René Guénon

Études Traditionnelles, janvier 1936, article signé René Guénon

Le Corpus minskois de René Guénon
guenon.ru
1936-1988

Années de publication : 1936-1988.

Le texte sur le site, avec la traduction russe en regard :
https://guenon.ru/fr/1936_ET.html

Édition électronique. Le Corpus minskois de René Guénon
Fichier généré le 13.10.2026.

Table des matières

La prière et l'incantation 9
La Terre du Soleil 19
Sur la notion de l'élite 27
Quelques aspects du symbolisme du poisson 33
De la hiérarchie initiatique 41
La double spirale 47
Des qualifications initiatiques 55
"Opératif" et "spéculatif" 71
Les fleurs symboliques 79
L'Énigme de Martines de Pasqually 85
Le Sanglier et l'Ourse 107
Tradition et Traditionalisme 115
Les armes symboliques 123
Le Symbolisme des cornes 129
Les contrefaçons de l'idée traditionnelle 135
Le Tombeau d'Hermès 151
Tradition et transmission 159
Remarques sur la notation mathématique 165
Rites et cérémonies 187
À propos de "magie cérémonielle" 193
Contre le mélange des formes traditionnelles 201
La Tétraktys et le carré de quatre 207
Initiation et "passivité" 215
Un hiéroglyphe du Pôle 223
Initiation et "service" 227
À propos d' « animisme » et de « chamanisme » 233
Résidus psychiques 241
Le double sens des symboles 249
Tantrisme et magie 255

Le cinquième Vêda 259
Création et manifestation 267
La Caverne et le Labyrinthe 277
L'Esprit de l'Inde 289
Le sens des proportions 301
Le Cœur et la Caverne 307
La Montagne et la Caverne 313
L'erreur du « psychologisme » 319
Le Cœur et l'Œuf du Monde 331
La Caverne et l'Œuf du Monde 335
L'illusion de la « vie ordinaire » 341
La sortie de la caverne 353
Les Portes solsticiales 357
La Métaphysique orientale 363
Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens 383
Le symbolisme solsticial de Janus 391
Er-Rûh 397
Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe 403
Les mystères de la lettre Nûn 407
Le symbolisme du dôme 413
Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques . 419
Doctrine et méthode 429
Le Dôme et la Roue 435
Mythologie scientifique et vulgarisation 441
La Porte étroite 451
Les symboles de l'analogie 457
Réalisation ascendante et réalisation descendante 463
L'Arbre du Monde 479
L'Arbre et le Vajra 485
L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité 489
Les deux nuits 493
Le symbolisme de l'échelle 503
L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit 509
Mesure et manifestation 517
Le don des langues 527

Les origines du Mormonisme 533
Le “trou de l’aiguille” 547
Mentalité scolaire et pseudo-initiation 551
Le passage des eaux 559
Sacrements et rites initiatiques 563
Nâma-Rûpa 571
La maladie de l’angoisse 577
La “pierre angulaire” 585
La diffusion de la connaissance et l’esprit moderne 603
La superstition de la “valeur” 609
Les sept rayons et l’arc-en-ciel 617
La coutume contre la tradition 623
Le Zodiaque et les points cardinaux 629
Contre le quiétisme 635
Sur la signification des fêtes “carnavalesques” 641
Folie apparente et sagesse cachée 647
Janua Cœli 653
Le masque “populaire” 659
Kâla-mukha 667
La jonction des extrêmes 673
La lumière et la pluie 679
Le cœur rayonnant et le cœur enflammé 685
La Chaîne des mondes 693
“Lapsit exillis” 705
El-Arkân 711
Les « racines des plantes » 717
Monothéisme et angélologie 723
“Rassembler ce qui est épars” 729
Maçons et Charpentiers 735
Le symbolisme du pont 739
À propos du rattachement initiatique 745
Le pont et l’arc-en-ciel 761
Influence spirituelle et égrégores 767
À propos des langues sacrées 773
Contemplation directe et contemplation par reflet 779

Le blanc et le noir 785
Mâyâ 789
Esprit et intellect 793
Les Idées éternelles 799
La chaîne d'union 803
Ascèse et ascétisme 807
Encadrements et labyrinthes 813
Nécessité de l'exotérisme traditionnel 819
Pierre noire et pierre cubique 825
Guru et upaguru 831
Les "têtes noires" 835
Vrais et faux instructeurs spirituels 839
Heredom 845
Point de vue rituel et point de vue moral 849
L'Œil qui voit tout 855
Sur la "glorification du travail" 859
Le "quatre de chiffre" 865
Initiation féminine et initiations de métier 871
Parole perdue et mots substitués 877
À propos de "conversions" 897
Nouvelles confusions 903
Sur le prétendu "orgueil intellectuel" 911
Sagesse innée et sagesse acquise 917
Le grain de sénevé 923
Silence et solitude 933
Travail initiatique collectif et "présence" spirituelle 939
L'Éther dans le cœur 945
À propos des deux saints Jean 955
Tradition et "inconscient" 961
L'Octogone 967
Christianisme et initiation 973
Pierre brute et pierre taillée 991
Contre la vulgarisation 997
Salut et Délivrance 1003
Le sacré et le profane 1009

Sur le rôle du guru 1013
Liens et nœuds 1019
La science profane devant les doctrines traditionnelles. . . 1023
Les 3 voies et les formes initiatiques 1033
Métaphysique et dialectique 1043
La lettre G et le swastika 1053
Sur les degrés initiatiques 1059
La Cité divine 1063
Cérémonialisme et esthétisme. 1069
Influence de la civilisation islamique en Occident. 1077
Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives 1085
« Connais-toi toi-même ». 1101
À propos des signes corporatifs et de leur sens originel. . . 1111
Le Démiurge. 1119
L'Emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine 1135
Les conditions de l'existence corporelle 1143
Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples . 1167
La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus 1177
À propos des Supérieurs Inconnus et de l'« Astral » 1195
Les influences modernistes dans l'Inde 1209
La réforme de la mentalité moderne. 1225
Le Christ Prêtre et Roi 1233
Les Influences errantes. 1241
Esprit et intellect. 1249
Les Idées éternelles 1255
Quelques pages oubliées de René Guénon 1259
Discours contre les discours 1267
Les Dualités cosmiques 1275
Y a-t-il encore des Possibilités initiatiques dans les Formes traditionnelles occidentales ? 1303
Quelques aspects du symbolisme de Janus 1311
Les Gardiens de la Terre Sainte. 1321
À propos des Constructeurs du moyen âge 1333

F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques 1339
Quelques précisions à propos de la H. B. of L.. 1345
Extraits de la correspondance de René Guénon 1349
Le Soufisme 1351
Initiation et contre-initiation. 1359
À propos de quelques symboles hermético-religieux 1365
Le Christ Prêtre et Roi 1373

La prière et l'incantation

Nous venons de voir qu'il y a des cas où la distinction des deux domaines exotérique et ésotérique n'apparaît pas comme absolument tranchée, du fait même de la façon particulière dont sont constituées certaines formes traditionnelles, et qui établit une sorte de continuité entre l'un et l'autre ; par contre, il est d'autres cas où cette distinction est parfaitement nette, et il en est notamment ainsi lorsque l'exotérisme revêt la forme spécifiquement religieuse. Pour donner de ces derniers cas un exemple précis et bien défini, nous envisagerons la différence qui existe entre la prière, dans l'ordre exotérique, et d'autre part, dans l'ordre ésotérique, ce que nous appellerons l'« incantation », employant ce terme à défaut d'un autre plus clair qui manque aux langues occidentales, et nous réservant de le définir exactement par la suite. Quant à la prière, nous devons faire remarquer avant tout que, bien qu'on entende le plus souvent, dans le langage courant, ce mot dans un sens très vague, et qu'on aille même parfois jusqu'à le prendre comme synonyme du terme d'« oraison » dans toute sa généralité, nous pensons qu'il convient de lui garder ou de lui rendre la signification beaucoup plus spéciale et restreinte qu'il tient de son étymologie même, car ce mot « prière » signifie proprement et exclusivement « demande » et ne peut sans abus être employé pour désigner autre chose ; il ne faudra donc pas oublier que c'est dans ce seul sens que nous l'entendrons au cours des considérations qui vont suivre.

Tout d'abord, pour indiquer de quelle façon on peut comprendre la prière, considérons une collectivité quelconque, soit religieuse, soit simplement « sociale » au sens le plus extérieur, voire même au sens entièrement profane où ce mot est pris le

plus habituellement à notre époque[1] : chaque membre de cette collectivité lui est lié dans une certaine mesure, déterminée par l'étendue de la sphère d'action de la collectivité dont il s'agit, et, dans cette même mesure, il doit logiquement participer en retour à certains avantages, uniquement matériels dans certains cas (tels que celui des nations actuelles, par exemple, ou des multiples genres d'associations basées sur une pure et simple solidarité d'intérêts, et il va de soi que ces cas sont proprement, d'une façon générale, ceux où l'on a affaire à des organisations toutes profanes), mais qui peuvent aussi, dans d'autres cas, se rapporter à des modalités extra-corporelles de l'individu, c'est-à-dire à ce qu'on peut, dans son ensemble, appeler le domaine psychique (consolations ou autres faveurs d'ordre sentimental, et même quelquefois d'un ordre plus élevé), ou encore, tout en étant matériels, s'obtenir par des moyens en apparence immatériels, disons plus précisément par l'intervention d'éléments n'appartenant pas à l'ordre corporel, mais agissant néanmoins directement sur celui-ci (l'obtention d'une guérison par la prière est un exemple particulièrement net de ce dernier cas). En tout cela, nous parlons des modalités de l'individu seulement, car ces avantages ne peuvent jamais dépasser le domaine individuel, le seul qu'atteignent en fait les collectivités quel que soit leur caractère, qui ne constituent pas des organisations initiatiques (ces dernières étant, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, les seules qui aient expressément pour but d'aller au-delà de ce domaine), et qui se préoccupent des contingences et des applications spéciales présentant un intérêt pratique à un point de vue quelconque, et non pas seulement, bien entendu, au sens le plus grossièrement « utilitaire », auquel ne se limitent que les organisations purement profanes, dont le champ d'action ne saurait s'étendre plus loin que le domaine corporel.

On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordi-

[1] Bien entendu, la constatation de l'existence de fait d'organisations sociales purement profanes, c'est-à-dire dépourvues de tout élément présentant un caractère traditionnel, n'implique en aucune façon la reconnaissance de leur légitimité.

naire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres[2] ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » indique essentiellement qu'il s'agit bien du domaine individuel, au-delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir. Chacun des membres pourra, lorsqu'il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et il lui suffira pour cela de mettre son individualité en harmonie avec l'ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu'il obtiendra en se conformant aux règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter ; ainsi, si l'individu formule alors une demande, c'est en somme, de la façon la plus immédiate tout au moins, à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la collectivité (bien que le mot « esprit » soit assurément impropre en pareil cas, puisque, au fond, c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit) que, consciemment ou non, il adressera cette demande. Cependant, il convient d'ajouter que tout ne se réduit pas uniquement à cela dans tous les cas : dans celui des collectivités appartenant à une forme traditionnelle authentique et régulière, cas qui est notamment celui des collectivités religieuses, et où l'observation des règles dont nous venons de parler consiste plus particulièrement dans l'accomplissement de certains rites, il y a en outre intervention d'un élément véritablement « non-humain », c'est-à-dire de ce que nous avons appelé proprement une influence spirituelle, mais qui doit d'ailleurs être regardée ici comme « descendant » dans le domaine indivi-

[2] Ceci peut être vrai même pour des organisations profanes, mais il est évident que celles-ci ne peuvent en tout cas utiliser cette force qu'inconsciemment et pour des résultats d'ordre exclusivement corporel.

duel, et comme y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui[3].

Parfois, la force dont nous venons de parler, ou plus exactement la synthèse de l'influence spirituelle avec cette force collective à laquelle elle s'« incorpore » pour ainsi dire, peut se concentrer sur un « support » d'ordre corporel, tel qu'un lieu ou un objet déterminé, qui joue le rôle d'un véritable « condensateur »[4], et y produire des manifestations sensibles, comme celles que rapporte la Bible hébraïque au sujet de l'Arche d'Alliance et du Temple de Salomon ; on pourrait aussi citer ici comme exemples, à un degré ou à un autre, les lieux de pèlerinage, les tombeaux et les reliques des saints ou d'autres personnages vénérés par les adhérents de telle ou telle forme traditionnelle. C'est là que réside la cause principale des « miracles » qui se produisent dans les diverses religions, car ce sont là des faits dont l'existence est incontestable et ne se limite point à une religion déterminée ; il va sans dire, d'ailleurs, que, en dépit de l'idée qu'on s'en fait vulgairement, ces faits ne doivent pas être considérés comme contraires aux lois naturelles, pas plus que, à un autre point de vue, le « supra-rationnel » ne doit être pris pour de l'« irrationnel ». En réalité, redisons-le encore, les influences spirituelles ont aussi leurs lois, qui, bien que d'un autre ordre que celles des forces naturelles (tant psychiques que corporelles), ne sont pas sans présenter avec elles certaines analogies ; aussi est-il possible de déterminer des circonstances particulièrement favorables à leur action, que pourront ainsi provoquer et diriger, s'ils possèdent les connaissances nécessaires à cet effet, ceux qui en sont les dispensateurs en raison des fonctions dont ils sont investis dans une organisation traditionnelle. Il importe de remarquer que les « miracles » dont il s'agit ici sont, en eux-mêmes et indé-

[3] On peut remarquer que, dans la doctrine chrétienne, le rôle de l'influence spirituelle correspond à l'action de la « grâce », et celui de la force collective à la « communion des saints ».

[4] En pareil cas, il y a là une constitution comparable à celle d'un être vivant complet, avec un « corps » qui est le « support » dont il s'agit, une « âme » qui est la force collective, et un « esprit » qui est naturellement l'influence spirituelle agissant extérieurement par le moyen des deux autres éléments.

pendamment de leur cause qui seule a un caractère « transcendant », des phénomènes purement physiques, perceptibles comme tels par un ou plusieurs des cinq sens externes ; de tels phénomènes sont d'ailleurs les seuls qui puissent être constatés généralement et indistinctement par toute la masse du peuple ou des « croyants » ordinaires, dont la compréhension effective ne s'étend pas au-delà des limites de la modalité corporelle de l'individualité.

Les avantages qui peuvent être obtenus par la prière et par la pratique des rites d'une collectivité sociale ou religieuse (rites communs à tous ses membres sans exception, donc d'ordre purement exotérique et n'ayant évidemment aucun caractère initiatique, et en tant qu'ils ne sont pas considérés par ailleurs comme pouvant servir de base à une « réalisation » spirituelle) sont essentiellement relatifs et contingents, mais ne sont pourtant nullement négligeables pour l'individu, qui, comme tel, est lui-même relatif et contingent ; celui-ci aurait donc tort de s'en priver volontairement, s'il est rattaché à quelque organisation capable de les lui procurer. Ainsi, dès lors qu'il faut bien tenir compte de la nature de l'être humain telle qu'elle est en fait, dans l'ordre de réalité auquel elle appartient, il n'est nullement blâmable, même pour celui qui est autre chose qu'un simple « croyant » (en faisant ici entre la « croyance » et la « connaissance » une distinction qui correspond en somme à celle de l'exotérisme et de l'ésotérisme), de se conformer, dans un but intéressé, par là même qu'il est individuel, et en dehors de toute considération proprement doctrinale, aux prescriptions extérieures d'une religion ou d'une législation traditionnelle, pourvu qu'il n'attribue à ce qu'il en attend ainsi que sa juste importance et la place qui lui revient légitimement, et pourvu aussi que la collectivité n'y mette pas des conditions, qui, bien que communément admissibles, constitueraient une véritable impossibilité de fait dans ce cas particulier ; sous ces seules réserves, la prière, qu'elle soit adressée à l'entité collective ou, par son intermédiaire, à l'influence spirituelle qui agit à travers elle, est parfaitement licite, même au re-

gard de l'orthodoxie la plus rigoureuse dans le domaine de la pure doctrine[5].

Ces considérations feront mieux comprendre, par la comparaison qu'elles permettent d'établir, ce que nous dirons maintenant au sujet de l'« incantation » ; et il est essentiel de remarquer que ce que nous appelons ainsi n'a absolument rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom[6] ; d'ailleurs, nous nous sommes déjà suffisamment expliqué au sujet de la magie pour qu'aucune confusion ne soit possible et qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage. L'incantation dont nous parlons, contrairement à la prière, n'est point une demande, et même elle ne suppose l'existence d'aucune chose extérieure (ce que toute demande suppose forcément), parce que l'extériorité ne peut se comprendre que par rapport à l'individu, que précisément il s'agit ici de dépasser ; elle est une aspiration de l'être vers l'Universel, afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence quelque peu « théologique », une grâce spirituelle, c'est-à-dire, au fond, une illumination intérieure qui, naturellement, pourra être plus ou moins complète suivant les cas. Ici, l'action de l'influence spirituelle doit être envisagée à l'état pur, si l'on peut s'exprimer ainsi ; l'être, au lieu de chercher à la faire descendre sur lui comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. Cette incantation, qui est ainsi définie comme une opération tout intérieure en principe, peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et « supportée » extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, tels que le *mantra* dans la tradition hin-

---

[5] Il est bien entendu que « prière » n'est aucunement synonyme d'« adoration » ; on peut fort bien demander des bienfaits à quelqu'un sans le « diviniser » pour cela en aucune façon.

[6] Ce mot « incantation » a subi dans l'usage courant une dégénérescence semblable à celle du mot « charme », qui est aussi employé communément dans la même acception, alors que le latin *carmen* dont il dérive désignait, à l'origine, la poésie prise dans son sens proprement « sacré » ; il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que ce mot *carmen* présente une étroite similitude avec le sanscrit *karma*, entendu au sens d'« action rituelle » comme nous l'avons déjà dit.

doue ou le *dhikr* dans la tradition islamique, et que l'on doit considérer comme déterminant des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être. Que le résultat obtenu effectivement soit plus ou moins complet, comme nous le disions tout à l'heure, le but final à atteindre est toujours la réalisation en soi de l'« Homme Universel », par la communion parfaite de la totalité des états, harmoniquement et conformément hiérarchisée, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation », c'est-à-dire à la fois dans l'expansion horizontale des modalités de chaque état et dans la superposition verticale des différents états, suivant la figuration géométrique que nous avons exposée ailleurs en détail[7].

Ceci nous amène à établir une autre distinction, en considérant les divers degrés auxquels on peut parvenir suivant l'étendue du résultat obtenu en tendant vers ce but ; et tout d'abord, au bas et en dehors de la hiérarchie ainsi établie, il faut mettre la foule des « profanes », c'est-à-dire, au sens où ce mot doit être pris ici, de tous ceux qui, comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats actuels que par rapport à leur individualité corporelle, et dans les limites de cette portion ou de cette modalité spéciale de l'individualité, puisque leur conscience effective ne va ni plus loin ni plus haut que le domaine renfermé dans ces limites restreintes. Pourtant, parmi ces croyants, il en est, en petit nombre d'ailleurs, qui acquièrent quelque chose de plus (et c'est là le cas de certains mystiques, que l'on pourrait considérer en ce sens comme plus « intellectuels » que les autres) : sans sortir de leur individualité, mais dans des « prolongements » de celle-ci, ils perçoivent indirectement certaines réalités d'ordre supérieur, non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais traduites symboliquement et revêtues de formes psychiques ou mentales. Ce sont encore là des phénomènes (c'est-à-dire, au sens étymologique, des apparences, toujours relatives et illusoires en tant que formelles), mais des phé-

[7] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

nomènes suprasensibles, qui ne sont pas constatables pour tous, et qui peuvent entraîner chez ceux qui les perçoivent quelques certitudes, toujours incomplètes, fragmentaires et dispersées, mais pourtant supérieures à la croyance pure et simple à laquelle elles se substituent ; ce résultat s'obtient d'ailleurs passivement, c'est-à-dire sans intervention de la volonté, et par les moyens ordinaires qu'indiquent les religions, en particulier par la prière et l'accomplissement des œuvres prescrites, car tout cela ne sort pas encore du domaine de l'exotérisme.

À un degré beaucoup plus élevé, et même déjà profondément séparé de celui-là, se placent ceux qui, ayant étendu leur conscience jusqu'aux extrêmes limites de l'individualité intégrale, arrivent à percevoir directement les états supérieurs de leur être sans cependant y participer effectivement ; ici, nous sommes dans le domaine initiatique, mais cette initiation, réelle et effective quant à l'extension de l'individualité dans ses modalités extracorporelles, n'est encore que théorique et virtuelle par rapport aux états supérieurs, puisqu'elle n'aboutit pas actuellement à la possession de ceux-ci. Elle produit des certitudes incomparablement plus complètes, plus développées et plus cohérentes que dans le cas précédent, car elle n'appartient plus au domaine phénoménique ; pourtant, celui qui les acquiert peut être comparé à un homme qui ne connaît la lumière que par les rayons qui parviennent jusqu'à lui (dans le cas précédent, il ne la connaissait que par des reflets, ou des ombres projetées dans le champ de sa conscience individuelle restreinte, comme les prisonniers de la caverne symbolique de Platon), tandis que, pour connaître parfaitement la lumière dans sa réalité intime et essentielle, il faut remonter jusqu'à sa source, et s'identifier avec cette source même[8]. Ce dernier cas est celui qui correspond à la plénitude de l'initiation réelle et effective, c'est-à-dire à la prise de possession consciente et volontaire de la totalité des états de

[8] C'est ce que la tradition islamique désigne comme *haqqul-yaqîn*, tandis que le degré précédent, qui correspond à la « vue » sans identification, est appelé *aynul-yaqîn*, et que le premier, celui que les simples croyants peuvent obtenir à l'aide de l'enseignement traditionnel exotérique, est *ilmul-yaqîn*.

l'être, selon les deux sens que nous avons indiqués ; c'est là le résultat complet et final de l'incantation, bien différent, comme l'on voit, de tous ceux que les mystiques peuvent atteindre par la prière, car il n'est pas autre chose que la perfection même de la connaissance métaphysique pleinement réalisée ; le *Yogî* de la tradition hindoue, ou le *Çûfî* de la tradition islamique, si l'on entend ces termes dans leur sens strict et véritable, est celui qui est parvenu à ce degré suprême, et qui a ainsi réalisé dans son être la totale possibilité de l'« Homme Universel ».

La Terre du Soleil[9]

Parmi les localités, souvent difficiles à identifier, qui jouent un rôle dans la légende du Saint Graal, certains attachent une importance toute spéciale à Glastonbury, qui serait le lieu où s'établit Joseph d'Arimathie après sa venue en Grande-Bretagne, et où l'on a voulu voir beaucoup d'autres choses encore, comme nous le dirons par la suite. Sans doute, il y a là des assimilations plus ou moins contestables, et dont certaines paraissent impliquer de véritables confusions ; mais il se peut cependant qu'il y ait, à ces confusions mêmes, quelques raisons qui ne soient pas dépourvues d'intérêt au point de vue de la « géographie sacrée » et des localisations successives de certains centres traditionnels. C'est ce que tendraient à indiquer les singulières découvertes exposées dans un ouvrage anonyme publié récemment[10], dont certains points appelleraient peut-être des réserves, par exemple en ce qui concerne l'interprétation de noms de lieux dont, plus vraisemblablement, l'origine est assez récente, mais dont la partie essentielle, avec les cartes qui l'appuient, pourrait difficilement être considérée comme purement fantaisiste. Glastonbury et la région avoisinante du Somerset auraient constitué, à une époque fort reculée et qui peut être dite « préhistorique », un immense « temple stellaire », déterminé par le tracé sur le sol d'effigies gigantesques représentant les constellations et disposées en une figure circulaire qui est comme une image de la voûte céleste projetée sur la surface de la terre. Il y aurait là un ensemble de travaux qui rappelleraient en somme ceux des anciens mound-builders de l'Amérique du Nord ; la disposition naturelle des rivières

[9] Publié dans *É. T.*, janv. 1936.

[10] *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from « The Hight History of the Holy Graal »* (John M. Watkins, London).

et des collines aurait d'ailleurs pu suggérer ce tracé, ce qui indiquerait que l'emplacement ne fut pas choisi arbitrairement, mais bien en vertu d'une certaine « prédétermination » ; il n'en est pas moins vrai qu'il fallut, pour compléter et parfaire le dessin, ce que l'auteur appelle « un art fondé sur les principes de la Géométrie[11] ». Si ces figures ont pu se conserver de façon à être encore reconnaissables de nos jours, c'est, suppose-t-on, que les moines de Glastonbury, jusqu'à l'époque de la Réforme, les entretinrent soigneusement, ce qui implique qu'ils devaient avoir gardé la connaissance de la tradition héritée de leurs lointains prédécesseurs, les druides, et sans doute d'autres encore avant ceux-ci, car, si les déductions tirées de la position des constellations représentées sont exactes, l'origine de ces figures remonterait à près de trois mille ans avant l'ère chrétienne[12].

Dans son ensemble, la figure circulaire dont il s'agit est un immense Zodiaque, dans lequel l'auteur veut voir le prototype de la « Table ronde » ; et, en fait, celle-ci, autour de laquelle siègent douze personnages principaux, est bien réellement liée à une représentation du cycle zodiacal ; mais ceci ne veut point dire que ces personnages ne soient pas autre chose que les constellations, interprétation trop « naturaliste », car la vérité est que les constellations elles-mêmes ne sont que des symboles ; et il convient aussi de rappeler que cette constitution « zodiacale » se retrouve très généralement dans les centres spirituels correspondant à des formes traditionnelles diverses[13]. Aussi nous paraît-il bien douteux que toutes les histoires concernant les « Chevaliers

[11] Cette expression est visiblement destinée à faire entendre que la tradition dont cet art relevait s'est continuée dans ce qui est devenu par la suite la tradition maçonnique.

[12] Il semblerait aussi, d'après divers indices, que les Templiers aient eu une certaine part dans cette conservation, ce qui serait conforme à leur connexion supposée avec les « Chevaliers de la Table ronde » et au rôle de « gardiens du Graal » qui leur est attribué. Il est d'ailleurs à remarquer que les établissements des Templiers paraissent avoir été situés fréquemment au voisinage de lieux où se trouvent des monuments mégalithiques ou d'autres vestiges préhistoriques, et peut-être faut-il voir là plus qu'une simple coïncidence.

[13] Voir *Le Roi du Monde*, ch. V.

de la Table ronde » et la « queste du Graal » puissent n'être rien de plus qu'une description « dramatisée », si l'on peut dire, des effigies stellaires de Glastonbury et de la topographie de la contrée ; mais qu'elles présentent une correspondance avec celles-ci, c'est là une chose d'autant moins invraisemblable qu'elle est, au fond, tout à fait conforme aux lois générales du symbolisme ; et il n'y aurait même pas lieu de s'étonner que cette correspondance puisse être assez précise pour se vérifier jusque dans les détails secondaires de la légende, ce que nous ne nous proposons d'ailleurs pas d'examiner ici.

Cela dit, il importe de remarquer que le Zodiaque de Glastonbury présente quelques particularités qui, à notre point de vue, pourraient être regardées comme des marques de son « authenticité » ; et, tout d'abord, il semble bien que le signe de la Balance en soit absent. Or, comme nous l'avons expliqué ailleurs[14], la Balance céleste ne fut pas toujours zodiacale, mais elle fut d'abord polaire, ce nom ayant été appliqué primitivement soit à la Grande Ourse, soit à l'ensemble de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, constellations au symbolisme desquelles, par une remarquable coïncidence, le nom d'*Arthur* se rattache directement. Il y aurait lieu d'admettre que cette figure, au centre de laquelle le Pôle est d'ailleurs marqué par une tête de serpent qui se réfère manifestement au « Dragon céleste[15] », doit être rapportée à une période antérieure au transfert de la Balance dans le Zodiaque ; et, d'autre part, ce qui est particulièrement important à considérer, le symbole de la Balance polaire est en rapport avec le nom de *Tula* donné originairement au centre hyperboréen de la tradition primordiale, centre dont le « temple stellaire » dont il s'agit fut sans doute une des images constituées, dans la suite des

[14] *Ibid*., ch. X.

[15] Cf. le *Sepher Ietsirah* : « Le Dragon est au milieu du ciel comme un roi sur son trône. » La « Sagesse du Serpent », à laquelle l'auteur fait allusion à ce propos, pourrait, en un certain sens, s'identifier ici à celle des sept *Rishis* polaires. Il est curieux aussi de noter que le dragon, chez les Celtes, est le symbole du chef, et qu'Arthur est fils d'*Uther Pendragon*.

temps, comme sièges de pouvoirs spirituels émanés ou dérivés plus ou moins directement de cette même tradition[16].

En une autre occasion[17], nous avons mentionné, en connexion avec la désignation de la langue « adamique » comme la « langue syriaque », la Syrie primitive dont le nom signifie proprement la « terre solaire », et dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui ne permet de l'identifier qu'à la *Thulé* ou *Tula* hyperboréenne ; et « là sont les révolutions du Soleil », expression énigmatique qui peut naturellement se rapporter au caractère « circumpolaire » de ces révolutions, mais qui, en même temps, peut aussi faire allusion à un tracé du cycle zodiacal sur cette terre elle-même, ce qui expliquerait qu'un semblable tracé ait été reproduit dans une région destinée à être une image de ce centre. Nous touchons ici à l'explication de ces confusions que nous signalions au début, car elles ont pu naître, d'une façon en quelque sorte normale, de l'assimilation de l'image au centre originel ; et, notamment, il est bien difficile de voir autre chose qu'une confusion de ce genre dans l'identification de Glastonbury avec l'île d'Avalon[18]. En effet, une telle identification est incompatible avec le fait que cette île est toujours considérée comme un lieu inaccessible ; et, d'autre part, elle est aussi en contradiction avec l'opinion, beaucoup plus plausible, qui voit dans la même région du Somerset le « royaume de Logres », dont il est dit en effet qu'il était situé en Grande-Bretagne ; et il se peut que ce « royaume de Logres », qui aurait été regardé comme un territoire sacré, ait tiré son nom de celui du

---

[16] Ceci permet aussi de comprendre certains rapports remarqués par l'auteur entre ce symbolisme du Pôle et celui du « Paradis terrestre », notamment quant à la présence de l'arbre et du serpent ; en tout cela, c'est toujours de la figuration du centre primordial qu'il s'agit en effet, et les « trois points du triangle » sont aussi en relation avec ce symbolisme.

[17] Voir notre étude sur *La Science des lettres*.

[18] On a voulu aussi y voir l'« île de verre », dont il est question dans certaines parties de la légende du Graal ; il est probable que, là encore, il s'agit d'une confusion avec quelque autre centre plus caché, ou, si l'on veut, plus éloigné dans l'espace et dans le temps, bien que cette désignation ne s'applique sans doute pas au centre primordial lui-même.

Lug celtique, qui évoque à la fois l'idée du « Verbe » et celle de la « Lumière ». Quant au nom d'*Avalon*, il est visiblement identique à celui d'*Ablun* ou *Belen*, c'est-à-dire de l'Apollon celtique et hyperboréen[19], de sorte que l'île d'Avalon n'est encore qu'une autre désignation de la « terre solaire », qui fut d'ailleurs transportée symboliquement du Nord à l'Ouest à une certaine époque, en correspondance avec un des principaux changements, survenus dans les formes traditionnelles au cours de notre *Manvantara*[20].

Ces considérations nous amènent à d'autres constatations peut-être plus étranges encore : une idée apparemment inexplicable à première vue est celle de rapporter aux Phéniciens l'origine du Zodiaque de Glastonbury ; il est vrai qu'on a coutume d'attribuer à ce peuple beaucoup de choses plus ou moins hypothétiques, mais l'affirmation même de son existence à une époque aussi reculée nous paraît encore plus contestable. Seulement, ce qui est à remarquer, c'est que les Phéniciens habitaient la Syrie « historique » ; le nom du peuple aurait-il été l'objet du même transfert que celui du pays lui-même ? Ce qui donnerait tout au moins à le supposer, c'est sa connexion avec le symbolisme du Phénix ; en effet, d'après Josèphe, la capitale de la Syrie primitive était Héliopolis, la « Cité du Soleil », dont le nom fut donné plus tard à la ville égyptienne d'On ; et c'est à la première Héliopolis, et non pas à celle d'Égypte, que ce symbolisme cyclique du Phénix et de ses renaissances devrait être rapporté en réalité. Or, suivant Diodore de Sicile, un des fils d'*Hélios* ou du soleil, nommé *Actis*, fonda la ville d'Héliopolis ; et il se trouve que

---

[19] On sait que le Mont-Saint-Michel était appelé anciennement Tombelaine, c'est-à-dire le *Tumulus* ou le mont de *Belen* (et non pas la « tombe d'Hélène » suivant une interprétation toute moderne et fantaisiste) ; la substitution du nom de l'archange solaire à celui de *Belen* ne change évidemment rien quant au sens ; et, chose curieuse, on trouve aussi « Saint Michaels Hill » dans la région correspondant à l'ancien « royaume de Logres ».

[20] Ce transport, comme celui du *sapta-riksha* de la Grande Ourse aux Pléiades, correspond notamment à un changement du point de départ de l'année, d'abord solsticial et ensuite équinoxial. La signification de « pomme » attachée au nom d'*Avalon*, sans doute secondairement, dans les langues celtiques, n'est nullement en opposition avec ce que nous venons de dire, car il s'agit alors des pommes d'or du « Jardin des Hespérides », c'est-à-dire des fruits solaires de l'« Arbre du Monde ».

ce nom d'*Actis* existe comme nom de lieu au voisinage de Glastonbury, et dans des conditions qui le mettent précisément en rapport avec le Phénix, en lequel, selon d'autres rapprochements, ce « prince d'Héliopolis » lui-même aurait été transformé. Naturellement, l'auteur, trompé par les applications multiples et successives des mêmes noms, croit qu'il s'agit ici de l'Héliopolis d'Égypte, comme il croit pouvoir parler littéralement des Phéniciens « historiques », ce qui est en somme d'autant plus excusable que les anciens, à l'époque « classique », faisaient déjà assez souvent de pareilles confusions ; la connaissance de la véritable origine hyperboréenne des traditions, qu'il ne paraît pas soupçonner, peut seule permettre de rétablir le sens réel de toutes ces désignations.

Dans le Zodiaque de Glastonbury, le signe du Verseau est représenté, d'une façon assez imprévue, par un oiseau en lequel l'auteur pense avec raison reconnaître le Phénix, et qui porte un objet qui n'est autre que la « coupe d'immortalité », c'est-à-dire le Graal lui-même ; et le rapprochement qui est fait à cet égard avec le *Garuda* hindou est certainement très juste[21]. D'autre part, suivant la tradition arabe, le *Rukh* ou Phénix ne se pose jamais à terre en aucun autre lieu que la montagne de *Qâf*, qui est la « montagne polaire » ; et c'est de cette même « montagne polaire », désignée par d'autres noms, que, dans les traditions hindoue et perse, provient le *soma*, qui s'identifie à l'*amrita* ou à l'« ambroisie », breuvage ou nourriture d'immortalité[22].

Il y a aussi la figure d'un autre oiseau qui est plus difficile à interpréter exactement, et qui tient peut-être la place du signe de la Balance, mais dont la position est, en tout cas, beaucoup plus voisine du Pôle que du Zodiaque, puisqu'une de ses ailes correspond même aux étoiles de la Grande Ourse, ce qui, d'après ce que nous avons dit précédemment, ne pourrait en somme que confirmer cette supposition. Quant à la nature de cet oiseau,

---

[21] Voir notre étude sur *La Langue des Oiseaux*. – Le signe du Verseau est habituellement représenté par Ganymède, dont on connaît la relation avec l'« ambroisie » d'une part, et d'autre part avec l'aigle de Zeus, lui-même identique à *Garuda*.

[22] Voir *Le Roi du Monde*, ch. V et VI.

deux hypothèses sont envisagées : celle d'une colombe, qui pourrait en effet avoir quelque rapport avec le symbolisme du Graal, et celle d'une oie ou, dirions-nous plutôt, d'un cygne couvant l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire d'un équivalent du *Hamsa* hindou ; à vrai dire, cette dernière nous paraît bien préférable, le symbole du cygne étant étroitement lié à l'Apollon hyperboréen, et même plus spécialement encore sous le rapport que nous avons considéré ici, puisque les Grecs faisaient de *Kyknos* le fils d'Apollon et d'*Hyria*, c'est-à-dire du Soleil et de la « terre solaire », car *Hyria* n'est qu'une autre forme de *Syria*, de sorte que c'est bien toujours de l'« île sacrée » qu'il s'agit, et qu'il serait assez étonnant que le cygne ne se rencontre pas dans sa représentation[23].

Il y aurait encore beaucoup d'autres points qui mériteraient assurément de retenir l'attention, comme, par exemple, le rapprochement du nom de « Somerset » avec celui du « pays des Cimmériens » et avec différents noms de peuples dont la similitude, très probablement, indique beaucoup moins une parenté de race qu'une communauté de tradition ; mais cela nous entraînerait trop loin, et nous en avons dit assez pour montrer l'étendue d'un champ de recherches presque entièrement inexploré encore, et pour faire entrevoir les conséquences qu'on en pourrait tirer en ce qui concerne les liens des traditions diverses entre elles et leur filiation à partir de la tradition primordiale.

[23] Le rapprochement des deux figures de *Hamsa* et de *Garuda* est aussi très normal, puisqu'il arrive même qu'elles soient réunies en celle d'un seul oiseau, en lequel il semble qu'il faille voir l'origine première de l'aigle héraldique à deux têtes, bien que celui-ci apparaisse plutôt comme un double *Garuda*, l'oiseau *Hamsa-Garuda* ayant naturellement une tête de cygne et une tête d'aigle.

Sur la notion de l'élite

Il est un mot que nous avons employé assez fréquemment en d'autres occasions, et dont il nous faut encore préciser ici le sens en nous plaçant plus spécialement au point de vue proprement initiatique, ce que nous n'avions pas fait alors, du moins explicitement : ce mot est celui d'« élite », dont nous nous sommes servi pour désigner quelque chose qui n'existe plus dans l'état actuel du monde occidental, et dont la constitution, ou plutôt la reconstitution, nous apparaissait comme la condition première et essentielle d'un redressement intellectuel et d'une restauration traditionnelle[24]. Ce mot, il faut bien le dire, est encore de ceux dont on abuse étrangement à notre époque, au point de les employer, de la façon la plus courante, dans des acceptions qui n'ont plus rien de commun avec ce qu'ils devraient normalement signifier ; ces déformations, comme nous l'avons fait remarquer à d'autres propos, prennent souvent une véritable allure de caricature et de parodie, et il en est notamment ainsi lorsqu'il s'agit de mots qui, antérieurement à toute déviation profane, ont été en quelque sorte consacrés par un usage traditionnel, ce qui est bien le cas, comme on va le voir, en ce qui concerne le mot « élite »[25]. De tels mots se rattachent d'une certaine façon, à titre de termes « techniques », au symbolisme initiatique lui-même, et ce n'est pas parce que des profanes s'emparent parfois d'un symbole qu'ils sont incapables de comprendre, le détournent de son sens et en

[24] Voir *Orient et Occident* et *La Crise du Monde moderne*.

[25] Nous avons signalé plus haut une déformation de ce genre, et particulièrement absurde, au sujet du sens du mot « adepte » ; le mot « initiation » lui-même n'est pas davantage à l'abri de ces abus, car certains s'en servent aujourd'hui pour désigner l'enseignement rudimentaire d'un « savoir » profane quelconque, et on le voit même figurer en tête d'ouvrages qui, en fait, ne relèvent que de la plus basse « vulgarisation ».

font une application illégitime, que ce symbole cesse d'être en lui-même ce qu'il est véritablement ; il n'y a donc aucune raison valable pour que l'abus qui est fait d'un mot nous oblige à en éviter l'emploi, et d'ailleurs, s'il devait en être ainsi, nous ne voyons pas trop, avec tout le désordre dont témoigne le langage actuel, quels termes pourraient bien rester finalement à notre disposition.

Quand nous avons employé le mot d'« élite » comme nous le disions tout à l'heure, les fausses conceptions auxquelles on l'applique communément ne nous étaient pas encore apparues comme si répandues que nous l'avons constaté depuis lors, et peut-être ne l'étaient-elles réellement pas encore, car tout cela va visiblement en s'aggravant de plus en plus rapidement ; en fait, on n'a jamais tant parlé de « l'élite », à chaque instant et de tous les côtés, que depuis qu'elle n'existe plus, et, bien entendu ce qu'on veut désigner par là n'est jamais l'élite prise dans son vrai sens. Il y a même mieux encore : on en est arrivé maintenant à parler « des élites », terme dans lequel on prétend comprendre tous les individus qui dépassent tant soit peu la « moyenne » dans un ordre d'activité quelconque, fût-il le plus inférieur en lui-même et le plus éloigné de toute intellectualité[26]. Remarquons tout d'abord que le pluriel est ici un véritable non-sens : sans même sortir d'un simple point de vue profane, on pourrait déjà dire que ce mot est de ceux qui ne sont pas susceptibles de pluriel, parce que leur sens est en quelque sorte celui d'un « superlatif », ou encore parce qu'ils impliquent l'idée de quelque chose qui, par sa nature même, n'est pas susceptible de se fragmenter et de se subdiviser ; mais, pour nous, il y a lieu de faire appel ici à quelques autres considérations d'un ordre plus profond.

Parfois, pour plus de précision et pour écarter tout malentendu possible, nous avons employé l'expression d'« élite intellectuelle » ; mais, à vrai dire, il y a là presque un pléonasme, car il n'est même pas concevable que l'élite puisse être autre qu'intellectuelle, ou, si l'on préfère, spirituelle, ces deux mots étant en

[26] Il y a même, dans le langage des journalistes, une « élite sportive », ce qui est bien le dernier degré de dégénérescence qu'on puisse faire subir à ce mot !

somme équivalents pour nous, dès lors que nous nous refusons absolument à confondre l'intellectualité vraie avec la « rationalité ». La raison en est que la distinction qui détermine l'élite ne peut, par définition même, s'opérer que « par en haut », c'est-à-dire sous le rapport des possibilités les plus élevées de l'être ; et il est facile de s'en rendre compte en réfléchissant quelque peu au sens propre du mot, tel qu'il résulte directement de son étymologie. En effet, au point de vue proprement traditionnel, ce qui donne à ce mot d'« élite » toute sa valeur, c'est qu'il est dérivé d'« élu » ; et c'est bien là, disons-le nettement, ce qui nous a amené à l'employer comme nous l'avons fait de préférence à tout autre ; mais encore faut-il préciser un peu davantage comment ceci doit être entendu[27]. Il ne faudrait pas croire que nous nous arrêtions là au sens religieux et exotérique qui est sans doute celui où l'on parle le plus habituellement des « élus », bien que ce soit déjà, assurément, quelque chose qui pourrait donner lieu assez aisément à une transposition analogique appropriée à ce dont il s'agit effectivement ; mais il y a encore autre chose, dont on pourrait d'ailleurs trouver une indication jusque dans la parole évangélique bien connue et souvent citée, mais peut-être insuffisamment comprise : *Multi vocati, electi pauci.*

Au fond, nous pourrions dire que l'élite, telle que nous l'entendons, représente l'ensemble de ceux qui possèdent les qualifications requises pour l'initiation, et qui sont naturellement toujours une minorité parmi les hommes ; en un sens, ceux-ci sont tous « appelés », en raison de la situation « centrale » qu'occupe l'être humain dans cet état d'existence, parmi tous les autres êtres qui s'y trouvent également[28], mais il y a peu d'« élus », et, dans les conditions de l'époque actuelle, il y en a assurément

---

[27] Naturellement, nous n'avons pas à nous occuper ici de la conception sociale moderne et profane d'une « élection » procédant du « suffrage universel », donc opérée « par en bas » et prétendant faire dériver le supérieur de l'inférieur, contrairement à toute notion de vraie hiérarchie.

[28] Ceci n'est pas vrai seulement en ce qui concerne le monde corporel, mais aussi en ce qui concerne les modalités subtiles qui appartiennent au même domaine d'existence individuelle.

moins que jamais[29]. On pourrait objecter que cette élite existe toujours en fait, car, si peu nombreux que soient ceux qui sont qualifiés, au sens initiatique du mot, il en est pourtant au moins quelques-uns, et d'ailleurs, ici, le nombre importe peu[30] ; cela est vrai, mais ils ne représentent ainsi qu'une élite virtuelle, ou, pourrait-on dire, la possibilité de l'élite, et, pour que celle-ci soit effectivement constituée, il faut avant tout qu'eux-mêmes prennent conscience de leur qualification. D'autre part, il doit être bien entendu que, comme nous l'avons expliqué précédemment, les qualifications initiatiques, telles qu'on peut les déterminer au point de vue proprement « technique », ne sont pas toutes d'ordre exclusivement intellectuel, mais comportent aussi la considération des autres éléments constitutifs de l'être humain ; mais cela ne change absolument rien à ce que nous avons dit de la définition de l'élite, puisque, quelles que soient ces qualifications en elles-mêmes, c'est toujours en vue d'une réalisation essentiellement intellectuelle ou spirituelle qu'elles doivent être envisagées, et que c'est en cela que réside en définitive leur unique raison d'être.

Normalement, tous ceux qui sont ainsi qualifiés devraient avoir, par là même, la possibilité d'obtenir l'initiation ; s'il n'en est pas ainsi en fait, cela tient en somme uniquement à l'état présent du monde occidental, et, à cet égard, la disparition de l'élite consciente d'elle-même et l'absence d'organisations initiatiques adéquates pour la recevoir apparaissent comme deux faits étroitement liés entre eux, corrélatifs en quelque sorte, sans même peut-être qu'il y ait lieu de se demander lequel a pu être une conséquence de l'autre. Mais, d'autre part, il est évident que des organisations initiatiques, qui seraient vraiment et pleinement ce qu'elles doivent être, et non pas simplement des vestiges plus

---

[29] On pourrait dire que, en raison du mouvement de « descente » cyclique, il doit nécessairement y en avoir de moins en moins ; et il est possible de comprendre par là ce que veut dire l'affirmation traditionnelle d'après laquelle le cycle actuel se terminera lorsque « le nombre des élus sera complété ».

[30] Il est évident que, dans tout ce qui se rapporte à l'élite, il ne faut jamais envisager qu'une question de « qualité » et non point de « quantité ».

ou moins dégénérés de ce qui fut autrefois, ne pourraient se former que si elles trouvaient des éléments possédant, non seulement l'aptitude initiale nécessaire à titre de condition préalable, mais aussi les dispositions effectives déterminées par la conscience de cette aptitude, car c'est à eux qu'il appartient avant tout d'« aspirer » à l'initiation, et ce serait renverser les rapports que de penser que celle-ci doit venir à eux indépendamment de cette aspiration, qui est comme une première manifestation de l'attitude essentiellement « active » exigée par tout ce qui est d'ordre véritablement initiatique. C'est pourquoi la reconstitution de l'élite, nous voulons dire de l'élite consciente de ses possibilités initiatiques, bien que ce ne puissent être que des possibilités latentes et non développées tant qu'un rattachement traditionnel régulier n'est pas obtenu, est ici la condition première dont dépend tout le reste, de même que la présence de matériaux préalablement préparés est indispensable à la construction d'un édifice, quoique ces matériaux ne puissent évidemment remplir leur destination que lorsqu'ils auront trouvé leur place dans l'édifice lui-même.

En supposant l'initiation, en tant que rattachement à une « chaîne » traditionnelle, réellement obtenue par ceux qui appartiennent à l'élite, il restera encore à considérer, pour chacun d'eux, la possibilité d'aller plus ou moins loin, c'est-à-dire d'abord de passer de l'initiation virtuelle à l'initiation effective, puis d'atteindre dans celle-ci la possession de tel ou tel degré plus ou moins élevé, suivant l'étendue de ses propres possibilités particulières. Il y aura donc lieu, pour le passage d'un degré à un autre, de considérer ce qu'on pourrait appeler une élite à l'intérieur de l'élite même[31], et c'est en ce sens que certains ont pu parler de l'« élite de l'élite »[32] ; en d'autres termes, on peut envisager des « élections » successives, et de plus en plus restreintes quant au

[31] Il subsistait encore une allusion assez claire à ceci dans la Maçonnerie du XVIIIe siècle, lorsqu'on y parlait de la constitution d'un système de hauts grades « à l'intérieur » d'une Loge ordinaire.

[32] Bien entendu, il ne s'agit aucunement en cela d'« élites » différentes, mais bien de degrés dans une seule et même élite.

nombre des individus qu'elles concernent, s'opérant toujours « par en haut » et suivant le même principe, et correspondant en somme aux différents degrés de la hiérarchie initiatique[33]. Ainsi, de proche en proche, on peut aller jusqu'à l'« élection » suprême, celle qui se réfère à l'« adeptat », c'est-à-dire à l'accomplissement du but ultime de toute initiation ; et, par conséquent, l'élu au sens le plus complet de ce mot, celui qu'on pourrait appeler l'« élu parfait », sera celui qui parviendra finalement à la réalisation de l'« Identité Suprême »[34].

[33] C'est dans cette acception que le mot « élu » se trouve, par exemple, dans la désignation de certains grades supérieurs de divers Rites maçonniques, ce qui, d'ailleurs, ne veut certes pas dire qu'on y ait toujours gardé la conscience réelle de sa signification et de tout ce qu'elle implique véritablement.

[34] Dans la tradition islamique, *El-Mustafâ*, « l'Élu », est un des noms du Prophète ; quand ce mot est ainsi employé « par excellence », il se rapporte donc effectivement à l'« Homme Universel ».

Quelques aspects du symbolisme du poisson[35]

Le symbolisme du poisson, qui se rencontre dans de nombreuses formes traditionnelles, y compris le christianisme, est fort complexe et présente de multiples aspects qui demandent à être distingués avec précision. Pour ce qui est des origines premières de ce symbole, il semble qu'il faille lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; on a signalé en effet sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie[36], et, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il est d'ailleurs à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne[37].

Un autre fait qui vient encore à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsya-avatâra*) est regardée comme la première de toutes les

---

[35] Publié dans *É. T.*, févr. 1936.

[36] Cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Poisson*, dans *Reg.*, numéro de déc. 1926.

[37] Les bras du poulpe sont généralement droits dans les figurations Scandinaves, tandis qu'ils sont enroulés en spirale dans les ornements mycéniens ; dans ceux-ci, on voit aussi apparaître très fréquemment le *swastika* ou des figures qui en sont manifestement dérivées. Le symbole du poulpe se rapporte au signe zodiacal du Cancer, qui correspond au solstice d'été et au « fond des Eaux » ; il est facile de comprendre par là qu'il ait pu être pris parfois dans un « sens maléfique », le solstice d'été étant la *Janua Inferni*.

manifestations de *Vishnu*[38], celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que *Vishnu* représente le Principe divin envisagé spécialement sous son aspect de conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui du « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu* apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire du monde[39]. Or, l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite au symbolisme chrétien du poisson, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter*[40] ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, lorsqu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement ce rôle de « Sauveur ».

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara*, qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata*[41], qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata*[42], le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui or-

---

[38] Nous devons faire remarquer que nous ne disons pas « incarnations », comme on le fait habituellement en Occident, car ce mot est tout à fait inexact ; le sens propre du terme *avatâra* est « descente » du Principe divin dans le monde manifesté.

[39] Signalons aussi, à ce propos, que la dernière manifestation, le *Kalkin-avatâra*, « Celui qui est monté sur le cheval blanc », et qui doit venir à la fin de ce cycle, est décrite dans les *Purânas* en des termes rigoureusement identiques à ceux qui se trouvent dans l'*Apocalypse*, où ils sont rapportés à la « seconde venue » du Christ.

[40] Quand le poisson est pris comme symbole du Christ, son nom grec *Ichthus* est considéré comme formé par les initiales des mots *Iêsous Christos Theou Uios Sôter*.

[41] Ce nom signifie littéralement « voué à la Vérité » ; et cette idée de la « Vérité » se retrouve dans la désignation du *Satya-Yuga*, le premier des quatre âges en lesquels se divise le *Manvantara*. On peut aussi remarquer la similitude du mot *Satya* avec le nom de *Saturne*, considéré précisément dans l'antiquité occidentale comme le régent de l'« âge d'or » ; et, dans la tradition hindoue, la sphère de *Saturne*, est appelée *Satya-Loka*.

[42] Issu de *Vivaswat*, l'un des douze *Adityas*, qui sont regardés comme autant de formes du Soleil, en correspondance avec les douze signes du Zodiaque, et dont il est dit qu'ils doivent paraître simultanément à la fin du cycle (cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI).

donne de construire l'arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette même forme, il guide lui-même l'arche sur les eaux pendant le cataclysme ; et cette représentation de l'arche conduite par le poisson divin est d'autant plus remarquable qu'on en retrouve aussi l'équivalent dans le symbolisme chrétien[43].

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir particulièrement notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début même du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Vêda*, qu'il faut entendre, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir »), comme la Science par excellence ou la Connaissance sacrée dans son intégralité : c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primordiale, ou à l'origine « non humaine » de la Tradition. Il est dit que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'éther, *âkâsha*, qui est le premier des éléments[44]) ; et cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle que d'autres traditions expriment en parlant de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le premier chapitre de la Genèse hébraïque, toutes choses ont été faites[45]. C'est

---

[43] M. Charbonneau-Lassay cite, dans l'étude mentionnée plus haut, « l'ornement pontifical décoré de figures brodées qui enveloppait les restes d'un évêque lombard du VIIIe ou IXe siècle, et sur lequel on voit une barque portée par le poisson, image du Christ soutenant son Église ». Or, l'arche a souvent été regardée comme une figure de l'Église, aussi bien que la barque (qui fut anciennement, avec les clefs, un des emblèmes de Janus ; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VIII) ; c'est donc bien la même idée que nous trouvons ainsi exprimée à la fois dans le symbolisme hindou et dans le symbolisme chrétien.

[44] Cf. notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*, dans *É. T.* d'août-sept. 1935.

[45] Cf. également le début de l'Évangile de saint Jean.

pourquoi il est dit que les *Rishis* ou les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Vêda* : la Révélation, étant une œuvre du Verbe comme la création elle-même, est proprement une « audition » pour celui qui la reçoit ; et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu[46] ».

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ses trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Vêda*[47]. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles[48] et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, que certains ont regardé expressément

---

[46] Sur la distinction de la *Shruti* et de la *Smriti* et sur leurs rapports, voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. I. Il doit être bien entendu que, si nous employons ici le mot de « révélation » au lieu de celui d'« inspiration », c'est pour mieux marquer la concordance des différents symbolismes traditionnels, et que d'ailleurs, comme tous les termes théologiques, il est susceptible d'une transposition dépassant le sens spécifiquement religieux qu'on lui donne d'une façon exclusive en Occident.

[47] Sur la présence de ce même idéogramme *AVM* dans l'ancien symbolisme chrétien, cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV.

[48] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVI.

comme une figure du Christ[49], enseigne également aux hommes la doctrine primordiale : frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs, était lié au culte d'*Apollon*[50] et avait donné son nom à *Delphes* ; et ce qui est très significatif, c'est qu'on reconnaissait formellement que ce culte venait des hyperboréens. Ce qui donne à penser qu'il y a lieu de faire un tel rapprochement (qui ne se trouve pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (l'*Aphrodite Anadyomène* des Grecs)[51] ; précisément, celle-ci se présente, sous des noms divers (notamment ceux d'*Istar*, d'*Atergatis* et de *Dercéto*), comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe (ce que la tradition hindoue appellerait sa *Shakti*)[52]. C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une

[49] Il est intéressant de noter à cet égard que la tête de poisson, qui formait la coiffure des prêtres d'*Oannès*, est aussi la mitre des évêques chrétiens.

[50] C'est ce qui explique le rattachement du symbole du dauphin à l'idée de la lumière (cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Dauphin et le crustacé*, dans *Reg.*, numéro de janvier 1927, et *Le Bestiaire du Christ*, ch. XCVIII, V). – Il convient de noter aussi le rôle de sauveteur des naufragés attribué par les anciens au dauphin, et dont la légende d'Arion offre un des exemples les plus connus.

[51] Il ne faut pas confondre cette « Femme de mer » avec la sirène, bien qu'elle soit quelquefois représentée sous une forme similaire.

[52] La *Dea Syra* est proprement la « Déesse solaire », de même que la Syrie primitive est la « Terre du Soleil », comme nous l'avons déjà expliqué, son nom étant identique à *Sûrya*, nom sanscrit du Soleil.

l'autre)[53], comme la *Kouan-yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers ».

Pour compléter ces remarques, nous ajouterons encore que la figure de l'*Ea* babylonien, le « Seigneur de l'Abîme », représenté comme un être moitié chèvre et moitié poisson[54], est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver. Le *Makara*, qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe), ou de la *Janua Cœli* et de la *Janua Inferni*[55] ; et ceci explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le Soleil dans sa marche annuelle. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment dans son rapport avec l'idée du « principe de vie » et de la « fécondité » (entendue surtout au sens spirituel, comme la « postérité » dans le langage traditionnel extrême-oriental) ; ce sont là d'autres aspects, qui peuvent d'ailleurs être rapportés également au Verbe, mais qui n'en doivent pas moins être distingués nettement de ceux qui le

[53] En hébreu, les deux noms *Esther* et *Sushanah* ont la même signification, et, de plus, ils sont numériquement équivalents ; leur nombre commun est 661, et, en plaçant devant chacun d'eux la lettre *he*, signe de l'article défini, dont la valeur est 5, on obtient 666, ce dont certains n'ont pas manqué de tirer des déductions plus ou moins fantaisistes ; nous n'entendons, pour notre part, donner cette indication qu'à titre de simple curiosité.

[54] En outre, *Ea* tient devant lui, comme le scarabée égyptien, une boule qui représente l'« Œuf du Monde ».

[55] Le rôle du dauphin comme conducteur des âmes bienheureuses vers les « îles Fortunées » se rapporte aussi évidemment à la *Janua Cœli*.

font apparaître, comme nous l'avons vu, sous ses deux attributs de « Révélateur » et de « Sauveur ».

De la hiérarchie initiatique

Ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu, à propos de la hiérarchie initiatique, a besoin d'être encore précisé à quelques égards, car, à ce sujet comme à tant d'autres, il se produit de trop fréquentes confusions, non seulement dans le monde purement profane, ce dont il n'y aurait en somme pas lieu de s'étonner, mais même parmi ceux qui, à un titre ou à un autre, devraient normalement être plus instruits de ce dont il s'agit. Il semble d'ailleurs que toute idée de hiérarchie, même en dehors du domaine initiatique, soit particulièrement obscurcie à notre époque, et qu'elle soit une de celles contre lesquelles s'acharnent plus spécialement les négations de l'esprit moderne, ce qui, à vrai dire, est parfaitement conforme au caractère essentiellement antitraditionnel de celui-ci, caractère dont, au fond, l'« égalitarisme » sous toutes ses formes représente simplement un des aspects. Il n'en est pas moins étrange et presque incroyable, pour qui n'est pas dépourvu de toute faculté de réflexion, de voir cet « égalitarisme » admis ouvertement, et même proclamé avec insistance, par des membres d'organisations initiatiques qui, si amoindries ou même déviées qu'elles puissent être à bien des points de vue, conservent pourtant forcément toujours une certaine constitution hiérarchique, faute de quoi elles ne pourraient subsister en aucune façon[56]. Il y a là évidemment quelque chose de paradoxal, et même de contradictoire, qui ne peut s'expliquer que par l'extrême désordre qui règne partout actuellement ; et d'ailleurs, sans un tel désordre, les conceptions profanes n'auraient jamais pu envahir, comme elles l'ont fait, un domaine qui

[56] Cette constitution hiérarchique a été altérée, en fait, par l'introduction de certaines formes « parlementaires » empruntées aux institutions profanes, mais, malgré tout, elle n'en subsiste pas moins dans l'organisation des grades superposés.

doit leur être strictement fermé par définition même, et sur lequel, dans des conditions normales, elles ne peuvent exercer absolument aucune influence. Il n'est pas nécessaire d'y insister davantage ici, car il est bien clair que ce n'est pas à ceux qui nient de parti pris toute hiérarchie que nous pouvons songer à nous adresser ; ce que nous voulions dire surtout, c'est que, quand les choses en sont arrivées à un tel point, il n'est pas étonnant que cette idée soit parfois plus ou moins mal comprise par ceux mêmes qui l'admettent encore, et qu'il leur arrive de se méprendre sur les différentes applications qu'il convient d'en faire.

Toute organisation initiatique, en elle-même, est essentiellement hiérarchique, si bien qu'on pourrait voir là un de ses caractères fondamentaux, quoique, bien entendu, ce caractère ne lui soit pas exclusivement propre, car il existe aussi dans les organisations traditionnelles « extérieures », nous voulons dire celles qui relèvent de l'ordre exotérique ; et même il peut encore exister en un certain sens (car il y a naturellement des degrés en toute déviation) jusque dans des organisations profanes, pour autant que celles-ci sont constituées, dans leur ordre, suivant des règles normales, du moins dans la mesure où ces règles sont compatibles avec le point de vue profane lui-même[57]. Cependant, la hiérarchie initiatique a quelque chose de spécial qui la distingue de toutes les autres : c'est qu'elle est formée essentiellement par des degrés de « connaissance », avec tout ce qu'implique ce mot entendu dans son véritable sens (et, quand on le prend dans la plénitude de celui-ci, c'est de connaissance effective qu'il s'agit en réalité), car c'est en cela que consistent proprement les degrés mêmes de l'initiation, et aucune considération autre que celle-là ne saurait y intervenir. Certains ont représenté ces degrés par une série d'enceintes concentriques qui doivent être franchies successivement, ce qui est une image très exacte, car c'est bien d'un « centre » qu'il s'agit en effet de s'approcher de

[57] Comme exemple d'organisations hiérarchiques profanes, on peut citer celui des armées modernes, qui est peut-être celui qui reste encore le plus net dans les conditions actuelles, car, pour ce qui est des hiérarchies administratives, elles n'en méritent plus guère le nom en réalité sous aucun rapport.

plus en plus, jusqu'à l'atteindre finalement au dernier degré ; d'autres ont comparé aussi la hiérarchie initiatique à une pyramide, dont les assises vont toujours en se rétrécissant à mesure qu'on s'élève de la base vers le sommet, de façon à aboutir ici encore à un point unique qui joue le même rôle que le centre dans la figure précédente ; quel que soit d'ailleurs le symbolisme adopté à cet égard, c'est bien précisément cette hiérarchie de degrés que nous avions en vue en parlant des distinctions successives s'opérant à l'intérieur de l'élite.

Il doit être bien entendu que ces degrés peuvent être indéfiniment multiples, comme les états auxquels ils correspondent et qu'ils impliquent essentiellement dans leur réalisation, car c'est bien véritablement d'états différents, ou tout au moins de modalités différentes d'un état tant que les possibilités individuelles humaines ne sont pas encore dépassées, qu'il s'agit dès lors que la connaissance est effective et non plus simplement théorique. Par conséquent, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, les degrés existant dans une organisation initiatique quelconque ne représenteront jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale, forcément « schématique » ici comme en toutes choses, et limitée en somme à la considération distincte de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées. Suivant le point de vue particulier auquel on se placera pour établir une telle classification, les degrés ainsi distingués en fait pourront naturellement être plus ou moins nombreux[58], sans qu'il faille pour cela voir dans ces différences de nombre une contradiction ou une incompatibilité quelconque, car, au fond, cette question ne touche à aucun principe doctrinal et relève simplement des méthodes plus spéciales qui peuvent être propres à chaque organisation initiatique, fût-ce à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, et à plus forte raison quand on passe d'une de ces formes à une autre. À vrai dire, il ne peut y avoir, en tout cela, de distinction parfaitement tranchée que celle des « petits

[58] Nous avons mentionné plus haut des divisions en trois et sept degrés, et il est évident que, dans la diversité des formes initiatiques, il peut en exister encore beaucoup d'autres.

mystères » et des « grands mystères », c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, de ce qui se rapporte respectivement à l'état humain et aux états supérieurs de l'être ; tout le reste n'est, dans le domaine des uns et des autres, que subdivisions qui peuvent être poussées plus ou moins loin pour des raisons d'ordre contingent.

D'autre part, il faut bien comprendre aussi que la répartition des membres d'une organisation initiatique dans ses différents degrés n'est en quelque sorte que « symbolique » par rapport à la hiérarchie réelle, parce que l'initiation, à un degré quelconque, peut, dans bien des cas, n'être que virtuelle (et alors il ne peut naturellement s'agir que de degrés de connaissance théorique, mais du moins est-ce cela qu'ils devraient toujours être normalement). Si l'initiation était toujours effective, ou le devenait obligatoirement avant que l'individu n'ait accès à un degré supérieur, les deux hiérarchies coïncideraient entièrement ; mais, si la chose est parfaitement concevable en principe, il faut reconnaître qu'elle n'est guère réalisable en fait, et qu'elle l'est d'autant moins, dans certaines organisations, que celles-ci ont subi une dégénérescence plus ou moins accentuée et qu'elles admettent trop facilement, et même à tous les degrés, des membres dont la plupart sont malheureusement fort peu aptes à obtenir plus qu'une simple initiation virtuelle. Cependant, si ce sont là des défauts inévitables dans une certaine mesure, ils n'atteignent en rien la notion même de la hiérarchie initiatique, qui demeure complètement indépendante de toutes les circonstances de ce genre ; un état de fait, si fâcheux qu'il soit, ne peut rien contre un principe et ne saurait aucunement l'affecter ; et la distinction que nous venons d'indiquer résout naturellement l'objection qui pourrait se présenter à la pensée de ceux qui ont eu l'occasion de constater, dans les organisations initiatiques dont ils peuvent avoir quelque connaissance, la présence, même aux degrés supérieurs, pour ne pas dire jusqu'au sommet même de la hiérarchie apparente, d'individualités auxquelles toute initiation effective ne fait que trop manifestement défaut.

Un autre point important est celui-ci : une organisation initiatique comporte non seulement une hiérarchie de degrés, mais

aussi une hiérarchie de fonctions, et ce sont là deux choses tout à fait distinctes, qu'il faut avoir bien soin de ne jamais confondre, car la fonction dont quelqu'un peut être investi, à quelque niveau que ce soit, ne lui confère pas un nouveau degré et ne modifie en rien celui qu'il possède déjà. La fonction n'a, pour ainsi dire, qu'un caractère « accidentel » par rapport au degré : l'exercice d'une fonction déterminée peut exiger la possession de tel ou tel degré, mais il n'est jamais attaché nécessairement à ce degré, si élevé d'ailleurs que celui-ci puisse être ; et, de plus, la fonction peut n'être que temporaire, elle peut prendre fin pour des raisons multiples, tandis que le degré constitue toujours une acquisition permanente, obtenue une fois pour toutes, et qui ne saurait jamais se perdre en aucune façon, et cela qu'il s'agisse d'initiation effective ou même simplement d'initiation virtuelle.

Ceci, notons-le encore, achève de préciser la signification réelle qu'il convient d'attribuer à certaines des qualifications secondaires auxquelles nous avons fait allusion précédemment : outre les qualifications requises pour l'initiation elle-même, il peut y avoir, par surcroît, d'autres qualifications plus particulières qui soient requises seulement pour remplir telle ou telle fonction dans une organisation initiatique. En effet, l'aptitude à recevoir l'initiation, même jusqu'au degré le plus élevé, n'implique pas nécessairement l'aptitude à exercer une fonction quelconque, fût-ce la plus simple de toutes ; mais, dans tous les cas, ce qui seul est véritablement essentiel, c'est l'initiation elle-même avec ses degrés, puisque c'est elle qui influe d'une façon effective sur l'état réel de l'être, tandis que la fonction ne saurait aucunement le modifier ou y ajouter quoi que ce soit.

La hiérarchie initiatique véritablement essentielle est donc celle des degrés, et c'est d'ailleurs elle qui, en fait, est comme la marque particulière de la constitution des organisations initiatiques ; dès lors que c'est de « connaissance » qu'il s'agit proprement en toute initiation, il est bien évident que le fait d'être investi d'une fonction n'importe en rien sous ce rapport, même en ce qui concerne la simple connaissance théorique, et à plus forte raison en ce qui concerne la connaissance effective ; il peut don-

ner, par exemple, la faculté de transmettre l'initiation à d'autres, ou encore celle de diriger certains travaux, mais non pas celle d'accéder soi-même à un état plus élevé. Il ne saurait y avoir aucun degré ou état spirituel qui soit supérieur à celui de l'« adepte » ; que ceux qui y sont parvenus exercent par surcroît certaines fonctions, d'enseignement ou autres, ou qu'ils n'en exercent aucune, cela ne fait absolument aucune différence sous ce rapport ; et ce qui est vrai à cet égard pour le degré suprême l'est également, à tous les échelons de la hiérarchie, pour chacun des degrés inférieurs[59]. Par conséquent, lorsqu'on parle de la hiérarchie initiatique sans préciser davantage, il doit être bien entendu que c'est toujours de la hiérarchie des degrés qu'il s'agit ; c'est celle-là, et celle-là seule, qui, comme nous le disions plus haut, définit les « élections » successives allant graduellement du simple rattachement initiatique jusqu'à l'identification avec le « centre », et non pas seulement, au terme des « petits mystères », avec le centre de l'individualité humaine, mais encore, à celui des « grands mystères », avec le centre même de l'être total, c'est-à-dire, en d'autres termes, jusqu'à la réalisation de l'« Identité Suprême ».

[59] Nous rappelons que l'« adepte » est proprement celui qui a atteint la plénitude de l'initiation effective ; certaines écoles ésotériques font cependant une distinction entre ce qu'elles appellent « adepte mineur » et « adepte majeur » ; ces expressions doivent alors se comprendre, originairement tout au moins, comme désignant celui qui est parvenu à la perfection respectivement dans l'ordre des « petits mystères » et dans celui des « grands mystères ».

La double spirale

Nous pensons qu'il n'est pas sans intérêt de faire ici une digression, au moins apparente, à propos d'un symbole qui est étroitement connexe de celui du *yin-yang* : ce symbole est la double spirale (fig. 10), qui joue un rôle extrêmement important dans l'art traditionnel des pays les plus divers, et notamment dans celui de la Grèce archaïque[60].

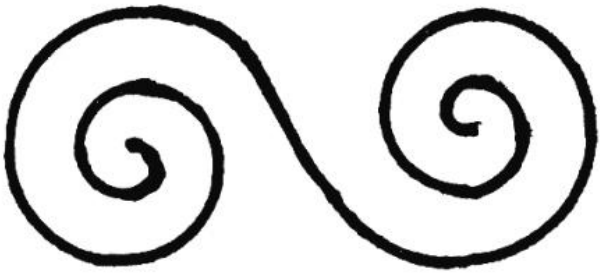

FIG. 10

Comme on l'a dit très justement, cette double spirale, « qui peut être regardée comme la projection plane des deux hémisphères de l'Androgyne, offre l'image du rythme alterné de l'évolution et de l'involution, de la naissance et de la mort, en un mot représente la manifestation sous son double aspect »[61]. Cette figuration peut d'ailleurs être envisagée à la fois dans un sens «

[60] Certains veulent naturellement, conformément aux tendances modernes, n'y voir qu'un motif simplement « décoratif » ou « ornemental » ; mais ils oublient ou ignorent que toute « ornementation » a originairement un caractère symbolique bien qu'elle ait pu, par une sorte de « survivance », continuer à être employée à des époques où ce caractère avait cessé d'être compris.

[61] Elie Lebasquais, *Tradition hellénique et Art grec*, dans le *Voile d'Isis*, numéro de décembre 1935.

macrocosmique » et dans un sens « microcosmique » : en raison de leur analogie, on peut toujours passer de l'un à l'autre de ces deux points de vue par une transposition convenable ; mais c'est surtout au premier que nous nous référerons directement ici, car c'est par rapport au symbolisme de l'« Œuf du Monde », auquel nous avons déjà fait allusion à propos du *yin-yang*, que se présentent les rapprochements les plus remarquables.

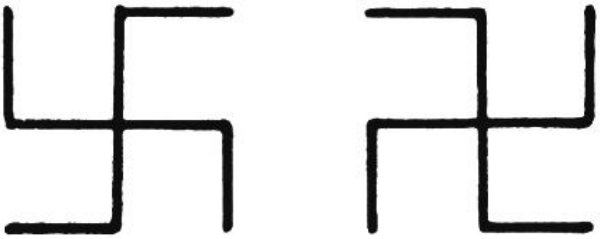

FIG. 11

À ce point de vue, on peut considérer les deux spirales comme l'indication d'une force cosmique agissant en sens inverse dans les deux hémisphères, qui, dans leur application la plus étendue, sont naturellement les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », les points autour desquels s'enroulent ces deux spirales étant les deux pôles[62]. On peut remarquer tout de suite que ceci est en relation étroite avec les deux sens de rotation du *swastika* (fig. 11), ceux-ci représentant en somme la même révolution du monde autour de son axe, mais vue respectivement de l'un et de l'autre des deux pôles[63] ; et ces deux sens de rotation expriment bien en effet la double action de la force cosmique dont il s'agit, double

[62] La double spirale est l'élément principal de certains talismans très répandus dans les pays islamiques ; dans une des formes les plus complètes, les deux points dont il s'agit sont marqués par des étoiles qui sont les deux pôles ; sur une verticale médiane qui correspond au plan de séparation des deux hémisphères, et respectivement au-dessus et au-dessous de la ligne qui joint les deux spirales l'une à l'autre, sont le Soleil et la Lune ; enfin, aux quatre angles sont quatre figures quadrangulaires correspondant aux quatre éléments, identifiés ainsi aux quatre « angles » (*arkân*) ou fondements du monde.

[63] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X.

action qui est au fond la même chose que la dualité du *yin* et du *yang* sous tous ses aspects.

Il est facile de se rendre compte que, dans le symbole du *yin-yang*, les deux demi-circonférences qui forment la ligne délimitant intérieurement les deux parties claire et obscure de la figure correspondent exactement aux deux spirales, et leurs points centraux, obscur dans la partie claire et clair dans la partie obscure, correspondent aux deux pôles. Ceci nous ramène à l'idée de l'« Androgyne », ainsi que nous l'avons indiqué précédemment ; et nous rappellerons encore à ce propos que les deux principes *yin* et *yang* doivent toujours être considérés en réalité comme complémentaires, même si leurs actions respectives, dans les différents domaines de la manifestation, apparaissent extérieurement comme contraires. On peut donc parler, soit de la double action d'une force unique, comme nous le faisions tout à l'heure, soit de deux forces produites par polarisation de celle-ci et centrées sur les deux pôles, et produisant à leur tour, par les actions et réactions qui résultent de leur différenciation même, le développement des virtualités enveloppées dans l'« Œuf du Monde », développement qui comprend toutes les modifications des « dix mille êtres »[64].

Il est à remarquer que ces deux mêmes forces sont aussi figurées de façon différente, bien que équivalente au fond, dans d'autres symboles traditionnels, notamment par deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre autour d'un axe vertical, comme on le voit par exemple dans certaines formes du *Brahma-danda* ou bâton brâhmanique, qui est une image de l'« Axe du Monde », et où ce double enroulement est précisément mis en rapport avec les deux orientations contraires du *swastika* ; dans l'être humain, ces deux lignes sont les deux *nâdîs* ou courants subtils de droite et de gauche, ou positif et né-

[64] Ceux qui se plaisent à chercher des points de comparaison avec les sciences profanes pourraient, pour une application d'ordre « microcosmique », rapprocher ces figurations du phénomène de la « caryokinèse », point de départ de la division cellulaire ; mais il est bien entendu que, pour notre part, nous n'attribuons à tous les rapprochements de ce genre qu'une importance fort relative.

gatif (*idâ* et *pingalâ*)[65]. Une autre figuration identique est celle des deux serpents du caducée, qui se rattache d'ailleurs au symbolisme général du serpent sous ses deux aspects opposés[66] ; et, à cet égard, la double spirale peut aussi être regardée comme figurant un serpent enroulé sur lui-même en deux sens contraires : ce serpent est alors un « amphisbène »[67], dont les deux têtes correspondent aux deux pôles, et qui, à lui seul, équivaut à l'ensemble des deux serpents opposés du caducée[68].

Ceci ne nous éloigne en rien de la considération de l'« Œuf du Monde », car celui-ci, dans différentes traditions, se trouve fréquemment rapproché du symbolisme du serpent ; on pourra se rappeler ici le *Kneph* égyptien, représenté sous la forme d'un serpent produisant l'œuf par sa bouche (image de la production de la manifestation par le Verbe[69]), et aussi, bien entendu, le symbole druidique de l'« œuf de serpent »[70]. D'autre part, le serpent est souvent donné comme habitant les eaux, ainsi qu'on le voit notamment pour les *Nâgas* dans la tradition hindoue, et c'est aussi sur ces mêmes eaux que flotte l'« Œuf du Monde » ; or les eaux sont le symbole des possibilités, et le développement de

---

[65] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX. – L'« Axe du Monde » et l'axe de l'être humain (représenté corporellement par la colonne vertébrale) sont également désignés l'un et l'autre, en raison de leur correspondance analogique, par le terme *Mêru-danda*.

[66] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXX.

[67] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III.

[68] Pour expliquer la formation du caducée, on dit que Mercure vit deux serpents qui se battaient (figure du chaos), et qu'il les sépara (distinction des contraires) avec une baguette (détermination d'un axe suivant lequel s'ordonnera le chaos pour devenir le Cosmos), autour de laquelle ils s'enroulèrent (équilibre des deux forces contraires, agissant symétriquement par rapport à l'« Axe du Monde »). Il faut remarquer aussi que le caducée (*kêrukeion*, insigne des hérauts) est considéré comme l'attribut caractéristique de deux fonctions complémentaires de Mercure ou Hermès : d'une part, celle d'interprète ou de messager des Dieux, et, d'autre part, celle de « psychopompe », conduisant les êtres à travers leurs changements d'états, ou dans les passages d'un cycle d'existence à un autre ; ces deux fonctions correspondent en effet respectivement aux deux sens descendant et ascendant des courants représentés par les deux serpents.

[69] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVII.

[70] On sait que celui-ci était représenté, en fait, par l'oursin fossile.

celles-ci est figuré par la spirale, d'où l'association étroite qui existe parfois entre cette dernière et le symbolisme des eaux[71].

Si l'« Œuf du Monde » est ainsi, dans certains cas, un « œuf de serpent », il est aussi ailleurs un « œuf de cygne »[72] ; nous voulons surtout faire allusion ici au symbolisme de *Hamsa*, le véhicule de *Brahmâ* dans la tradition hindoue[73]. Or il arrive souvent, et en particulier dans les figurations étrusques, que la double spirale est surmontée d'un oiseau ; celui-ci est évidemment le même que *Hamsa*, le cygne qui couve le *Brahmânda* sur les Eaux primordiales, et qui s'identifie d'ailleurs à l'« esprit » ou « souffle divin » (car *Hamsa* est aussi le « souffle ») qui, suivant le début de la Genèse hébraïque, « était porté sur la face des Eaux ». Ce qui n'est pas moins remarquable encore, c'est que, chez les Grecs, de l'œuf de Léda, engendré par Zeus sous la forme d'un cygne, sortent les Dioscures, Castor et Pollux, qui sont en correspondance symbolique avec les deux hémisphères, donc avec les deux spirales que nous envisageons présentement, et qui, par conséquent, représentent leur différenciation dans cet « œuf de cygne », c'est-à-dire en somme la division de l'« Œuf du Monde » en ses deux moitiés supérieure et inférieure[74]. Nous ne pouvons d'ailleurs songer à nous étendre ici davantage sur le symbolisme des Dioscures, qui à vrai dire est fort complexe, comme celui de tous les couples similaires formés d'un mortel et d'un immortel,

---

[71] Cette association a été signalée par Ananda K. Coomaraswamy dans son étude *Angel and Titan* (sur les rapports des *Dêvâs* et des *Asuras*). – Dans l'art chinois, la forme de la spirale apparaît notamment dans la figuration du « double chaos », des eaux supérieures et inférieures (c'est-à-dire des possibilités informelles et formelles), souvent en rapport avec le symbolisme du Dragon (voir *Les États multiples de l'être*, ch. XII).

[72] Le cygne rappelle d'ailleurs le serpent par la forme de son cou ; il est donc, à certains égards, comme une combinaison des deux symboles de l'oiseau et du serpent, qui apparaissent souvent comme opposés ou comme complémentaires.

[73] On sait d'autre part, en ce qui concerne les autres traditions, que le symbolisme du cygne était lié notamment à celui de l'Apollon hyperboréen.

[74] Pour préciser cette signification, les Dioscures sont figurés avec des coiffures de forme hémisphérique.

souvent représentés l'un blanc et l'autre noir[75], comme les deux hémisphères dont l'un est éclairé tandis que l'autre est dans l'obscurité. Nous dirons seulement que ce symbolisme, au fond, tient d'assez près à celui des *Dêvas* et des *Asuras*[76], dont l'opposition est également en rapport avec la double signification du serpent, suivant qu'il se meut dans une direction ascendante ou descendante autour d'un axe vertical, ou encore en se déroulant ou s'enroulant sur lui-même, comme dans la figure de la double spirale[77].

Dans les symboles antiques, cette double spirale est parfois remplacée par deux ensembles de cercles concentriques, tracés autour de deux points qui représentent encore les pôles : ce sont, tout au moins dans une de leurs significations les plus générales, les cercles célestes et infernaux, dont les seconds sont comme un reflet inversé des premiers[78], et auxquels correspondent précisément les *Dêvas* et les *Asuras*. En d'autres termes, ce sont les états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain, ou encore les cycles conséquents et antécédents par rapport au cycle actuel (ce qui n'est en somme qu'une autre façon d'exprimer la même chose, en y faisant intervenir un symbolisme « successif ») ; et ceci corrobore aussi la signification du *yin-yang* envisagé comme projection plane de l'hélice représentative des états multiples de l'Existence universelle[79]. Les deux symboles sont équivalents, et l'un peut être considéré comme une simple modification de l'autre ; mais la double spirale indique en outre la continuité

---

[75] C'est notamment la signification des noms d'*Arjuna* et de *Krishna*, que représentent respectivement *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*, ou le « moi » et le « Soi », l'individualité et la personnalité, et qui, comme tels, peuvent être mis en rapport l'un avec la Terre et l'autre avec le Ciel.

[76] On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons indiqué dans une note précédente à propos de l'enchaînement des cycles.

[77] Cf. l'étude de Ananda K. Coomaraswamy déjà citée plus haut. – Dans le symbolisme bien connu du « barattement de la mer », les *Dêvâs* et les *Asuras* tirent en sens contraires le serpent enroulé autour de la montagne qui représente l'« Axe du Monde ».

[78] Nous avons déjà signalé ce rapport dans *L'Ésotérisme de Dante*.

[79] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXII.

entre les cycles ; on pourrait dire aussi qu'elle représente les choses sous un aspect « dynamique », tandis que les cercles concentriques les représentent sous un aspect plutôt « statique »[80].

En parlant ici d'aspect « dynamique », nous pensons naturellement encore à l'action de la double force cosmique, et plus spécialement dans son rapport avec les phases inverses et complémentaires de toute manifestation, phases qui sont dues, suivant la tradition extrême-orientale, à la prédominance alternante du *yin* et du *yang* : « évolution » ou développement, déroulement[81], et « involution » ou enveloppement, enroulement, ou encore « catabase » ou marche descendante et « anabase » ou marche ascendante, sortie dans le manifesté et rentrée dans le non-manifesté[82]. La double « spiration » (et l'on remarquera la parenté très significative qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du *spiritus* ou « souffle » dont nous parlions plus haut en connexion avec *Hamsa*), c'est l'« expir » et l'« aspir » universels, par lesquels sont produites, suivant le langage taoïste, les « condensations » et les « dissipations » résultant de l'action alter-

[80] Bien entendu, cela n'empêche pas le cercle de représenter par lui-même un aspect « dynamique » relativement au carré, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; la considération des deux points de vue « dynamique » et « statique » implique toujours, par leur corrélation même, une question de rapports. – Si, au lieu d'envisager l'ensemble de la manifestation universelle, on se bornait à un monde, c'est-à-dire à l'état correspondant au plan de la figure supposé horizontal, les deux moitiés de celle-ci représenteraient respectivement, dans tous les cas, le reflet des états supérieurs et la trace des états inférieurs dans ce monde, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment à propos du *yin-yang*.

[81] Bien entendu, nous ne prenons le mot « évolution » que dans son sens strictement étymologique, qui n'a rien de commun avec l'emploi qui en est fait dans les théories « progressistes » modernes.

[82] Il est au moins curieux que Léon Daudet ait pris le symbole de la double spirale pour « schéma de l'ambiance » (*Courriers des Pays-Bas* : voir la figure dans *Les Horreurs de la Guerre*, et les considérations sur l'« ambiance » dans *Melancholia*) : il envisage l'un des deux pôles comme « point de départ » et l'autre comme « point d'arrivée », de sorte que le parcours de la spirale doit être regardé comme centrifuge d'un côté et comme centripète de l'autre, ce qui correspond bien aux deux phases « évolutive » et « involutive » ; et ce qu'il appelle « ambiance » n'est pas autre chose au fond que la « lumière astrale » de Paracelse, qui comporte précisément l'ensemble des deux courants inverses de la force cosmique que nous considérons ici.

née des deux principes *yin* et *yang*, ou, suivant la terminologie hermétique, les « coagulations » et les « solutions » : pour les êtres individuels, ce sont les naissances et les morts, ce qu'Aristote appelle *genesis* et *phthora*, « génération » et « corruption » ; pour les mondes, c'est ce que la tradition hindoue désigne comme les jours et les nuits de *Brahmâ*, comme le *Kalpa* et le *Pralaya* ; et, à tous les degrés, dans l'ordre « macrocosmique » comme dans l'ordre « microcosmique », des phases correspondantes se retrouvent dans tout cycle d'existence, car elles sont l'expression même de la loi qui régit tout l'ensemble de la manifestation universelle.

Des qualifications initiatiques

Il nous faut maintenant revenir aux questions qui se rapportent à la condition première et préalable de l'initiation, c'est-à-dire à ce qui est désigné comme les « qualifications » initiatiques ; à vrai dire, ce sujet est de ceux qu'il n'est guère possible de prétendre traiter d'une façon complète, mais du moins pouvons-nous y apporter quelques éclaircissements. Tout d'abord, il doit être bien entendu que ces qualifications sont exclusivement du domaine de l'individualité ; en effet, s'il n'y avait à envisager que la personnalité ou le « Soi », il n'y aurait aucune différence à faire à cet égard entre les êtres, et tous seraient également qualifiés, sans qu'il y ait lieu de faire la moindre exception ; mais la question se présente tout autrement par le fait que l'individualité doit nécessairement être prise comme moyen et comme support de la réalisation initiatique ; il faut par conséquent qu'elle possède les aptitudes requises pour jouer ce rôle, et tel n'est pas toujours le cas. L'individualité n'est ici, si l'on veut, que l'instrument de l'être véritable ; mais, si cet instrument présente certains défauts, il peut être plus ou moins complètement inutilisable, ou même l'être tout à fait pour ce dont il s'agit. Il n'y a d'ailleurs là rien dont on doive s'étonner, si l'on réfléchit seulement que, même dans l'ordre des activités profanes (ou du moins devenues telles dans les conditions de l'époque actuelle), ce qui est possible à l'un ne l'est pas à l'autre, et que, par exemple, l'exercice de tel ou tel métier exige certaines aptitudes spéciales, mentales et corporelles tout à la fois. La différence essentielle est que, dans ce cas, il s'agit d'une activité qui relève tout entière du domaine individuel, qui ne le dépasse en aucune façon ni sous aucun rapport, tandis que, en ce qui concerne l'initiation, le résultat à atteindre est au contraire au-delà des limites de l'individualité ; mais, encore une fois, celle-ci n'en doit pas moins être prise

comme point de départ, et c'est là une condition à laquelle il est impossible de se soustraire.

On peut encore dire ceci : l'être qui entreprend le travail de réalisation initiatique doit forcément partir d'un certain état de manifestation, celui où il est situé actuellement, et qui comporte tout un ensemble de conditions déterminées : d'une part, les conditions qui sont inhérentes à cet état et qui le définissent d'une façon générale, et, d'autre part, celles qui, dans ce même état, sont particulières à chaque individualité et la différencient de toutes les autres. Il est évident que ce sont ces dernières qui doivent être envisagées en ce qui concerne les qualifications, puisqu'il s'agit là de quelque chose qui, par définition même, n'est pas commun à tous les individus, mais caractérise proprement ceux-là seuls qui appartiennent, virtuellement tout au moins, à l'« élite » entendue dans le sens où nous avons déjà souvent employé ce mot ailleurs, sens que nous préciserons davantage encore par la suite, afin de montrer comment il se rattache directement à la question même de l'initiation.

Maintenant, il faut bien comprendre que l'individualité doit être prise ici telle qu'elle est en fait, avec tous ses éléments constitutifs, et qu'il peut y avoir des qualifications concernant chacun de ces éléments, y compris l'élément corporel lui-même, qui ne doit aucunement être traité, à ce point de vue, comme quelque chose d'indifférent ou de négligeable. Peut-être n'y aurait-il pas besoin de tant y insister si nous ne nous trouvions en présence de la conception grossièrement simplifiée que les Occidentaux modernes se font de l'être humain : non seulement l'individualité est pour eux l'être tout entier, mais encore cette individualité elle-même est réduite à deux parties supposées complètement séparées l'une de l'autre, l'une étant le corps, et l'autre quelque chose d'assez mal défini, qui est désigné indifféremment par les noms les plus divers et parfois les moins appropriés. Or, la réalité est tout autre : les éléments multiples de l'individualité, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on voudra les classer, ne sont point ainsi isolés les uns des autres, mais forment un ensemble dans lequel il ne saurait y avoir d'hétérogénéité radicale

et irréductible ; et tous, le corps aussi bien que les autres, sont, au même titre, des manifestations ou des expressions de l'être dans les diverses modalités du domaine individuel. Entre ces modalités, il y a des correspondances telles que ce qui se passe dans l'une a normalement sa répercussion dans les autres ; il en résulte que, d'une part, l'état du corps peut influer d'une façon favorable ou défavorable sur les autres modalités, et que, d'autre part, l'inverse n'étant pas moins vrai (et même l'étant davantage encore, car la modalité corporelle est celle dont les possibilités sont les plus restreintes), il peut fournir des signes traduisant sensiblement l'état même de celles-ci[83] ; il est clair que ces deux considérations complémentaires ont l'une et l'autre leur importance sous le rapport des qualifications initiatiques. Tout cela serait parfaitement évident si la notion spécifiquement occidentale et moderne de « matière », le dualisme cartésien et les conceptions plus ou moins « mécanistes » n'avaient tellement obscurci ces choses pour la plupart de nos contemporains[84] ; ce sont ces circonstances contingentes qui obligent à s'attarder à des considérations aussi élémentaires, qu'il suffirait autrement d'énoncer en quelques mots, sans avoir à y ajouter la moindre explication.

Il va de soi que la qualification essentielle, celle qui domine toutes les autres, est une question d'« horizon intellectuel » plus ou moins étendu ; mais il peut arriver que les possibilités d'ordre intellectuel, tout en existant virtuellement dans une individualité, soient, du fait des éléments inférieurs de celle-ci (éléments d'ordre psychique et d'ordre corporel tout à la fois), empêchées de se développer, soit temporairement, soit même définitivement. C'est là la première raison de ce qu'on pourrait appeler les qualifications secondaires ; et il y a encore une seconde raison qui résulte immédiatement de ce que nous venons de dire : c'est que, dans ces éléments, qui sont les plus accessibles à l'observation, on peut trouver des marques de certaines limitations intellectuelles ; dans ce dernier cas, les qualifications secondaires de-

[83] De là la science qui, dans la tradition islamique, est désignée comme *ilm-ul-firâsah*.

[84] Sur toutes ces questions, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

viennent en quelque sorte des équivalents symboliques de la qualification fondamentale elle-même. Dans le premier cas, au contraire, il peut se faire qu'elles n'aient pas toujours une égale importance : ainsi, il peut y avoir des obstacles s'opposant à toute initiation, même simplement virtuelle, ou seulement à une initiation effective, ou encore au passage à des degrés plus ou moins élevés, ou enfin uniquement à l'exercice de certaines fonctions dans une organisation initiatique (car on peut être apte à recevoir une influence spirituelle sans être pour cela nécessairement apte à la transmettre) ; et il faut ajouter aussi qu'il y a des empêchements spéciaux qui peuvent ne concerner que certaines formes d'initiation.

Sur ce dernier point, il suffit en somme de rappeler que la diversité des modes d'initiation, soit d'une forme traditionnelle à une autre, soit à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, a précisément pour but de répondre à celle des aptitudes individuelles ; elle n'aurait évidemment aucune raison d'être si un mode unique pouvait convenir également à tous ceux qui sont, d'une façon générale, qualifiés pour recevoir l'initiation. Puisqu'il n'en est pas ainsi, chaque organisation initiatique devra avoir sa « technique » particulière, et elle ne pourra naturellement admettre que ceux qui seront capables de s'y conformer et d'en retirer un bénéfice effectif, ce qui suppose, quant aux qualifications, l'application de tout un ensemble de règles spéciales, valables seulement pour l'organisation considérée, et n'excluant aucunement, pour ceux qui seront écartés par là, la possibilité de trouver ailleurs une initiation équivalente, pourvu qu'ils possèdent les qualifications générales qui sont strictement indispensables dans tous les cas. Un des exemples les plus nets que l'on puisse donner à cet égard, c'est le fait qu'il existe des formes d'initiation qui sont exclusivement masculines, tandis qu'il en est d'autres où les femmes peuvent être admises au même titre que les hommes[85] ; on peut donc dire qu'il y a là une certaine qualification qui est exigée dans un cas et qui ne l'est pas dans l'autre,

[85] Il y eut même aussi, dans l'antiquité, des formes d'initiation exclusivement féminines.

et que cette différence tient aux modes particuliers d'initiation dont il s'agit ; nous y reviendrons d'ailleurs par la suite, car nous avons pu constater que ce fait est généralement fort mal compris à notre époque.

Là où il existe une organisation sociale traditionnelle, même dans l'ordre extérieur, chacun, étant à la place qui convient à sa propre nature individuelle, doit par là même pouvoir trouver aussi plus facilement, s'il est qualifié, le mode d'initiation qui correspond à ses possibilités. Ainsi, si l'on envisage à ce point de vue l'organisation des castes, l'initiation des Kshatriyas ne saurait être identique à celle des Brâhmanes[86], et ainsi de suite ; et, d'une façon plus particulière encore, une certaine forme d'initiation peut être liée à l'exercice d'un métier déterminé, ce qui ne peut avoir toute sa valeur effective que si le métier qu'exerce chaque individu est bien celui auquel il est destiné par les aptitudes inhérentes à sa nature même, de telle sorte que ces aptitudes feront en même temps partie intégrante des qualifications spéciales requises pour la forme d'initiation correspondante.

Au contraire, là où rien n'est plus organisé suivant des règles traditionnelles et normales, ce qui est le cas du monde occidental moderne, il en résulte une confusion qui s'étend à tous les domaines, et qui entraîne inévitablement des complications et des difficultés multiples quant à la détermination précise des qualifications initiatiques, puisque la place de l'individu dans la société n'a plus alors qu'un rapport très lointain avec sa nature, et que même, bien souvent, ce sont uniquement les côtés les plus extérieurs et les moins importants de celle-ci qui sont pris en considération, c'est-à-dire ceux qui n'ont réellement aucune valeur, même secondaire, au point de vue initiatique. Une autre cause de difficultés qui s'ajoute encore à celle-là, et qui en est d'ailleurs solidaire dans une certaine mesure, c'est l'oubli des sciences traditionnelles : les données de certaines d'entre elles pouvant fournir le moyen de reconnaître la véritable nature d'un individu, lorsqu'elles viennent à faire défaut, il n'est jamais possible, par

[86] Nous reviendrons là-dessus plus loin, à propos de la question de l'initiation sacerdotale et de l'initiation royale.

d'autres moyens quelconques, d'y suppléer entièrement et avec une parfaite exactitude ; quoi qu'on fasse à cet égard, il y aura toujours une part plus ou moins grande d'« empirisme » qui pourra donner lieu à bien des erreurs. C'est là, du reste, une des principales raisons de la dégénérescence de certaines organisations initiatiques : l'admission d'éléments non qualifiés, que ce soit par ignorance pure et simple des règles qui devraient les éliminer, ou par impossibilité de les appliquer sûrement, est en effet un des facteurs qui contribuent le plus à cette dégénérescence, et peut même, si elle se généralise, amener finalement la ruine complète d'une telle organisation.

Après ces considérations d'ordre général, il nous faudrait, pour préciser davantage la signification réelle qu'il convient d'attribuer aux qualifications secondaires, donner des exemples bien définis des conditions requises pour l'accession à telle ou telle forme initiatique, et en montrer dans chaque cas le sens et la portée véritables ; mais un tel exposé, quand il doit s'adresser à des Occidentaux, est rendu fort difficile par le fait que ceux-ci, même dans le cas le plus favorable, ne connaissent qu'un nombre extrêmement restreint de ces formes initiatiques, et que des références à toutes les autres risqueraient de rester à peu près entièrement incomprises. Encore tout ce qui subsiste en Occident des anciennes organisations de cet ordre est-il fort amoindri à tous égards, comme nous l'avons déjà dit bien des fois, et il est aisé de s'en rendre compte plus spécialement en ce qui concerne la question même dont il s'agit présentement : si certaines qualifications y sont encore exigées, c'est bien plutôt par la force de l'habitude que par une compréhension quelconque de leur raison d'être ; et, dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner s'il arrive parfois que des membres de ces organisations protestent contre le maintien de ces qualifications, où leur ignorance ne voit qu'une sorte de vestige historique, un reste d'un état de choses disparu depuis longtemps, en un mot un « anachronisme » pur et simple. Cependant, comme on est bien obligé de prendre pour point de départ ce qu'on a le plus immédiatement à sa disposition, cela même peut fournir l'occasion de

quelques indications qui, malgré tout, ne sont pas sans intérêt, et qui, bien qu'ayant surtout à nos yeux le caractère de simples « illustrations », n'en sont pas moins susceptibles de donner lieu à des réflexions d'une application plus étendue qu'il ne pourrait le sembler au premier abord.

Il n'y a plus guère dans le monde occidental, comme organisations initiatiques pouvant revendiquer une filiation traditionnelle authentique (condition en dehors de laquelle, rappelons-le encore une fois, il ne saurait être question que de « pseudo-initiation »), que le Compagnonnage et la Maçonnerie, c'est-à-dire des formes initiatiques basées essentiellement sur l'exercice d'un métier, à l'origine tout au moins, et, par conséquent, caractérisées par des méthodes particulières, symboliques et rituelles, en relation directe avec ce métier lui-même[87]. Seulement, il y a ici une distinction à faire : dans le Compagnonnage, la liaison originelle avec le métier s'est toujours maintenue, tandis que, dans la Maçonnerie, elle a disparu en fait ; de là, dans ce dernier cas, le danger d'une méconnaissance plus complète de la nécessité de certaines conditions, pourtant inhérentes à la forme initiatique même dont il s'agit. En effet, dans l'autre cas, il est évident que tout au moins les conditions voulues pour que le métier puisse être exercé effectivement, et même pour qu'il le soit d'une façon aussi adéquate que possible, ne pourront jamais être perdues de vue, même si l'on n'y envisage rien de plus que cela, c'est-à-dire si l'on ne prend en considération que leur raison extérieure et si l'on oublie leur raison plus profonde et proprement initiatique. Au contraire, là où cette raison profonde n'est pas moins oubliée et où la raison extérieure elle-même n'existe plus, il est assez naturel en somme (ce qui, bien entendu, ne veut point dire légitime) qu'on en arrive à penser que le maintien de semblables conditions ne s'impose en aucune façon, et à ne les regarder que comme des restrictions gênantes, voire même injustes (c'est là une considération dont on abuse beaucoup à notre époque, conséquence de l'« égalitarisme » destructeur de la notion de l'«

[87] Nous avons exposé les principes sur lesquels reposent les rapports de l'initiation et du métier dans *Le Règne de la Quantité et des Signes des Temps*, ch. VIII.

élite »), apportées à un recrutement que la manie du « prosélytisme » et la superstition démocratique du « grand nombre », traits bien caractéristiques de l'esprit occidental moderne, voudraient faire aussi large que possible, ce qui est bien, comme nous l'avons déjà dit, une des causes les plus certaines et les plus irrémédiables de dégénérescence pour une organisation initiatique.

Au fond, ce qu'on oublie en pareil cas, c'est tout simplement ceci : si le rituel initiatique prend pour « support » le métier, de telle sorte qu'il en est pour ainsi dire dérivé par une transposition appropriée (et sans doute faudrait-il, à l'origine, envisager plutôt les choses en sens inverse, car le métier, au point de vue traditionnel, ne représente véritablement qu'une application contingente des principes auxquels l'initiation se rapporte directement), l'accomplissement de ce rituel, pour être réellement et pleinement valable, exigera des conditions parmi lesquelles se retrouveront celles de l'exercice même du métier, la même transposition s'y appliquant également et cela en vertu des correspondances qui existent entre les différentes modalités de l'être ; et, par là, il apparaît clairement que, comme nous l'avons indiqué plus haut, quiconque est qualifié pour l'initiation, d'une façon générale, ne l'est pas par là même indifféremment pour toute forme initiatique quelle qu'elle soit. Nous devons ajouter que la méconnaissance de ce point fondamental, entraînant la réduction toute profane des qualifications à de simples règles corporatives, apparaît, du moins en ce qui concerne la Maçonnerie, comme liée assez étroitement à une méprise sur le vrai sens du mot « opératif », méprise sur laquelle nous aurons à nous expliquer par la suite avec les développements voulus, car elle donne lieu à des considérations d'une portée initiatique tout à fait générale.

Ainsi, si l'initiation maçonnique exclut notamment les femmes (ce qui, nous l'avons déjà dit, ne signifie nullement que celles-ci soient inaptes à toute initiation), et aussi les hommes qui sont affectés de certaines infirmités, ce n'est point tout simplement parce que, anciennement, ceux qui y étaient admis devaient être

capables de transporter des fardeaux ou de monter sur des échafaudages, comme certains l'assurent avec une déconcertante naïveté ; c'est que, pour ceux qui sont ainsi exclus, l'initiation maçonnique comme telle ne saurait être valable, si bien que les effets en seraient nuls par défaut de qualification. On peut dire d'abord, à cet égard, que la connexion avec le métier, si elle a cessé d'exister quant à l'exercice extérieur de celui-ci, n'en subsiste pas moins d'une façon plus essentielle, en tant qu'elle demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation ; si elle venait à en être éliminée, ce ne serait plus l'initiation maçonnique, mais quelque autre chose toute différente ; et, comme il serait d'ailleurs impossible de substituer légitimement une autre filiation traditionnelle à celle qui existe en fait, il n'y aurait même plus alors réellement aucune initiation. C'est pourquoi, là où il reste encore tout au moins, à défaut d'une compréhension plus effective, une certaine conscience plus ou moins obscure de la valeur propre des formes rituéliques, on persiste à considérer les conditions dont nous parlons ici comme faisant partie intégrante des *landmarks* (le terme anglais, dans cette acception « technique », n'a pas d'équivalent exact en français), qui ne peuvent être modifiés en aucune circonstance, et dont la suppression ou la négligence risquerait d'entraîner une véritable nullité initiatique[88].

Maintenant, il y a encore quelque chose de plus : si l'on examine de près la liste des défauts corporels qui sont considérés comme des empêchements à l'initiation, on constatera qu'il en est parmi eux qui ne semblent pas très graves extérieurement, et qui, en tout cas, ne sont pas tels qu'ils puissent s'opposer à ce qu'un homme exerce le métier de constructeur[89]. C'est donc qu'il n'y a là encore qu'une explication partielle, bien qu'exacte dans toute la mesure où elle est applicable, et que, en outre des conditions requises par le métier, l'initiation en exige d'autres qui

[88] Ces *landmarks* sont regardés comme existant *from time immemorial*, c'est-à-dire qu'il est impossible de leur assigner aucune origine historique définie.

[89] Ainsi, pour donner un exemple précis en ce genre, on ne voit pas en quoi un bègue pourrait être gêné dans l'exercice de ce métier par son infirmité.

n'ont plus rien à voir avec celui-ci, mais qui sont uniquement en rapport avec les modalités du travail rituélique, envisagé d'ailleurs non pas seulement dans sa « matérialité », si l'on peut dire, mais surtout comme devant produire des résultats effectifs pour l'être qui l'accomplit. Ceci apparaîtra d'autant plus nettement que, parmi les diverses formulations des *landmarks* (car, bien que non écrits en principe, ils ont cependant été souvent l'objet d'énumérations plus ou moins détaillées), on se reportera aux plus anciennes, c'est-à-dire à une époque où les choses dont il s'agit étaient encore connues, et même, pour quelques-uns tout au moins, connues d'une façon qui n'était pas simplement théorique ou « spéculative », mais réellement « opérative », dans le vrai sens auquel nous faisions allusion plus haut. En faisant cet examen, on pourra même s'apercevoir d'une chose qui, assurément, semblerait aujourd'hui tout à fait extraordinaire à certains s'ils étaient capables de s'en rendre compte : c'est que les empêchements à l'initiation, dans la Maçonnerie, coïncident presque entièrement avec ce que sont, dans l'Église catholique, les empêchements à l'ordination[90].

Ce dernier point est encore de ceux qui, pour être bien compris, appellent quelque commentaire, car on pourrait, à première vue, être tenté de supposer qu'il y a là une certaine confusion entre des choses d'ordre différent, d'autant plus que nous avons souvent insisté sur la distinction essentielle qui existe entre les deux domaines initiatique et religieux, et qui, par conséquent, doit se retrouver aussi entre les rites qui se rapportent respectivement à l'un et à l'autre. Cependant, il n'est pas besoin de réfléchir bien longuement pour comprendre qu'il doit y avoir des lois générales conditionnant l'accomplissement des rites, de quelque ordre qu'ils soient, puisqu'il s'agit toujours, en somme, de la mise en œuvre de certaines influences spirituelles, quoique le but en soit naturellement différent suivant les cas.

[90] Il en est ainsi, en particulier, pour ce qu'on appelait au XVIIIe siècle la « règle de la lettre B », c'est-à-dire pour les empêchements qui sont constitués, de part et d'autre également, par une série d'infirmités et de défauts corporels dont les noms en français, par une coïncidence assez curieuse, commencent tous par cette même lettre B.

D'un autre côté, on pourrait aussi objecter que, dans le cas de l'ordination, il s'agit proprement de l'aptitude à remplir certaines fonctions[91], tandis que, pour ce qui est de l'initiation, les qualifications requises pour la recevoir sont distinctes de celles qui peuvent être nécessaires pour exercer en outre une fonction dans une organisation initiatique (fonction concernant principalement la transmission de l'influence spirituelle) ; et il est exact que ce n'est pas à ce point de vue des fonctions qu'il faut se placer pour que la similitude soit véritablement applicable. Ce qu'il faut considérer, c'est que, dans une organisation religieuse du type de celle du Catholicisme, le prêtre seul accomplit activement les rites, alors que les laïques n'y participent qu'en mode « réceptif » ; par contre, l'activité dans l'ordre rituélique constitue toujours, et sans aucune exception, un élément essentiel de toute méthode initiatique, de telle sorte que cette méthode implique nécessairement la possibilité d'exercer une telle activité. C'est donc, en définitive, cet accomplissement actif des rites qui exige, en dehors de la qualification proprement intellectuelle, certaines qualifications secondaires, variables en partie suivant le caractère spécial que revêtent ces rites dans telle ou telle forme initiatique, mais parmi lesquelles l'absence de certains défauts corporels joue toujours un rôle important, soit en tant que ces défauts font directement obstacle à l'accomplissement des rites, soit en tant qu'ils sont le signe extérieur de défauts correspondants dans les éléments subtils de l'être. C'est là surtout la conclusion que nous voulions arriver à dégager de toutes ces considérations ; et, au fond, ce qui paraît ici se rapporter plus spécialement à un cas particulier, celui de l'initiation maçonnique, n'a été pour nous que le moyen le plus commode d'exposer ces choses, qu'il nous reste encore à rendre plus précises à l'aide de quelques exemples déterminés d'empêchements dus à des défauts corporels ou à des défauts psychiques manifestés sensiblement par ceux-ci.

Si nous considérons les infirmités ou les simples défauts corporels en tant que signes extérieurs de certaines imperfections

d'ordre psychique, il conviendra de faire une distinction entre les défauts que l'être présente dès sa naissance, ou qui se développent naturellement chez lui, au cours de son existence, comme des conséquences d'une certaine prédisposition, et ceux qui sont simplement le résultat de quelque accident. Il est évident, en effet, que les premiers traduisent quelque chose qui peut être regardé comme plus strictement inhérent à la nature même de l'être, et qui, par conséquent, est plus grave au point de vue où nous nous plaçons, bien que d'ailleurs, rien ne pouvant arriver à un être qui ne corresponde réellement à quelque élément plus ou moins essentiel de sa nature, les infirmités d'origine apparemment accidentelle elles-mêmes ne puissent pas être regardées comme entièrement indifférentes à cet égard. D'un autre côté, si l'on considère ces mêmes défauts comme obstacles directs à l'accomplissement des rites ou à leur action effective sur l'être, la distinction que nous venons d'indiquer n'a plus à intervenir ; mais il doit être bien entendu que certains défauts qui ne constituent pas de tels obstacles n'en sont pas moins, pour la première raison, des empêchements à l'initiation, et même parfois des empêchements d'un caractère plus absolu, car ils expriment une « déficience » intérieure rendant l'être impropre à toute initiation, tandis qu'il peut y avoir des infirmités faisant seulement obstacle à l'efficacité des méthodes « techniques » particulières à telle ou telle forme initiatique.

Certains pourront s'étonner que nous disions que les infirmités accidentelles ont aussi une correspondance dans la nature même de l'être qui en est atteint ; ce n'est pourtant là, en somme, qu'une conséquence directe de ce que sont réellement les rapports de l'être avec l'ambiance dans laquelle il se manifeste : toutes les relations entre les êtres manifestés dans un même monde, ou, ce qui revient au même, toutes leurs actions et réactions réciproques, ne peuvent être réelles que si elles sont l'expression de quelque chose qui appartient à la nature de chacun

[91] Ce cas est d'ailleurs, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, le seul où des qualifications particulières puissent être exigées dans une organisation traditionnelle d'ordre exotérique.

de ces êtres. En d'autres termes, tout ce qu'un être subit, aussi bien que tout ce qu'il fait, constituant une « modification » de lui-même, doit nécessairement correspondre à quelqu'une des possibilités qui sont dans sa nature, de telle sorte qu'il ne peut rien y avoir qui soit purement accidentel, si l'on entend ce mot au sens d'« extrinsèque » comme on le fait communément. Toute la différence n'est donc ici qu'une différence de degré : il y a des modifications qui représentent quelque chose de plus important ou de plus profond que d'autres ; il y a donc, en quelque sorte, des valeurs hiérarchiques à observer sous ce rapport parmi les diverses possibilités du domaine individuel ; mais, à rigoureusement parler, rien n'est indifférent ou dépourvu de signification, parce que, au fond, un être ne peut recevoir du dehors que de simples « occasions » pour la réalisation, en mode manifesté, des virtualités qu'il porte tout d'abord en lui-même.

Il peut aussi sembler étrange, à ceux qui s'en tiennent aux apparences, que certaines infirmités peu graves au point de vue extérieur aient été toujours et partout considérées comme un empêchement à l'initiation ; un cas typique de ce genre est celui du bégaiement. En réalité, il suffit de réfléchir tant soit peu pour se rendre compte que, dans ce cas, on trouve précisément à la fois l'une et l'autre des deux raisons que nous avons mentionnées ; et en effet, tout d'abord, il y a le fait que la « technique » rituelle comporte presque toujours la prononciation de certaines formules verbales, prononciation qui doit naturellement être avant tout correcte pour être valable, ce que le bégaiement ne permet pas à ceux qui en sont affligés. D'autre part, il y a dans une semblable infirmité le signe manifeste d'une certaine « dérythmie » de l'être, s'il est permis d'employer ce mot ; et d'ailleurs les deux choses sont ici étroitement liées, car l'emploi même des formules auxquelles nous venons de faire allusion n'est proprement qu'une des applications de la « science du rythme » à la méthode initiatique, de sorte que l'incapacité à les prononcer correctement dépend en définitive de la « dérythmie » interne de l'être.

Cette « dérythmie » n'est elle-même qu'un cas particulier de dysharmonie ou de déséquilibre dans la constitution de l'indivi-

du ; et l'on peut dire, d'une façon générale, que toutes les anomalies corporelles qui sont des marques d'un déséquilibre plus ou moins accentué, si elles ne sont pas forcément toujours des empêchements absolus (car il y a évidemment là bien des degrés à observer), sont tout au moins des indices défavorables chez un candidat à l'initiation. Il peut d'ailleurs se faire que de telles anomalies, qui ne sont pas proprement des infirmités, ne soient pas de nature à s'opposer à l'accomplissement du travail rituélique, mais que cependant, si elles atteignent un degré de gravité indiquant un déséquilibre profond et irrémédiable, elles suffisent à elles seules à disqualifier le candidat, conformément à ce que nous avons déjà expliqué plus haut. Telles sont, par exemple, des dissymétries notables du visage ou des membres ; mais, bien entendu, s'il ne s'agissait que de très légères dissymétries, elles ne pourraient même pas être considérées véritablement comme une anomalie, car, en fait, il n'y a sans doute personne qui présente en tout point une exacte symétrie corporelle. Ceci peut d'ailleurs s'interpréter comme signifiant que, dans l'état actuel de l'humanité tout au moins, aucun individu n'est parfaitement équilibré sous tous les rapports ; et, effectivement, la réalisation du parfait équilibre de l'individualité, impliquant la complète neutralisation de toutes les tendances opposées qui agissent en elle, donc la fixation en son centre même, seul point où ces oppositions cessent de se manifester, équivaut par là même, purement et simplement, à la restauration de l'« état primordial ». On voit donc qu'il ne faut rien exagérer, et que, s'il y a des individus qui sont qualifiés pour l'initiation, ils le sont malgré un certain état de déséquilibre relatif qui est inévitable, mais que précisément l'initiation pourra et devra atténuer si elle produit un résultat effectif, et même faire disparaître si elle arrive à être poussée jusqu'au degré qui correspond à la perfection des possibilités indivi-

duelles, c'est-à-dire, comme nous l'expliquerons encore plus loin, jusqu'au terme des « petits mystères »[92].

Nous devons encore faire remarquer qu'il est certains défauts qui, sans être tels qu'ils s'opposent à une initiation virtuelle, peuvent l'empêcher de devenir effective ; il va de soi, d'ailleurs, que c'est ici surtout qu'il y aura lieu de tenir compte des différences de méthodes qui existent entre les diverses formes initiatiques ; mais, dans tous les cas, il y aura des conditions de cette sorte à considérer dès lors qu'on entendra passer du « spéculatif » à l'« opératif ». Un des cas les plus généraux, dans cet ordre, sera notamment celui des défauts qui, comme certaines déviations de la colonne vertébrale, nuisent à la circulation normale des courants subtils dans l'organisme ; il est à peine besoin, en effet, de rappeler le rôle important que jouent ces courants dans la plupart des processus de réalisation, à partir de leur début même, et tant que les possibilités individuelles ne sont pas dépassées. Il convient d'ajouter, pour éviter tonte méprise à cet égard, que, si la mise en action de ces courants est accomplie consciemment dans certaines méthodes[93], il en est d'autres où il n'en est pas ainsi, mais où cependant une telle action n'en existe pas moins effectivement et n'en est même pas moins importante en réalité ; l'examen approfondi de certaines particularités rituéliques, de certains « signes de reconnaissance » par exemple (qui sont en même temps tout autre chose quand on les comprend vraiment), pourrait fournir là-dessus des indications très nettes, bien qu'assurément inattendues pour qui n'est pas habitué à considérer les choses à ce point de vue qui est proprement celui de la « technique » initiatique.

Comme il faut nous borner, nous nous contenterons de ces quelques exemples, peu nombreux sans doute, mais choisis à

---

[92] Nous avons signalé ailleurs, à propos des descriptions de l'Antéchrist, et précisément en ce qui concerne les dissymétries corporelles, que certaines disqualifications initiatiques de ce genre peuvent constituer au contraire des qualifications à l'égard de la « contre-initiation » (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIX).

[93] En particulier dans les méthodes « tantriques » auxquelles nous avons déjà fait allusion dans une note précédente.

dessein parmi ceux qui correspondent aux cas les plus caractéristiques et les plus instructifs, de façon à faire comprendre le mieux possible ce dont il s'agit véritablement ; il serait en somme peu utile, sinon tout à fait fastidieux, de les multiplier indéfiniment. Si nous avons tant insisté sur le côté corporel des qualifications initiatiques, c'est qu'il est certainement celui qui risque d'apparaître le moins clairement aux yeux de beaucoup, celui que nos contemporains sont généralement le plus disposes à méconnaître, donc celui sur lequel il y a d'autant plus lieu d'attirer spécialement leur attention. C'est aussi qu'il y avait là une occasion de montrer encore, avec toute la netteté voulue, combien ce qui concerne l'initiation est loin des simples théories plus on moins vagues que voudraient y voir tant de gens qui, par un effet trop commun de la confusion moderne, ont la prétention de parler de choses dont ils n'ont pas la moindre connaissance réelle, mais qu'ils n'en croient que plus facilement pouvoir « reconstruire » au gré de leur imagination ; et, enfin, il est particulièrement facile de se rendre compte, par des considérations « techniques » de cette sorte, que l'initiation est chose totalement différente du mysticisme et ne saurait véritablement avoir le moindre rapport avec lui.

“Opératif” et “spéculatif”

Lorsque nous avons traité la question des qualifications initiatiques, nous avons fait allusion à une certaine méprise très répandue sur le sens du mot « opératif », et aussi, par suite, sur celui du mot « spéculatif » qui en est en quelque sorte l’opposé ; et, comme nous le disions alors, il nous paraît qu’il y a lieu d’insister plus spécialement sur ce sujet, parce qu’il y a un étroit rapport entre cette méprise et la méconnaissance générale de ce que doit être réellement l’initiation. Historiquement, si l’on peut dire, la question se pose d’une façon plus particulière à propos de la Maçonnerie, puisque c’est là que les termes dont il s’agit sont employés habituellement ; mais il n’est pas difficile de comprendre qu’elle a au fond une portée beaucoup plus étendue, et qu’il y a même là quelque chose qui, suivant des modalités diverses, est susceptible de s’appliquer à toutes les formes initiatiques ; c’est ce qui en fait toute l’importance au point de vue où nous nous plaçons.

Le point de départ de l’erreur que nous signalons consiste en ceci : du fait que la forme de l’initiation maçonnique est liée à un métier, ce qui d’ailleurs, comme nous l’avons indiqué, est fort loin d’être un cas exceptionnel, et que ses symboles et ses rites, en un mot ses méthodes propres, dans tout ce qu’elles ont de « spécifique », prennent essentiellement leur appui dans le métier de constructeur, on en est arrivé à confondre « opératif » avec « corporatif », s’arrêtant ainsi à l’aspect le plus extérieur et le plus superficiel des choses, ainsi qu’il est naturel pour qui n’a aucune idée ni même aucun soupçon de la « réalisation » initiatique. L’opinion la plus répandue pourrait donc se formuler ainsi : les Maçons « opératifs » étaient exclusivement des hommes de métier ; peu à peu, ils « acceptèrent » parmi eux, à titre honorifique

en quelque sorte, des personnes étrangères à l'art de bâtir[94] ; mais, finalement, il arriva que ce second élément devint prédominant, et c'est de là que résulta la transformation de la Maçonnerie « opérative » en Maçonnerie « spéculative », n'ayant plus avec le métier qu'un rapport fictif ou « idéal ». Cette Maçonnerie « spéculative » date, comme on le sait, du début du XVIIIe siècle ; mais certains, constatant la présence de membres non ouvriers dans l'ancienne Maçonnerie « opérative », croient pouvoir en conclure que ceux-là étaient déjà des Maçons « spéculatifs ». Dans tous les cas, on semble penser, d'une façon à peu près unanime, que le changement qui donna naissance à la Maçonnerie « spéculative » marque une supériorité par rapport à ce dont celle-ci est dérivée, comme si elle représentait un « progrès » dans le sens « intellectuel » et répondait à une conception d'un niveau plus élevé ; et on ne se fait pas faute, à cet égard, d'opposer les « spéculations » de la « pensée » aux occupations de métier, comme si c'était là ce dont il s'agit quand on a affaire à des choses qui relèvent, non pas de l'ordre des activités profanes, mais du domaine initiatique.

En fait, il n'y avait anciennement d'autre distinction que celle des Maçons « libres », qui étaient les hommes de métier, s'appelant ainsi à cause des franchises qui avaient été accordées par les souverains à leurs corporations, et sans doute aussi (nous devrions peut-être même dire avant tout) parce que la condition d'homme libre de naissance était une des qualifications requises pour être admis à l'initiation[95], et des Maçons « acceptés », qui, eux, n'étaient pas des professionnels, et parmi lesquels une place

[94] En fait, ces personnes devaient cependant avoir tout au moins quelque lien indirect avec cet art, ne fût-ce qu'à titre de « protecteurs » (ou *patrons* au sens anglais de ce mot) : c'est d'une façon analogue que, plus tard, les imprimeurs (dont le rituel était constitué, dans sa partie principale, par la « légende » de Faust) « acceptèrent » tous ceux qui avaient quelque rapport avec l'art du livre, c'est-à-dire non seulement les libraires, mais aussi les auteurs eux-mêmes.

[95] On ne peut, sans détourner complètement les mots de leur sens légitime, donner une autre interprétation à l'expression « né libre » (*free-born*) appliquée au candidat à l'initiation, et qui n'a assurément rien à voir avec l'affranchissement de soi-disant « préjugés » quelconques !

à part était faite aux ecclésiastiques, qui étaient initiés dans des Loges spéciales[96] pour pouvoir remplir la fonction de « chapelain » dans les Loges ordinaires ; mais les uns et les autres étaient également, bien qu'à des titres différents, des membres d'une seule et même organisation, qui était la Maçonnerie « opérative » ; et comment aurait-il pu en être autrement, alors qu'aucune Loge n'aurait pu fonctionner normalement sans être pourvue d'un « chapelain », donc sans compter tout au moins un Maçon « accepté » parmi ses membres[97] ? Il est exact, par ailleurs, que c'est parmi les Maçons « acceptés » et par leur action que s'est formée la Maçonnerie « spéculative »[98] ; et ceci peut en somme s'expliquer assez simplement par le fait que, n'étant pas rattachés directement au métier, et n'ayant pas, par là même, une base aussi solide pour le travail initiatique sous la forme dont il s'agit, ils pouvaient, plus facilement ou plus complètement que d'autres, perdre de vue une partie de ce que comporte l'initiation, et nous dirons même la partie la plus importante, puisque c'est celle qui concerne proprement la « réalisation »[99]. Encore faut-il ajouter qu'ils étaient peut-être aussi, par leur situation sociale et leurs relations extérieures, plus accessibles à certaines influences du monde profane, politiques, philosophiques ou autres, agissant également dans le même sens, en les « distrayant », dans l'acception propre du mot, du travail initiatique, si même

---

[96] Ces Loges étaient dites *Lodges of Jakin*, et le « chapelain » lui-même était appelé *Brother Jakin* dans l'ancienne Maçonnerie « opérative ».

[97] En réalité, nous devrions même dire qu'elle en comptait obligatoirement deux, l'autre étant un médecin.

[98] Ces Maçons n'avaient d'ailleurs pas reçu la totalité des grades « opératifs », et c'est par là que s'explique l'existence, au début de la Maçonnerie « moderne », de certaines lacunes qu'il fallut combler par la suite, ce qui ne put se faire que par l'intervention des survivants de la Maçonnerie « ancienne », beaucoup plus nombreux encore au XVIIIe siècle que ne le croient généralement les historiens.

[99] Nous avons déjà marqué cette différence précédemment, à propos de l'état actuel du Compagnonnage et de la Maçonnerie ; les Compagnons appellent volontiers les Maçons « leurs Frères spéculatifs », et, en même temps que cette expression implique la reconnaissance d'une communauté d'origine, il y entre aussi parfois une certaine nuance de dédain qui, à vrai dire, n'est pas entièrement injustifiée, ainsi qu'on pourra le comprendre par les considérations que nous exposons ici.

elles n'allaient pas jusqu'à les amener à commettre de fâcheuses confusions entre les deux domaines, ainsi que cela ne s'est vu que trop souvent par la suite.

C'est ici que, tout en étant parti de considérations historiques pour la commodité de notre exposé, nous touchons au fond même de la question : le passage de l'« opératif » au « spéculatif », bien loin de constituer un « progrès » comme le voudraient les modernes qui n'en comprennent pas la signification, est exactement tout le contraire au point de vue initiatique ; il implique, non pas forcément une déviation à proprement parler, mais du moins une dégénérescence au sens d'un amoindrissement ; et, comme nous venons de le dire, cet amoindrissement consiste dans la négligence et l'oubli de tout ce qui est « réalisation », car c'est là ce qui est véritablement « opératif », pour ne plus laisser subsister qu'une vue purement théorique de l'initiation. Il ne faut pas oublier, en effet, que « spéculation » et « théorie » sont synonymes ; et il est bien entendu que le mot « théorie » ne doit pas être pris ici dans son sens originel de « contemplation », mais uniquement dans celui qu'il a toujours dans le langage actuel, et que le mot « spéculation » exprime sans doute plus nettement, puisqu'il donne, par sa dérivation même, l'idée de quelque chose qui n'est qu'un « reflet », comme l'image vue dans un miroir[100], c'est-à-dire une connaissance indirecte, par opposition à la connaissance effective qui est la conséquence immédiate de la « réalisation », ou qui plutôt ne fait qu'un avec celle-ci. D'un autre côté, le mot « opératif » ne doit pas être considéré exactement comme un équivalent de « pratique », en tant que ce dernier terme se rapporte toujours à l'« action » (ce qui est d'ailleurs strictement conforme à son étymologie), de sorte qu'il ne saurait être employé ici sans équivoque ni impropriété[101] ; en réalité, il s'agit de cet « accomplissement » de l'être qu'est la « réalisation » initiatique, avec tout l'ensemble des moyens de divers ordres qui peuvent être employés en vue de cette fin ; et il n'est pas sans in-

[100] Le mot *speculum*, en latin, signifie en effet « miroir ».

[101] Il y a là, en somme, toute la différence qui existe en grec entre les sens respectifs des deux mots *praxis* et *poêsis*.

térêt de remarquer qu'un mot de même origine, celui d'« œuvre », est aussi usité précisément en ce sens dans la terminologie alchimique.

Il est dès lors facile de se rendre compte de ce qui reste dans le cas d'une initiation qui n'est plus que « spéculative » : la transmission initiatique subsiste bien toujours, puisque la « chaîne » traditionnelle n'a pas été interrompue ; mais, au lieu de la possibilité d'une initiation effective toutes les fois que quelque défaut individuel ne vient pas y faire obstacle, on n'a plus qu'une initiation virtuelle, et condamnée à demeurer telle par la force même des choses, puisque la limitation « spéculative » signifie proprement que ce stade ne peut plus être dépassé, tout ce qui va plus loin étant de l'ordre « opératif » par définition même. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les rites n'aient plus d'effet en pareil cas, car ils demeurent toujours, et même si ceux qui les accomplissent n'en sont plus conscients, le véhicule de l'influence spirituelle ; mais cet effet est pour ainsi dire « différé » quant à son développement « en acte », et il n'est que comme un germe auquel manquent les conditions nécessaires à son éclosion, ces conditions résidant dans le travail « opératif » par lequel seul l'initiation peut être rendue effective.

À ce propos, nous devons encore insister sur le fait qu'une telle dégénérescence d'une organisation initiatique ne change pourtant rien à sa nature essentielle, et que même la continuité de la transmission suffit pour que, si des circonstances plus favorables se présentaient, une restauration soit toujours possible, cette restauration devant alors nécessairement être conçue comme un retour à l'état « opératif ». Seulement, il est évident que plus une organisation est ainsi amoindrie, plus il y a de possibilités de déviations au moins partielles, qui d'ailleurs peuvent naturellement se produire dans bien des sens différents ; et ces déviations, tout en n'ayant qu'un caractère accidentel, rendent une restauration de plus en plus difficile en fait, bien que, malgré tout, elle demeure encore possible en principe. Quoi qu'il en soit, une organisation initiatique possédant une filiation authentique et légitime, quel que soit l'état plus ou moins dégénéré auquel

elle se trouve réduite présentement, ne saurait assurément jamais être confondue avec une pseudo-initiation quelconque, qui n'est en somme qu'un pur néant, ni avec la contre-initiation, qui, elle, est bien quelque chose, mais quelque chose d'absolument négatif, allant directement à l'encontre du but que se propose essentiellement toute véritable initiation[102].

D'autre part, l'infériorité du point de vue « spéculatif », telle que nous venons de l'expliquer, montre encore, comme par surcroît, que la « pensée », cultivée pour elle-même, ne saurait en aucun cas être le fait d'une organisation initiatique comme telle ; celle-ci n'est point un groupement où l'on doive « philosopher » ou se livrer à des discussions « académiques », non plus qu'à tout autre genre d'occupation profane[103]. La « spéculation » philosophique, quand elle s'introduit ici, est déjà une véritable déviation, tandis que la « spéculation » portant sur le domaine initiatique, si elle est réduite à elle-même au lieu de n'être, comme elle le devrait normalement, qu'une simple préparation au travail « opératif », constitue seulement cet amoindrissement dont nous avons parlé précédemment. Il y a encore là une distinction importante, mais que nous croyons suffisamment claire pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage ; en somme, on peut dire qu'il y a déviation, plus ou moins grave suivant les cas, toutes les fois qu'il y a confusion entre le point de vue initiatique et le point de vue profane. Ceci ne doit pas être perdu de vue lorsqu'on veut apprécier le degré de dégénérescence auquel une organisation initiatique peut être parvenue ; mais, en dehors de

---

[102] Nous avons eu, à diverses reprises, l'occasion de constater que de telles précisions n'étaient nullement superflues ; aussi devons-nous protester formellement contre toute interprétation tendant, par une confusion volontaire ou involontaire, à appliquer à une organisation initiatique quelle qu'elle soit ce qui, dans nos écrits, se rapporte en réalité soit à la pseudo-initiation, soit à la contre-initiation.

[103] Nous n'avons jamais pu comprendre ce que voulait dire au juste l'expression de « sociétés de pensée », inventée par certains pour désigner une catégorie de groupements qui paraît assez mal définie ; mais ce qu'il y a de sûr, c'est que, même s'il existe réellement quelque chose à quoi cette dénomination puisse convenir, cela ne saurait en tout cas avoir le moindre rapport avec quelque organisation initiatique que ce soit.

toute déviation, on peut toujours, d'une façon très exacte, appliquer les termes « opératif » et « spéculatif », à l'égard d'une forme initiatique quelle qu'elle soit, et même si elle ne prend pas un métier comme « support », en les faisant correspondre respectivement à l'initiation effective et à l'initiation virtuelle.

Les fleurs symboliques[104]

L'usage des fleurs dans le symbolisme est, comme on le sait, très répandu et se retrouve dans la plupart des traditions ; il est aussi très complexe, et notre intention ne peut être ici que d'en indiquer quelques-unes des significations les plus générales. Il est évident en effet que, suivant que telle ou telle fleur est prise comme symbole, le sens doit varier, tout au moins dans ses modalités secondaires, et aussi que, comme il arrive généralement dans le symbolisme, chaque fleur peut avoir elle-même une pluralité de significations, d'ailleurs reliées entre elles par certaines correspondances.

Un des sens principaux est celui qui se rapporte au principe féminin ou passif de la manifestation, c'est-à-dire à *Prakriti*, la substance universelle ; et, à cet égard, la fleur équivaut à un certain nombre d'autres symboles, parmi lesquels un des plus importants est la coupe. Comme celle-ci, en effet, la fleur évoque par sa forme même l'idée d'un « réceptacle », ce qu'est *Prakriti* pour les influences émanées de *Purusha*, et l'on parle aussi couramment du « calice » d'une fleur. D'autre part, l'épanouissement de cette même fleur représente en même temps le développement de la manifestation elle-même, considérée comme production de *Prakriti* ; et ce double sens est particulièrement net dans un cas comme celui du lotus, qui est en Orient la fleur symbolique par excellence, et qui a pour caractère spécial de s'épanouir à la surface des eaux, laquelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente toujours le domaine d'un certain état de manifestation, ou le plan de réflexion du « Rayon céleste » qui exprime l'influence de *Purusha* s'exerçant sur ce domaine pour

[104] Publié dans *É. T.*, avril 1936.

réaliser les possibilités qui y sont contenues potentiellement, enveloppées dans l'indifférenciation primordiale de *Prakriti*[105].

Le rapprochement que nous venons d'indiquer avec la coupe doit naturellement faire penser au symbolisme du Graal dans les traditions occidentales ; et il y a lieu de faire précisément, à ce sujet, une remarque qui est très digne d'intérêt. On sait que, parmi les divers autres objets que la légende associe au Graal, figure notamment une lance qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin, par laquelle fut ouverte au flanc du Christ la blessure d'où s'échappèrent le sang et l'eau que Joseph d'Arimathie recueillit dans la coupe de la Cène ; mais il n'en est pas moins vrai que cette lance ou quelqu'un de ses équivalents existait déjà, comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe, dans les traditions antérieures au christianisme[106]. La lance, lorsqu'elle est placée verticalement, est une des figures de l'« Axe du Monde », qui s'identifie au « Rayon céleste » dont nous parlions tout à l'heure ; et l'on peut rappeler aussi, à ce propos, les fréquentes assimilations du rayon solaire à des armes telles que la lance ou la flèche, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister davantage ici. D'un autre côté, dans certaines représentations, des gouttes de sang tombent de la lance elle-même dans la coupe ; or ces gouttes de sang ne sont ici autre chose, dans la signification principielle, que l'image des influences émanées de *Purusha*, ce qui évoque d'ailleurs le symbolisme védique du sacrifice de *Purusha* à l'origine de la manifestation[107] ; et ceci va nous ramener directement à la question du symbolisme floral, dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence par ces considérations.

Dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le boutoir

---

[105] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.

[106] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. V. On pourrait relater, entre les différents cas où la lance est employée comme symbole, de curieuses similitudes jusqu'en des points de détail : ainsi, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue la même vertu à la lance de la Passion.

d'un sanglier, qui joue ici le même rôle que la lance, son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; et l'on trouverait sans doute assez facilement d'autres exemples similaires. Or ceci se retrouve également dans le symbolisme chrétien : c'est ainsi que M. Charbonneau-Lassay a signalé « un fer à hosties, du XIIe siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIIIe siècle de la cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses[108] ». La rose est en Occident, avec le lis, un des équivalents les plus habituels de ce qu'est le lotus en Orient ; ici, il semble d'ailleurs que le symbolisme de la fleur soit rapporté uniquement à la production de la manifestation[109], et que *Prakriti* soit plutôt représentée par le sol même que le sang vivifie ; mais il est aussi des cas où il semble en être autrement. Dans le même article que nous venons de citer, M. Charbonneau-Lassay reproduit un dessin brodé sur un canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault, datant de la première moitié du XVIe siècle et conservé aujourd'hui au musée de Naples, où l'on voit la rose placée au pied d'une lance dressée verticalement et le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir des gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; du reste, il est évident que les deux significations ne s'opposent nullement, mais qu'elles se complètent bien plutôt, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient aussi et la font s'épanouir ; et il va sans dire que ce rôle symbolique du sang a, dans tous les cas, sa raison dans le rapport direct de celui-ci avec le

---

[107] On pourrait aussi, à certains égards, faire ici un rapprochement avec le symbolisme bien connu du pélican.

[108] *Reg*., janv. 1925. Signalons aussi, comme se rapportant à un symbolisme connexe, la figuration des cinq plaies du Christ par cinq roses, l'une placée au centre de la croix et les quatre autres entre ses branches, ensemble qui constitue également un des principaux symboles rosicruciens.

[109] Il doit être bien entendu, pour que cette interprétation ne puisse donner lieu à aucune objection, qu'il y a une relation très étroite entre « Création » et « Rédemption », qui ne sont en somme que deux aspects de l'opération du Verbe divin.

principe vital, transposé ici dans l'ordre cosmique. Cette pluie de sang équivaut aussi à la « rosée céleste » qui, suivant la doctrine kabbalistique, émane de l'« Arbre de Vie », autre figure de l'« Axe du Monde », et dont l'influence vivifiante est principalement rattachée aux idées de régénération et de résurrection, manifestement connexes de l'idée chrétienne de la Rédemption ; et cette même rosée joue également un rôle important dans le symbolisme alchimique et rosicrucien[110].

Lorsque la fleur est considérée comme représentant le développement de la manifestation, il y a aussi équivalence entre elle et d'autres symboles, parmi lesquels il faut noter tout spécialement celui de la roue, qui se rencontre à peu près partout, avec des nombres de rayons variables suivant les figurations, mais qui ont toujours par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Les types les plus habituels sont les roues à six et huit rayons ; la « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge occidental, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde et au Thibet. Or, la roue est toujours, avant tout, un symbole du Monde ; dans le langage symbolique de la tradition hindoue, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; et les allusions à la « roue cosmique » ne sont pas moins fréquentes dans la tradition extrême-orientale. Cela suffit à établir l'étroite parenté de ces figures avec les fleurs symboliques, dont l'épanouissement est d'ailleurs également un rayonnement autour du centre, car elles sont, elles aussi, des figures « centrées » ; et l'on sait que, dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la « montagne polaire ». Il y a d'ailleurs des correspondances manifestes, renforçant encore cette équivalence, entre le nombre des pétales de certaines de

[110] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III. La similitude qui existe entre le nom de la rosée (*ros*) et celui de la rose (*rosa*) ne peut d'ailleurs manquer d'être remarquée par ceux qui savent combien est fréquent l'emploi d'un certain symbolisme phonétique.

ces fleurs et celui des rayons de la roue : ainsi, le lis a six pétales, et le lotus, dans les représentations du type le plus commun, en a huit, de sorte qu'ils correspondent respectivement aux roues à six et huit rayons dont nous venons de parler[111]. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable ; nous ferons seulement remarquer à ce sujet que, d'une façon générale, les nombres cinq et six se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme » ; en outre, dans le symbolisme alchimique, la rose à cinq pétales, placée au centre de la croix qui représente le quaternaire des éléments, est aussi, comme nous l'avons déjà signalé dans une autre étude, le symbole de la « quintessence », qui joue d'ailleurs, relativement à la manifestation corporelle, un rôle analogue à celui de *Prakriti*[112]. Enfin, nous mentionnerons encore la parenté des fleurs à six pétales et de la roue à six rayons avec certains autres symboles non moins répandus, tels que celui du « chrisme », sur lesquels nous nous proposons de revenir en une autre occasion[113]. Pour cette fois, il nous suffira d'avoir montré les deux similitudes les plus importantes des symboles floraux, avec la coupe en tant qu'ils se rapportent à *Prakriti*, et avec la roue en tant qu'ils se rapportent à la manifestation cosmique, le rapport de ces deux significations étant d'ailleurs, en somme, un rapport de principe à conséquence, puisque *Prakriti* est la racine même de toute manifestation.

---

[111] Nous avons noté, comme exemple très net d'une telle équivalence au moyen âge, la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne. La roue se trouve d'ailleurs très souvent figurée sur les églises romanes, et la rosace gothique elle-même, que son nom assimile aux symboles floraux, semble bien en être dérivée, de sorte qu'elle se rattacherait ainsi, par une filiation ininterrompue, à l'antique « rouelle » celtique.

[112] *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

[113] M. Charbonneau-Lassay a signalé l'association de la rose elle-même avec le chrisme (*Reg*., numéro de mars 1926), dans une figure de ce genre qu'il a reproduite d'après une brique mérovingienne ; la rose centrale a six pétales qui sont orientés suivant les branches du chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons.

L'Énigme de Martines de Pasqually*

L'histoire des organisations initiatiques est souvent fort difficile à éclaircir, et cela se comprend facilement par la nature même de ce dont il s'agit, car il y a là trop d'éléments qui échappent nécessairement aux moyens d'investigation dont disposent les historiens ordinaires. Il n'y a même pas besoin, pour s'en rendre compte, de remonter à des époques très reculées ; il suffit de considérer le XVIIIe siècle, où l'on voit, coexistant encore avec les manifestations de l'esprit moderne dans ce qu'il a de plus profane et de plus anti-traditionnel, ce qui semble bien être les derniers vestiges de divers courants initiatiques ayant existé jadis dans le monde occidental, et au cours duquel apparaissent des personnages qui ne sont pas moins énigmatiques que les organisations auxquelles ils se rattachaient ou qu'ils ont inspirées. Un de ces personnages est Martines de Pasqually ; et, à propos des ouvrages publiés en ces dernières années sur lui et sur son Ordre des Élus Coens par MM. R. Le Forestier et P. Vulliaud, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer combien de points de sa biographie demeuraient obscurs en dépit de tous les documents mis au jour[114]. M. Gérard van Rijnberk vient encore de faire paraître sur ce sujet un autre livre[115], qui contient également une documentation intéressante et en grande partie in-

---

* Publié dans « *Études Traditionnelles* », mai à juillet 1936.

114 *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coens* (n° de décembre 1929) ; *À propos des « Rose-Croix lyonnais »* (n° de janvier 1930).

115 *Un thaumaturge au XVIIIe siècle : Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre* (Félix Alcan, Paris).

édite ; mais devons-nous dire que, malgré cela, ce livre pose peut-être encore plus de questions qu'il n'en résout[116] ?

L'auteur fait d'abord remarquer l'incertitude qui règne sur le nom même de Martines, et il énumère les multiples variantes qu'on trouve dans les écrits où il en est question ; il est vrai qu'il ne faut pas attacher à ces différences une importance excessive, car, au XVIIIe siècle, on ne respectait guère l'orthographe des noms propres ; mais il ajoute : « Quant à l'homme lui-même qui, mieux que tout autre, aurait dû connaître l'orthographe exacte de son propre nom ou de son pseudonyme de chef d'initiation, il a toujours signé : Don Martines de Pasqually (une seule fois : de Pascally de La Tour). Dans l'unique acte authentique que l'on connaît, l'acte de baptême de son fils, son nom est ainsi formulé : Jaques Delivon Joacin Latour de La Case, don Martinets de Pasqually. » Il est inexact que l'acte en question, qui a été publié par Papus[117], soit « l'unique acte authentique que l'on connaît », car deux autres, qui ont sans doute échappé à l'attention de M. von Rijnberk, ont été publiés ici même[118] : l'acte de mariage de Martines, et le « certificat de catholicité » qui lui fut délivré lors de son départ pour Saint-Domingue. Le premier porte : « Jaque Delyoron Joachin Latour De la Case Martines Depasqually, fils légitime de feu M. Delatour de la Case et de dame Suzanne Dumas de

[116] Signalons incidemment une petite erreur : M. van Rijnberk, en parlant de ses prédécesseurs, attribue à M. René Philipon les notices historiques signées « Un Chevalier de la Rose Croissante » et servant de préfaces aux éditions du *Traité de la Réintégration des Êtres* de Martines de Pasqually et des *Enseignements secrets de Martines de Pasqually* de Branz von Baader publiées dans la « Bibliothèque Rosicrucienne ». Étonné de cette affirmation, nous avons posé la question à M. Philipon lui-même ; celui-ci nous a répondu qu'il a seulement traduit l'opuscule de von Baader, et que, comme nous le pensions, les deux notices en question sont en réalité d'Albéric Thomas.

[117] *Martines de Pasqually*, pp. 10-11.

[118] *Le mariage de Martines de Pasqually* (n° de janvier 1930).

Rainau »[119] ; et le second porte simplement : « Jacques Pasqually de Latour » ; quant à la signature de Martines lui-même, elle est, sur le premier, « Don Martines Depasqually » et, sur le second, « Depasqually de la Tour ». Le fait que son père, dans l'acte de mariage, est nommé simplement « Delatour de la Case » (de même d'ailleurs que son fils dans l'acte de baptême, bien qu'une note marginale l'appelle « de Pasqually » sans doute parce que ce nom était plus connu), paraît venir à l'appui de ce qu'écrit ensuite M. van Rijnberk : « On serait tenté d'en déduire que son véritable nom était de La Case, ou de Las Cases, et que « Martines de Pasqually » n'a été qu'un hiéronyme. »

Seulement, ce nom de La Case ou de Las Cases qui peut être une forme francisée du nom espagnol de Las Casas, soulève encore d'autres questions ; et, tout d'abord, il faut remarquer que le second successeur de Martines comme « Grand Souverain » de l'Ordre des Élus Coens (le premier ayant été Caignet de Lestère) s'appelait Sébastien de Las Casas ; y avait-il quelque parenté entre lui et Martines ? La chose n'a rien d'impossible : il était de Saint-Domingue, et Martines s'était rendu dans cette île pour y recueillir un héritage, ce qui peut faire supposer qu'une partie de sa famille s'y était établie[120]. Mais il y a encore autre chose de beaucoup plus étrange : L.-Cl. de Saint-Martin, dans son *Crocodile*, met en scène un « Juif espagnol » nommé Éléazar, auquel il prête visiblement beaucoup de traits de son ancien maître Martines ; or voici en quels termes cet Éléazar explique les raisons pour lesquelles il avait été obligé de quitter l'Espagne et de

---

[119] On remarquera qu'il y a ici Delyoron, alors que l'acte de baptême porte Delivon (ou peut-être Delivron) ; ce nom étant intercalé entre deux prénoms, ne semble d'ailleurs pas être un nom de famille. D'autre part, il est à peine besoin de rappeler que la séparation des particules (qui ne constituent pas forcément un signe nobiliaire) était alors tout à fait facultative.

[120] Il est vrai qu'il y avait aussi à Saint-Domingue des parents de sa femme, de sorte qu'il se pourrait que l'héritage fût venu de ce côté ; cependant, la lettre publiée par Papus (*Martines de Pasqually*, p. 58), sans être parfaitement claire, est bien plutôt en faveur de l'autre hypothèse, car il n'apparaît pas que ses deux beaux-frères qui étaient à Saint-Domingue aient eu un intérêt quelconque dans la « donation » qui lui avait été faite.

se réfugier en France : « J'avois à Madrid un ami chrétien, appartenant à la famille de Las-Casas, à laquelle j'ai, quoiqu'indirectement, les plus grandes obligations. Après quelques prospérités dans le commerce, il fut soudainement ruiné de fond en comble par une banqueroute frauduleuse. Je vole à l'instant chez lui, pour prendre part à sa peine, et lui offrir le peu de ressources dont ma médiocre fortune me permettoit de disposer ; mais ces ressources étant trop légères pour le mettre au pair de ses affaires, je cédai à l'amitié que je lui portois, et me laissai entraîner à ce mouvement, jusqu'à faire usage de quelques moyens particuliers, qui m'aidèrent à découvrir bientôt la fraude de ses expoliateurs, et même l'endroit caché où ils avoient déposé les richesses qu'ils lui avoient enlevées. Par ces mêmes moyens, je lui procurai la facilité de recouvrer tous ses trésors, et de les faire revenir chez lui, sans que même ceux qui les lui avoient ravis puissent soupçonner qui que ce fût de les en avoir dépouillés à leur tour. J'eus tort, sans doute, de faire usage de ces moyens pour un pareil objet, puisqu'ils ne doivent s'appliquer qu'à l'administration des choses qui ne tiennent point aux richesses de ce monde ; aussi, j'en fus puni. Mon ami, instruit dans une foi timide et ombrageuse, soupçonna du sortilège dans ce que je venais de faire pour lui ; et son zèle pieux l'emportant sur sa reconnaissance, comme mon zèle officieux l'avoit emporté sur mon devoir, il me dénonça à son église, à la fois comme sorcier et comme juif. Sur le champ, les inquisiteurs en sont instruits ; je suis condamné au feu, avant même d'être arrêté, mais au moment où l'on se met en devoir de me poursuivre, je suis averti par cette même voie particulière du sort qui me menace ; et sans délai, je me réfugie dans votre patrie »[121].

Sans doute, il y a dans le *Crocodile* beaucoup de choses purement fantaisistes, où il serait bien difficile de voir des allusions précises à des événements et à des personnages réels, il n'en est pas moins fort invraisemblable que le nom de Las Casas se retrouve là par l'effet d'un simple hasard. C'est pourquoi nous

[121] *Le Crocodile*, chant 23.

avons cru intéressant de reproduire le passage entier, malgré sa longueur : quels rapports pouvait-il y avoir au juste entre le Juif Éléazar, qui ressemble tant à Martines par les « pouvoirs » et la doctrine qui lui sont attribués, et la famille de Las Casas, et quelle pouvait être la nature des « grandes obligations » qu'il avait à celle-ci ? Pour le moment, nous ne faisons que formuler ces questions, sans prétendre y apporter une réponse quelconque ; nous verrons si la suite nous permet d'en envisager une plus ou moins plausible[122].

Passons à d'autres points de la biographie de Martines, qui ne réservent pas moins de surprises : M. van Rijnberk dit qu'« on ignore complètement l'année et le lieu de sa naissance » ; mais il fait remarquer que Willermoz écrit au baron de Turkheim que Martines est mort « avancé en âge » ; et il ajoute : « Au moment où Willermoz écrivit cette phrase, il avait lui-même 91 ans ; comme les hommes ont la tendance générale d'évaluer l'âge des autres mortels selon une mesure qui s'accroît avec leurs propres années, on ne doit point douter que l'âge avancé attribué à Martines par le nonagénaire Willermoz ne devait guère atteindre moins de 70 ans. Comme Martines est mort en 1774, il doit être né tout au plus dans les dix premières années du XVIIIe siècle. » Aussi penche-t-il pour l'hypothèse de Gustave Bord, qui fait naître Martines vers 1710 ou 1715 ; mais, même en prenant la première date, cela le ferait mourir à 64 ans, ce qui, à vrai dire, n'est pas encore un âge « avancé » surtout par rapport à celui de Willermoz… Et puis, malheureusement, un des documents dont M. van Rijnberk ne paraît pas avoir eu connaissance donne à cette hypothèse un démenti formel : le « certificat de catholicité » a été délivré en 1772 à « Mr Jacques Pasqually de Latour, écuyer, né à Grenoble, âgé de 45 ans » ; il faudrait conclure de là qu'il est

[122] Encore un rapprochement bizarre : Saint-Martin représente Las Casas, l'ami du Juif Éléazar, comme ayant été spolié de ses trésors ; Martines, dans la lettre que nous avons déjà mentionnée, dit : « On m'a fait dans ce pays-là (c'est-à-dire à Saint-Domingue) une donation d'un grand bien que je vais retirer des mains d'un homme qui le retient injustement » ; et il se trouve que cette lettre a été écrite, sous la dictée de Martines, par Saint-Martin lui-même.

né vers 1727 ; et, s'il est mort à Saint-Domingue deux ans plus tard, en 1774, il n'atteignit que l'âge bien peu « avancé » de 47 ans !

Ce même document confirme en outre que, comme beaucoup l'avaient déjà dit, mais contrairement à l'avis de M. van Rijnberk qui se refuse à l'admettre, Martines est né à Grenoble. Cela ne s'oppose d'ailleurs pas, évidemment, à ce qu'il ait été d'origine espagnole, puisque, parmi toutes celles qu'on a voulu lui assigner, c'est en faveur de celle-là qu'il semble y avoir le plus d'indices, y compris, bien entendu, le nom même de Las Casas ; mais il faudrait alors admettre que son père était déjà établi en France avant sa naissance, et que peut-être même c'est en France qu'il s'était marié. Ceci trouve d'ailleurs une confirmation dans l'acte de mariage de Martines, car le nom de sa mère, tel qu'il y est indiqué, « dame Suzanne Dumas de Rainau », ne peut, guère, à ce qu'il nous semble, être autre chose qu'un nom français, tandis que celui de « Delatour de la Case » peut être simplement francisé. Au fond, la seule raison vraiment sérieuse qu'on puisse avoir de douter que Martines soit né en France (car on ne peut guère prendre en considération les assertions contradictoires des uns et des autres, qui ne représentent toutes que de simples suppositions), ce sont les particularités de langage qu'on relève dans ses écrits ; mais, en somme, ce fait peut très bien s'expliquer en partie par l'éducation reçue d'un père espagnol, et en partie aussi par les séjours qu'il fit probablement en divers pays ; nous reviendrons plus tard sur ce dernier point.

Par une coïncidence assez curieuse, et qui ne contribue guère à simplifier les choses, il paraît établi qu'il y avait à Grenoble, à la même époque, une famille dont le nom était réellement Pascalis ; mais Martines, à en juger par les noms portés sur les actes qui le concernent, doit lui avoir été complètement étranger. Peut-être est-ce à cette famille qu'appartenait l'ouvrier carrossier Martin Pascalis, qu'on a appelé aussi Martin Pascal ou même Pascal Martin (car, là-dessus non plus, on n'est pas très bien fixé), si toutefois celui-ci est bien véritablement un personnage distinct, et si ce n'est pas tout simplement Martines lui-même qui, à un certain

moment, dut exercer ce métier pour vivre, car apparemment, sa situation de fortune ne fut jamais très brillante ; c'est là encore une chose qui semble n'avoir jamais été éclaircie d'une façon bien satisfaisante.

D'autre part, beaucoup ont pensé que Martines était Juif ; il ne l'était certainement pas de religion, puisqu'il est surabondamment prouvé qu'il était catholique ; mais il est vrai que, comme le dit M. van Rijnberk, « cela ne préjuge en rien de la question de race ». Il y a bien en effet, dans la vie de Martines, quelques indices qui pourraient tendre à faire supposer qu'il était d'origine juive, mais qui n'ont pourtant rien de décisif, et qui peuvent tout aussi bien s'expliquer par des affinités d'un tout autre genre qu'une communauté de race. Franz von Baader dit que Martines fut « à la fois juif et chrétien » ; cela ne rappelle-t-il pas les rapports du Juif Éléazar avec la famille chrétienne de Las Casas ? Mais le fait même de présenter Éléazar comme un « Juif espagnol » peut très bien être une allusion, non pas à l'origine personnelle de Martines, mais à l'origine de sa doctrine, dans laquelle, en effet, les éléments judaïques prédominent incontestablement.

Quoiqu'il en soit, il reste toujours, dans la biographie de Martines, un certain nombre d'incohérences et de contradictions, parmi lesquelles la plus frappante est sans doute celle qui se rapporte à son âge ; mais peut-être M. van Rijnberk indique-t-il la solution, sans s'en douter, en suggérant que « Martines de Pasqually » était un « hiéronyme » c'est-à-dire un nom initiatique. En effet, pourquoi ce même « hiéronyme » n'aurait-il pas servi, comme cela s'est produit dans d'autres cas similaires, à plusieurs individualités différentes ? Et qui sait même si les « grandes obligations » que le personnage que Saint-Martin appelle le Juif Éléazar avait à la famille de Las Casas n'étaient pas dues à ce que celle-ci avait fourni, d'une façon ou d'une autre, une sorte de « couverture » à son activité initiatique ? Il serait sans doute imprudent de vouloir préciser davantage ; nous verrons cependant si ce qu'on peut savoir de l'origine des connaissances de Martines ne serait pas susceptible d'apporter encore quelques nouveaux éclaircissements.

Dans la même lettre, datée de juillet 1821, où Willermoz affirme que Martines est mort « avancé en âge », il y a un autre passage digne de remarque, d'après lequel l'initiation aurait été transmise à Martines par son père lui-même : « Dans son Ministère, il avait succédé à son père, homme savant, distinct et plus prudent que son fils, ayant peu de fortune et résidant en Espagne. Il avait placé son fils Martines encore jeune dans les gardes wallonnes, où il eut une querelle qui provoqua un duel dans lequel il tua son adversaire ; il fallait s'enfuir promptement, et le père se hâta de le consacrer son successeur avant son départ. Après une longue absence, le père, sentant approcher sa fin, fit promptement revenir le fils et lui remit les dernières ordinations ». À vrai dire, cette histoire des gardes wallonnes, dont il a été impossible de trouver aucune confirmation par ailleurs, nous paraît assez suspecte, surtout si elle devait, comme le dit M. van Rijnberk, « impliquer que Martines était né en Espagne », ce qui n'est cependant pas absolument évident ; il ne s'agit d'ailleurs pas là d'un point sur lequel Willermoz ait pu apporter un témoignage direct, car il déclare ensuite qu'il « n'a connu le fils qu'en 1767 à Paris, longtemps après la mort du père »[123]. Quoi qu'il en soit de cette question secondaire, il reste l'assertion que Martines aurait reçu de son père non seulement l'initiation, mais même la transmission de certaines fonctions initiatiques, car le mot « ministère » ne peut guère s'interpréter autrement ; et, à ce propos, M. Van Rijnberk signale une lettre écrite en 1779 par le Maçon Falcke, et dans laquelle on lit ceci : « Martinez Pascalis, un Espa-

[123] Cette année 1767 est celle même du mariage de Martines ; il est donc très probable que les deux frères domiciliés à Saint-Domingue, pour lesquels il serait venu alors à Paris solliciter la croix de Saint-Louis, ne sont autres en réalité que les deux beaux-frères « puissamment riches » dont il est question, comme nous l'avons déjà dit, dans la lettre des 17 et 30 avril 1772 citée par Papus (*Martines de Pasqually* p. 58). Cela est d'ailleurs encore confirmé par le fait que, dans une autre lettre du 1er novembre 1772, on trouve cette phrase : « Je vous fais part que j'ai enfin obtenu la croix de Saint-Louis de mon beau-frère » (*ibid*., p. 55) ; il ne l'avait donc pas, tout au moins pour l'un d'eux, obtenue immédiatement en 1767, contrairement à ce qu'écrit Willermoz, dont la mémoire a assurément bien pu le tromper sur ce point ; il est étonnant que M. van Rijnberk n'ait pas songé à faire ces rapprochements, qui nous paraissent élucider suffisamment cette question, du reste tout fait accessoire.

gnol, prétend posséder les connaissances secrètes comme un héritage de sa famille, qui habite l'Espagne et les posséderait ainsi depuis trois cents ans ; elle les aurait acquises de l'Inquisition, auprès de laquelle ses ancêtres auraient servi. » Il y a ici une forte invraisemblance, car on ne voit vraiment pas quel dépôt initiatique l'Inquisition aurait jamais pu posséder et communiquer ; mais rappelons que, dans le passage du *Crocodile* que nous avons reproduit, c'est Las Casas qui dénonce à l'Inquisition son ami le Juif Éléazar, précisément à cause des connaissances secrètes de celui-ci ; ne dirait-on pas qu'il y a là encore quelque chose qui a été brouillé à dessein[124] ?

Maintenant, on pourrait assurément se demander ceci : quand Martines, ou le personnage que Willermoz connut sous ce nom à partir de 1767, parle de son père, faut-il l'entendre littéralement, ou bien ne s'agit-il pas plutôt uniquement de son « père spirituel », quel qu'ait pu être celui-ci ? On peut fort bien, en effet, parler de « filiation » initiatique, et il est évident qu'elle ne coïncide pas forcément avec la filiation au sens ordinaire de ce mot ; on pourrait même peut-être évoquer, encore ici, la dualité de Las Casas et du Juif Éléazar… Il faut dire cependant qu'une transmission initiatique héréditaire, impliquant même en outre l'exercice d'une certaine fonction, ne représenterait pas un cas tout à fait exceptionnel ; mais, en l'absence de données suffisantes, il est bien difficile de décider si ce cas fut effectivement celui de Martines. Tout au plus pourrait-on trouver un indice, en faveur de l'affirmative, dans certaines particularités concernant la succession de Martines : celui-ci donna à son fils aîné, aussitôt après le baptême, la première consécration dans la hiérarchie des Élus Coens, ce qui peut faire penser qu'il le destinait à devenir son successeur. Ce fils disparut à l'époque de la Révolution, et Willermoz dit n'avoir pas pu savoir ce qu'il était devenu ; quant au second, chose encore plus singulière, on connaît la date de sa naissance, mais il n'en fut plus jamais fait mention par la suite. En tout cas,

[124] Remarquons encore une bizarrerie, dont nous ne prétendons d'ailleurs tirer aucune conséquence : Falcke parle au présent de Martines, qui pourtant devait alors être mort depuis cinq ans déjà.

quand Martines mourut en 1774, le fils aîné était certainement vivant ; ce n'est cependant pas lui qui lui succéda comme « Grand Souverain » mais Caignet de Lestère, puis, quand celui-ci mourut à son tour en 1778, Sébastien de Las Casas ; que devient, dans ces conditions, l'idée d'une transmission héréditaire ? Le fait que le fils était trop jeune pour pouvoir remplir ces fonctions (il n'avait que six ans) ne saurait d'ailleurs être invoqué, car Martines aurait fort bien pu lui désigner un substitut jusqu'à sa majorité, et on ne voit pas qu'il en ait jamais été question. Pourtant, ce qui est encore curieux, il semble bien d'autre part qu'il y ait eu quelque parenté entre Martines et ses deux successeurs : en effet, il parle dans une lettre de « son cousin Cagnet » qui, en tenant compte des variations orthographiques habituelles à l'époque, doit être le même que Caignet de Lestère[125] ; et, quant à Sébastien de Las Casas, nous avons déjà indiqué qu'une telle parenté était suggérée par son nom même : mais, de toute façon, cette transmission à des parents plus ou moins éloignés, alors qu'il existait un héritier direct, ne peut guère être assimilée à la « succession dynastique » dont parle M. van Rijnberk, et à laquelle il attribue même « une certaine importance ésotérique » que nous ne nous expliquons pas très bien.

Que Martines ait été initié par son père ou par quelqu'un d'autre, ce n'est pas là qu'est la question essentielle, car cela ne jette pas beaucoup de lumière sur ce qui seul importe vraiment au fond : de quelle tradition relevait cette initiation ? Ce qui pourrait peut-être fournir là-dessus quelques indications plus nettes, ce sont les voyages que fit probablement Martines avant le début de son activité initiatique en France ; malheureusement, sur ce point encore, on n'a que des renseignements tout à fait vagues et douteux, et l'assertion même d'après laquelle il serait allé en Orient ne signifie rien de bien défini, d'autant plus que bien souvent, en pareil cas, il ne s'agit que de voyages légendaires ou plutôt symboliques. À ce sujet, M. van Rijnberk estime pouvoir faire état d'un passage du *Traité de la Réintégration des*

[125] « Je vous instruis encore que j'ai livré les patentes constitutives à mon cousin Cagnet » (lettre du 1er novembre 1771, citée par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 56).

Êtres où Martines semble dire qu'il est allé en Chine, alors qu'il n'y a rien de tel pour des pays beaucoup moins lointains ; mais ce voyage, s'il a eu lieu réellement, est peut-être le moins intéressant de tous au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, car il est clair que, ni dans les enseignements de Martines ni dans ses « opérations » rituelles, il n'y a rien qui présente le moindre rapport direct avec la tradition extrême-orientale. Il y a cependant, dans une lettre de Martines, cette phrase assez remarquable : « Mon état et ma qualité d'homme véritable m'a toujours tenu dans la position où je suis »[126] ; il semble qu'on n'ait jamais relevé cette expression d'« homme véritable », qui est spécifiquement taoïste, mais qui est sans doute la seule de ce genre qu'on puisse trouver chez Martines[127].

Quoi qu'il en soit, si Martines était né vers 1727, ses voyages ne purent pas durer de bien longues années, même s'il n'y a pas lieu d'en retrancher le temps de son passage supposé aux gardes wallonnes, car son activité initiatique connue commence en 1754, et, à cette date, il n'aurait eu encore que 27 ans[128]. On admet volontiers qu'il dut aller en Espagne, surtout si ses origines familiales l'y rattachaient, et peut-être aussi en Italie ; c'est très plausible en effet, et il a pu rapporter d'un séjour dans ces deux pays quelques-unes des singularités les plus frappantes de son langage : mais, à part l'explication de ce détail tout extérieur, cela n'avance pas à grand-chose, car, à cette époque, que pouvait-il bien subsister dans ces pays au point de vue initiatique ? Il faut certainement chercher ailleurs, et, à notre avis, l'indication la plus exacte est celle que donne ce passage d'une note du prince Christian de Hesse-Darmstadt : « Pasquali prétendait que ses connaissances venaient de l'Orient, mais il est à présumer qu'il

---

[126] Extrait publié par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 124.

[127] Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que, quand Martines parle de la Chine, cela doive toujours être pris à la lettre, car, ainsi que l'a signalé M. Le Forestier, il emploie le mot « Chinois » comme une sorte d'anagramme de « Noachites ».

[128] Ceci bien entendu, sous la réserve que les voyages en question au lieu d'être attribués entièrement à ce seul personnage, devraient peut-être l'être en partie à son initiateur.

les avait reçues de l'Afrique », par quoi il faut entendre, selon toute probabilité, les Juifs séphardites établis dans l'Afrique du Nord depuis leur expulsion d'Espagne[129]. Ceci peut en effet expliquer beaucoup de choses : d'abord, la prédominance des éléments judaïques dans la doctrine de Martines ; ensuite, les relations qu'il paraît avoir eues avec les Juifs également séphardites de Bordeaux, aussi bien, comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, que la présentation d'Éléazar comme un « Juif espagnol » par Saint-Martin ; enfin, la nécessité qu'il y avait, pour un travail initiatique à accomplir dans un milieu non juif, de « greffer » pour ainsi dire la doctrine reçue de cette source sur une forme initiatique répandue dans le monde occidental, et qui, au XVIIIe siècle, ne pouvait être que la Maçonnerie.

Le dernier point soulève encore d'autres questions sur lesquelles nous allons avoir à revenir ; mais, auparavant, nous devons faire remarquer que le fait même que Martines ne mentionne jamais l'origine exacte de ses connaissances, ou qu'il la rapporte vaguement à l'« Orient », est parfaitement compréhensible : dès lors qu'il ne pouvait transmettre telle quelle l'initiation qu'il avait reçue lui-même, il n'avait pas à en indiquer la provenance, ce qui eût été tout au moins inutile ; il semble que, dans ses livres, il n'ait jamais fait expressément allusion qu'une seule fois à ses « prédécesseurs », et cela sans y ajouter la moindre précision, donc sans affirmer en somme rien de plus que l'existence d'une transmission initiatique quelconque[130]. Il est bien certain, en tout cas, que la forme de cette initiation n'était pas celle de l'Ordre des Élus Coens, puisque celui-ci n'existait pas avant Martines lui-même, et que nous le voyons l'élaborer peu à peu, de

[129] Les trois cent ans dont parle Falck coïncideraient approximativement avec l'époque où les Juifs furent expulsés d'Espagne ; nous ne voulons cependant pas dire qu'il y ait lieu d'attacher une grande importance à ce rapprochement.

[130] « Je n'ai jamais cherché à induire personne en erreur, ni tromper les personnes qui sont venues à moi de bonne foi pour prendre quelques connaissances que mes prédécesseurs m'ont transmis. » (cité par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 122).

1754 à 1774, sans que même il ait jamais pu arriver à finir de l'organiser complètement[131].

Ici se place naturellement la réponse à une objection qui peut venir à la pensée de certains : si Martines était « missionné » par quelque organisation initiatique, comment se fait-il que son Ordre n'ait pas été en quelque sorte tout « préformé » dès le début, avec ses rituels et ses grades, et que, en fait, il soit même toujours resté à l'état d'ébauche imparfaite, sans rien d'arrêté définitivement ? Sans doute, beaucoup des systèmes maçonniques de hauts grades qui virent le jour vers la même époque furent dans le même cas, et certains n'existèrent guère que « sur le papier » ; mais, s'ils représentaient simplement les conceptions particulières d'un individu ou d'un groupe, il n'y a rien d'étonnant à cela, tandis que, pour l'œuvre du représentant autorisé d'une organisation initiatique réelle, les choses, semble-t-il, auraient dû se passer tout autrement. C'est là n'envisager la question que d'une façon assez superficielle ; en réalité, il faut considérer au contraire que la « mission » de Martines comportait précisément le travail d'« adaptation » qui devait aboutir à la formation de l'Ordre des Élus Coens, travail que ses « prédécesseurs » n'avaient pas eu à faire parce que, pour une raison ou pour une autre, le moment n'était pas encore venu, et que peut-être même ils n'auraient pas pu faire, nous dirons tout à l'heure pourquoi. Ce travail, Martines ne put le mener entièrement à bonne fin, mais cela ne prouve rien contre ce qui se trouvait au point de départ ; à la vérité, deux causes paraissent avoir concouru à cet échec partiel : il se peut, d'une part, qu'une série de circonstances défavorables ait fait continuellement obstacle à ce que se proposait Martines ; et il se peut aussi, d'autre part, que lui-même ait été inférieur à sa tâche, malgré les « pouvoirs » d'ordre psychique qu'il possédait manifestement et qui devaient la lui faciliter, soit qu'il les ait eus d'une façon toute naturelle et sponta-

[131] Quand Willermoz dit qu'« il avait succédé à son père dans son ministère », il ne faut donc pas traduire, ainsi que le fait trop hâtivement M. van Rijnberk, « comme Souverain Maître de l'Ordre », dont, à ce moment, il ne pouvait encore être aucunement question.

née, ainsi que cela se rencontre parfois, soit que, plus probablement, il ait été « préparé » spécialement à cet effet. Willermoz reconnaît lui-même que « ses inconséquences verbales et ses imprudences lui ont suscité des reproches et beaucoup de désagréments »[132] ; il semble que ces imprudences aient consisté surtout à faire des promesses qu'il ne pouvait pas tenir, ou du moins pas immédiatement, et aussi à admettre parfois trop facilement des individus qui n'étaient pas suffisamment « qualifiés ». Sans doute, comme bien d'autres, dut-il, après avoir reçu la « préparation » voulue, travailler par lui-même à ses risques et périls ; du moins, il ne paraît pas avoir jamais commis de fautes telles qu'elles aient pu lui faire retirer sa « mission », puisqu'il poursuivit activement son œuvre jusqu'au dernier moment et en assura la transmission avant de mourir.

Nous sommes d'ailleurs bien loin de penser que l'initiation qu'avait reçu Martines ait été au-delà d'un certain degré encore assez limité, et ne dépassant pas en tout cas le domaine des « petits mystères », ni que ses connaissances, quoique très réelles, aient eu vraiment le caractère « transcendant » que lui-même semble leur avoir attribué ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en une autre occasion[133] et nous avons signalé, comme traits caractéristiques à cet égard, l'allure de « magie cérémonielle » que revêtent les « opérations » rituelles, et l'importance attachée à des résultats d'ordre purement « phénoménique ». Ce n'est pas une raison, cependant, pour réduire ceux-ci, ni à plus forte raison les « pouvoirs » de Martines, au rang de simples « phénomènes métapsychiques » tels qu'on les entend aujourd'hui ; M. van Rijnberk, qui semble être de cet avis, se fait évidemment, sur la portée de ces derniers, aussi bien que sur celle des théories psychologiques modernes, de bien grandes illusions, que, quant à nous, il nous est tout à fait impossible de partager.

D'autre part, il faut encore ajouter une remarque qui a une importance toute particulière : c'est que le fait même que l'Ordre

[132] Lettre déjà citée au baron de Türkheim (juillet 1821).

des Élus Coens était une forme nouvelle ne lui permettait pas de constituer, par lui seul et d'une façon indépendante, une initiation valable et régulière ; il ne pouvait, pour cette raison, recruter ses membres que parmi ceux qui appartenaient déjà à une organisation initiatique, à laquelle il venait ainsi se superposer comme un ensemble de grades supérieurs ; et, comme nous l'avons dit plus haut, cette organisation, lui fournissant la base indispensable qui autrement lui aurait manqué, devait être inévitablement la Maçonnerie. Par conséquent, une des conditions requises par la « préparation » de Martines, en outre de l'enseignement reçu par ailleurs, devait être l'acquisition des grades maçonniques ; cette condition faisait vraisemblablement défaut à ses « prédécesseurs », et c'est pourquoi ceux-ci n'auraient pas pu faire ce qu'il fit. C'est en effet comme Maçon, et non autrement, que Martines se présenta dès le début, et c'est « à l'intérieur » de Loges préexistantes que, comme tout fondateur d'un système de hauts grades, il entreprit, avec plus ou moins de succès suivant les cas, d'édifier les « Temples » où quelques membres de ces mêmes Loges, choisis comme les plus aptes, travailleraient suivant le rite des Élus Coens. Sur ce point tout au moins, il ne saurait y avoir aucune équivoque : si Martines reçut une « mission », ce fut celle de fonder un rite ou « régime » maçonnique de hauts grades, dans lequel il introduirait, en les revêtant d'une forme appropriée, les enseignements qu'il avait puisés à une autre source initiatique.

Quand on examine l'activité initiatique de Martines, il ne faut jamais perdre de vue ce que nous avons indiqué en dernier lieu, c'est-à-dire son double rattachement à la Maçonnerie et à une autre organisation beaucoup plus mystérieuse, le premier étant indispensable pour qu'il pût jouer le rôle qui lui était assigné par la seconde. Il y a d'ailleurs quelque chose d'énigmatique jusque dans son affiliation maçonnique, sur laquelle on ne peut rien préciser (ce qui, du reste, n'est pas absolument exceptionnel à cette époque, où il y avait une incroyable variété de rites et de «

[133] *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coens*, n° de décembre 1929.

régimes »), mais qui, en tout cas, est antérieure à 1754, puisqu'il apparaît dès lors, non seulement comme Maçon ainsi que nous l'avons dit, mais comme déjà pourvu de hauts grades « écossais »[134]. C'est là ce qui lui permit d'entreprendre la constitution de ses « Temples » avec plus ou moins de succès suivant les cas, « à l'intérieur » des Loges de diverses villes du Midi de la France, jusqu'au moment où, en 1761, il s'établit finalement à Bordeaux ; nous n'avons pas à retracer ici toutes les vicissitudes connues, et nous rappellerons seulement que l'Ordre des Élus Coens était alors bien loin d'avoir reçu sa forme définitive, puisque même, en fait, ni la liste des grades ni à plus forte raison leurs rituels n'arrivèrent jamais à être complètement fixés.

L'autre côté de la question est le plus important à notre point de vue ; et, à cet égard, il est essentiel de remarquer avant tout que Martines lui-même n'eut jamais la prétention de se poser en chef suprême d'une hiérarchie initiatique. Son titre de « Grand Souverain » ne constitue pas ici une objection valable, car le mot « Souverain » figure aussi dans les titres de divers grades et fonctions maçonniques, sans impliquer aucunement en réalité que ceux qui les portent soient exempts de toute subordination ; parmi les Élus Coens eux-mêmes, les « Réaux-Croix » étaient aussi qualifiés de « Souverains » et Martines était « Grand Souverain » ou « Souverain des Souverains » parce que sa juridiction s'étendait sur eux tous. D'ailleurs, la preuve la plus nette de ce que nous venons de dire se trouve dans ce passage d'une lettre de Martines à Willermoz, datée du 2 octobre l768 : « L'ouverture des circonférences que j'ai faite le 12 septembre dernier est pour ouvrir seul l'opération des équinoxes prescrits, afin de n'être point en arrière de mon obligation spirituelle et temporelle ; ils sont ouverts jusqu'aux solstices et poursuivis par moi, afin de pouvoir

[134] Nous devons cependant, à ce sujet, formuler un doute sur le caractère maçonnique attribué par le « Chevalier de la Rose Croissante » au titre d'« Écuyer » : il est bien exact que c'était le nom d'un grade écossais, qui a d'ailleurs subsisté jusqu'à nos jours dans le Régime Rectifié ; mais, dans le cas de Martines, sa mention dans les documents officiels profanes semblerait plutôt indiquer qu'il s'agissait tout simplement d'un titre nobiliaire ; il est vrai que, évidemment, l'un n'exclut pas l'autre.

être prêt à opérer et prier en faveur de la santé et de la tranquillité d'âme et d'esprit de ce principal chef qui vous est ignoré de même qu'à tous vos frères Réaux-Croix, et que je dois taire jusqu'à ce que lui-même se fasse connaître. Je ne crains aucun événement fâcheux, ni pour moi en particulier, ni pour aucun de nos frères en général, mais bien de l'Ordre en général en ce que l'Ordre perdrait beaucoup s'il perdait un pareil chef. Je ne puis vous parler à ce sujet qu'allégoriquement »[135]. Ainsi, Martines, d'après ses propres déclarations, n'était nullement le « principal chef » de l'Ordre des Élus Coens ; mais, puisque nous le voyons constituer lui-même celui-ci en quelque sorte sous nos yeux, il fallait que ce chef fût celui (ou un de ceux) de l'organisation qui inspirait cette nouvelle formation ; et la crainte exprimée par Martines ne serait-elle pas celle que la disparition de ce personnage ne put entraîner l'interruption prématurée de certaines communications ? Il est d'ailleurs bien évident que la façon dont il en est parlé ne peut en tout cas s'appliquer qu'à un homme vivant, et non point à quelque entité plus ou moins fantasmagorique ; les occultistes ont répandu tant d'idées extravagantes de cette sorte qu'une telle remarque n'est pas entièrement superflue.

On pourrait peut-être dire encore qu'il ne s'agissait là que du chef caché de quelque organisation maçonnique[136] ; mais cette hypothèse se trouve écartée par un autre document que donne

---

[135] Cité par M. P. Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIIIe siècle*, p. 72. – Nous ne savons vraiment pourquoi M. Vulliaud parle à ce propos de « Supérieurs Inconnu », et dit même que Martines en parle dans cette lettre, alors qu'il n'y est pas fait la moindre allusion à une désignation de ce genre. D'autre part, quand Martines écrit ici « allégoriquement » il est très probable que c'est « énigmatiquement » qu'il veut dire, car il n'y a pas trace d'« allégorie » dans tout cela.

[136] S'il en était ainsi, ce personnage s'identifierait peut-être, aux yeux de certains, au prétendant Charles-Édouard Stuart, auquel on a, à tort ou à raison, attribué un pareil rôle ; si nous y faisons allusion, c'est que la chose pourrait prendre quelque vraisemblance du fait que le « Chevalier de la Rose Croissante » parle « des marques d'estime et de reconnaissance que le prétendant Stuart semblait témoigner à Martines » à l'époque où celui-ci se présenta devant les Loges de Toulouse, c'est-à-dire en 1760, huit ans avant la lettre que nous venons de citer ; mais ce qui va suivre montrera qu'il doit s'agir réellement de tout autre chose.

M. van Rijnberk, et qui est le résumé, fait par le baron de Turkheim, d'une lettre que Willermoz lui avait adressée le 25 mars 1822 ; en voici en effet le début : « Quant à ce qui concernoit Pasqualy, il avoit toujours dit qu'en sa qualité de Souverain Réaux établi tel pour sa région, dans laquelle étoit comprise toute l'Europe, il pouvoit faire et maintenir successivement douze Réaux, qui seroient dans sa dépendance et qu'il nommoit ses Émules »[137]. Il résulte de là que Martines tenait ses « pouvoirs », d'ailleurs soigneusement délimités, d'une organisation qui s'étendait ailleurs qu'en Europe, ce qui n'était pas le cas de la Maçonnerie à cette époque[138], et qui même devait y avoir son siège principal, car, si celui-ci se fût trouvé en Europe même, la « délégation » reçue par Martines pour cette région n'eût pas pu impliquer une véritable « souveraineté ». Par contre, si ce que nous avons dit précédemment de l'origine séphardite de l'initiation de Martines est exact, ce siège pouvait fort bien être dans l'Afrique du Nord, et c'est même là, de beaucoup, la supposition la plus vraisemblable qu'on puisse faire ; mais, en ce cas, il est bien clair qu'il ne saurait s'agir d'une organisation maçonnique, et que ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la « puissance » par laquelle Martines avait été établi « Souverain Réaux » pour une région coïncidant avec le domaine d'influence de la Maçonnerie dans son entier, ce qui justifiait par ailleurs la fondation par lui,

[137] Ce sont ceux-là qui étaient aussi appelés « Souverains » ainsi que nous l'avons dit plus haut ; on remarquera ce nombre de douze, qui reparaît constamment quand il s'agit de la constitution de centres initiatiques, quelle que soit la forme traditionnelle dont ils relèvent.

[138] Il est inutile de parler ici de l'Amérique, qui, au point de vue maçonnique, ne représentait alors rien de plus qu'une simple dépendance de l'Europe.

sous la forme spéciale d'un « régime » de hauts grades, de l'Ordre des Élus Coens[139].

La fin de cet Ordre n'est guère moins enveloppée d'obscurité que ses débuts ; les deux successeurs de Martines n'exercèrent pas longtemps les fonctions de « Grand Souverain » puisque le premier, Caignet de Lestère, mourut en 1778, quatre ans après Martines, et que le second, Sébastien de Las Casas, se retira deux ans plus tard, en 1780 ; que subsista-t-il après cela en tant qu'organisation régulièrement constituée ? Il semble bien qu'il ne resta pas grand'chose, et que, si quelques « Temples » se maintinrent encore un peu après 1780, ils ne tardèrent guère à cesser toute activité. Quant à la désignation d'un autre « Grand Souverain » après la retraite de Sébastien de Las Casas, il n'en est question nulle part ; il y aurait cependant une lettre de Bacon de La Chevalerie, datée du 26 janvier 1807, parlant du « silence absolu des Élus Coens toujours agissant sous la plus grande réserve en exécution des ordres suprêmes du Souverain Maitre, le G.∴ Z.∴ W.∴ J.∴ » ; mais que tirer de cette indication aussi bizarre qu'énigmatique et peut-être tout à fait fantaisiste ? En tout cas dans la lettre de 1822 que nous venons de citer, Willermoz déclare que, « de tous les Réaux qu'il a connu particulièrement, il n'en restoit point de vivant, ainsi qu'il lui étoit impossible d'en indiquer un après lui » ; et, s'il n'y avait plus de « Réaux-Croix » aucune transmission n'était plus possible pour perpétuer l'Ordre des Élus Coens.

En dehors de la « survivance directe » suivant l'expression de M. van Rijnberk, celui-ci envisage pourtant une « survivance indirecte » qui aurait consisté dans ce qu'il appelle les deux « métamorphoses willermosiste et martiniste » ; mais il y a là une équi-

[139] Les termes employés par Willermoz paraissent indiquer que la région placée sous l'autorité de Martines ne comprenait pas uniquement l'Europe ; elle devait en effet comprendre aussi l'Amérique comme le montre l'importance prise ultérieurement par Saint-Domingue dans l'histoire de sa vie et de son Ordre ; et ceci confirme bien encore la coïncidence du champ d'action qui lui était attribué avec l'ensemble des pays où la Maçonnerie existait, et où elle était même la seule organisation initiatique actuellement subsistante et pouvant fournir une base au travail dont il était chargé.

voque qu'il est utile de dissiper. Le Régime Écossais Rectifié n'est point une métamorphose des Élus Coens, mais bien une dérivation de la Stricte Observance, ce qui est totalement différent ; et, s'il est vrai que Willermoz, par la part prépondérante qu'il eut dans l'élaboration des rituels de ses grades supérieurs, et particulièrement de celui de « Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte » put y introduire quelques-unes des idées qu'il avait puisées dans l'organisation de Martines, il ne l'est pas moins que les Élus Coens, en grande majorité, lui reprochèrent fortement l'intérêt qu'il portait ainsi de préférence à un autre rite, ce qui, à leurs yeux, était presque une trahison, tout aussi bien qu'ils reprochèrent à Saint-Martin un changement d'attitude d'un autre genre.

Ce cas de Saint-Martin doit nous retenir un peu plus longtemps ne serait-ce qu'à cause de tout ce qu'on a prétendu faire sortir de là à notre époque ; la vérité est que, si Saint-Martin abandonna tous les rites maçonniques auxquels il avait été rattaché, y compris celui des Élus Coens, ce fut pour adopter une attitude exclusivement mystique, donc incompatible avec le point de vue initiatique, et que, par conséquent, ce ne fut certainement pas pour fonder lui-même un nouvel Ordre. En fait, le nom de « Martinisme » usité uniquement dans le monde profane, ne s'appliquait qu'aux doctrines particulières de Saint-Martin et à leurs adhérents, que ceux-ci fussent ou non en relations directes avec lui ; et, qui plus est, il est arrivé à Saint-Martin lui-même de qualifier de « Martinistes », non sans quelque ironie, les simples lecteurs de ses ouvrages. Il semblerait cependant que quelques-uns de ses disciples aient reçu de lui, individuellement, un certain « dépôt », qui d'ailleurs, à vrai dire, n'était constitué que « par deux lettres et quelques points » ; et c'est cette transmission qui aurait été à l'origine du « Martinisme » moderne ; mais, même si la chose est réelle, en quoi une telle communication, effectuée sans aucun rite, aurait-elle bien pu représenter une initiation quelconque ? Les deux lettres en question, ce sont les lettres S. I., qui, quelle que soit l'interprétation qu'on leur donne (et il en est de multiples), paraissent avoir exercé sur certains une véritable fascination ; mais, dans le cas présent, d'où pouvaient-elles bien

venir ? Ce n'était sûrement pas une réminiscence des « Supérieurs Inconnus » de la Stricte Observance ; du reste, il n'est pas besoin de chercher si loin, car quelques Élus Coens faisaient figurer ces lettres dans leur signature ; et M. van Rijnberk émet à ce sujet une hypothèse fort plausible, suivant laquelle elles auraient été le signe distinctif des membres du « Tribunal Souverain » chargé de l'administration de l'Ordre (et dont Saint-Martin lui-même fit partie, ainsi que Willermoz) ; elles auraient donc été l'indication, non d'un grade mais simplement d'une fonction. Dans ces conditions, il pourrait malgré tout sembler étrange que Saint-Martin ait songé à adopter ces lettres, plutôt que celles de R. C. par exemple, si elles n'avaient eu par elles-mêmes quelque signification symbolique propre, dont, en définitive, leurs différents usages n'étaient que dérivés. Quoi qu'il en soit, il est un fait curieux qui montre que Saint-Martin y attachait effectivement une certaine importance : c'est que, dans le *Crocodile*, il a formé sur ces initiales la dénomination d'une imaginaire « Société des Indépendants », qui d'ailleurs n'est véritablement ni une société ni même une organisation quelconque, mais plutôt une sorte de communion mystique à laquelle préside Madame Jof, c'est-à-dire la Foi personnifiée[140]. Chose assez singulière encore, vers la fin de l'histoire, le Juif Éléazar est admis dans cette « Société des Indépendants » sans doute faut-il voir là une allusion, non à quelque chose se rapportant à Martines personnellement, mais bien plutôt au passage de Saint-Martin de la doctrine des Élus Coens à ce mysticisme où il devait se renfermer pendant toute la dernière partie de sa vie ; et, en communiquant à ses plus proches disciples les lettres S. I. comme une sorte de signe de reconnaissance, ne voulait-il pas dire aussi par là, d'une certaine façon, qu'ils pouvaient se considérer comme des membres de ce qu'il avait voulu représenter par la « Société des Indépendants » ?

Ces dernières observations feront comprendre pourquoi nous sommes bien loin de pouvoir partager les vues trop « optimistes

» de M. van Rijnberk, lorsque, se demandant si l'Ordre des Élus Coens « appartient complètement et exclusivement au passé », il incline à répondre négativement, tout en reconnaissant pourtant l'absence de toute filiation directe, ce qui seul est à considérer dans le domaine initiatique. Le Régime Écossais Rectifié existe bien toujours, contrairement à ce qu'il semble croire, mais ne procède à aucun titre de ce dont il s'agit ; et, quant au « Martinisme » moderne, nous pouvons l'assurer qu'il n'a qu'assez peu de chose à voir avec Saint-Martin, et absolument rien avec Martines et les Élus Coens.

[140] Willermoz, de son côté se servit aussi des mêmes initiales pour donner le nom de « Société des Initiés » au groupement, très réel celui-là qu'il fonda pour l'étude de certains phénomènes de somnambulisme.

Le Sanglier et l'Ourse[141]

Chez les Celtes, le sanglier et l'ours symbolisaient respectivement les représentants de l'autorité spirituelle et ceux du pouvoir temporel, c'est-à-dire les deux castes des druides et des chevaliers, équivalentes, au moins originairement et dans leurs attributions essentielles, à ce que sont dans l'Inde celles des Brâhmanes et des Kshatriyas. Comme nous l'avons indiqué ailleurs[142], ce symbolisme, d'origine nettement hyperboréenne, est une des marques du rattachement direct de la tradition celtique à la Tradition primordiale du présent *Manvantara* quels que soient d'ailleurs les autres éléments, provenant de traditions antérieures, mais déjà secondaires et dérivées, qui aient pu venir s'adjoindre à ce courant principal et se résorber en quelque sorte en lui. Ce que nous voulons dire ici, c'est que la tradition celtique pourrait vraisemblablement être regardée comme constituant un des « points de jonction » de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, après la fin de la période secondaire où cette tradition atlante représenta la forme prédominante et comme le « substitut » du centre originel déjà inaccessible à l'humanité ordinaire[143] ; et, sur ce point aussi, le même symbolisme que nous venons de mentionner peut apporter quelques indications qui ne sont pas sans intérêt.

Remarquons tout d'abord l'importance donnée également au symbole du sanglier par la tradition hindoue, elle-même issue directement de la tradition primordiale, et affirmant expressément

---

[141] Publié dans *É. T.*, août-sept. 1936.

[142] *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. I.

[143] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. X, notamment en ce qui concerne les rapports de la *Tula* hyperboréenne et de la *Tula* atlante (*Tula* étant une des désignations premières des centres spirituels) ; voir aussi notre article *Atlantide et Hyperborée*, dans *V. I.*, oct. 1929.

dans le *Vêda* sa propre origine hyperboréenne. Le sanglier (*varâha*) n'y figure pas seulement, comme on le sait, le troisième des dix *avatâras* de *Vishnu* dans le *Manvantara* actuel ; mais notre *Kalpa* tout entier, c'est-à-dire tout le cycle de manifestation de notre monde, y est désigné comme *Shwêta-varâha-Kalpa*, le « cycle du sanglier blanc ». Cela étant, et si l'on considère l'analogie qui existe nécessairement entre le grand cycle et les cycles subordonnés, il est naturel que la marque du *Kalpa*, si l'on peut s'exprimer ainsi, se retrouve au point de départ du *Manvantara* ; et c'est pourquoi la « terre sacrée » polaire, siège du centre spirituel primordial de ce *Manvantara*, est appelée aussi *Vârâhî* ou la « terre du sanglier »[144]. D'ailleurs, puisque c'est là que résidait l'autorité spirituelle première, dont toute autre autorité légitime du même ordre n'est qu'une émanation, il est non moins naturel que les représentants d'une telle autorité en aient reçu aussi le symbole du sanglier comme leur signe distinctif et l'aient gardé dans la suite des temps ; et c'est pourquoi les druides se désignaient eux-mêmes comme des « sangliers », bien que, le symbolisme ayant toujours des aspects multiples, on puisse en même temps y voir accessoirement une allusion à l'isolement dans lequel ils se tenaient à l'égard du monde extérieur, le sanglier étant toujours regardé comme le « solitaire » ; et il faut ajouter, du reste, que cet isolement même, réalisé matériellement, chez les Celtes comme chez les Hindous, sous la forme d'une retraite dans la forêt, n'est pas sans rapport avec les caractères de la « primordialité », dont un reflet au moins a toujours dû se maintenir en toute autorité spirituelle digne de la fonction qu'elle remplit.

Mais revenons au nom de *Vârâhî*, qui donne lieu à des remarques particulièrement importantes : elle est considérée comme un aspect de la *Shakti* de *Vishnu* (et plus spécialement par rapport à son troisième *avatâra*), ce qui, étant donné le ca-

[144] Voir encore à ce propos *Atlantide et Hyperborée*, dans *V. I.*, oct. 1929 ; nous y avons fait remarquer que, contrairement à ce que semble avoir pensé Saint-Yves d'Alveydre, ce nom de *Vârâhî* ne s'applique aucunement à l'Europe ; à vrai dire, celle-ci ne fut jamais que la « Terre du Taureau », ce qui se réfère à une période fort éloignée des origines.

ractère « solaire » de celui-ci, montre immédiatement son identité avec la « terre solaire » ou « Syrie » primitive dont nous avons parlé en d'autres occasions[145], et qui est encore une des désignations de la *Tula* hyperboréenne, c'est-à-dire du centre spirituel primordial. D'autre part, la racine *var*, pour le nom du sanglier, se retrouve dans les langues nordiques sous la forme *bor*[146] ; l'exact équivalent de *Vârâhî* est donc « Borée », et la vérité est que le nom habituel d'« Hyperborée » fut employé seulement par les Grecs à une époque où ils avaient déjà perdu le sens de cette antique désignation ; il vaudrait donc mieux, en dépit de l'usage qui a prévalu depuis lors, qualifier la tradition primordiale, non pas d'« hyperboréenne », mais simplement de « boréenne », affirmant par là sans équivoque sa connexion avec la « Borée » ou « terre du sanglier ».

Il y a encore autre chose : la racine *var* ou *vri*, en sanscrit, a les sens de « couvrir », de « protéger » et de « cacher » ; et, comme le montrent le nom de *Varuna* et son équivalent grec *Ouranos*, elle sert à désigner le ciel, tant parce qu'il couvre la terre que parce qu'il représente les mondes supérieurs, cachés aux sens[147]. Or, tout ceci s'applique parfaitement aux centres spirituels, soit parce qu'ils sont cachés aux yeux des profanes, soit parce qu'ils protègent le monde par leur influence invisible, soit enfin parce qu'ils sont, sur la terre, comme des images du monde céleste lui-même. Ajoutons que la même racine a encore un autre sens, celui de « choix » ou d'« élection » (*vara*), qui, évidemment, ne convient pas moins à la région qui est partout désignée par des noms comme ceux de « terre des élus », de « terre des saints » ou de « terre des bienheureux »[148].

On a pu noter, dans ce que nous avons dit tout à l'heure, l'union des deux symbolismes « polaire » et « solaire » ; mais, en

---

[145] Voir *La Science des lettres* et *La Terre du Soleil*.

[146] De là l'anglais *boar*, et aussi l'allemand *Eber*.

[147] Voir *Le Roi du Monde*, ch. VII, où nous avons indiqué en outre que le mot *coelum* lui-même a originairement la même signification.

[148] Signalons encore, à titre de rapprochement possible, la racine germanique *ur* ayant un sens de « primordialité ».

ce qui concerne proprement le sanglier, c'est l'aspect « polaire » qui importe surtout ; et cela résulte d'ailleurs du fait que le sanglier représentait anciennement la constellation qui, plus tard, est devenue la Grande Ourse[149]. Il y a, dans cette substitution de noms, une des marques de ce que les Celtes symbolisaient précisément par la lutte du sanglier et de l'ours, c'est-à-dire la révolte des représentants du pouvoir temporel contre la suprématie de l'autorité spirituelle, avec les vicissitudes diverses qui s'ensuivirent au cours des époques historiques successives. Les premières manifestations de cette révolte, en effet, remontent beaucoup plus loin que l'histoire ordinairement connue, et même plus loin que le début du *Kali-Yuga*, dans lequel elle devait prendre sa plus grande extension ; c'est pourquoi le nom de *bor* a pu être transféré du sanglier à l'ours[150], et la « Borée » elle-même, la « terre du sanglier », a pu par suite devenir à un certain moment la « terre de l'ours », pendant une période de prédominance des Kshatriyas à laquelle, suivant la tradition hindoue, mit fin *Parashu-Râma*[151].

Dans cette même tradition hindoue, le nom le plus habituel de la Grande Ourse est *sapta-riksha* ; et le mot sanscrit *riksha* est le nom de l'ours, linguistiquement identique à celui qu'il porte dans différentes autres langues : le celtique *arth*, le grec *arktos*, et même le latin *ursus*. Cependant, on peut se demander, si c'est bien là le sens premier de l'expression *sapta-riksha*, ou s'il n'y a pas eu plutôt, correspondant à la substitution dont nous venons de parler, une sorte de superposition de mots étymologiquement distincts, mais rapprochés et même identifiés par l'application d'un certain symbolisme phonétique. En effet, *riksha* est aussi, d'une façon générale, une étoile, c'est-à-dire en somme une « lu-

[149] Nous rappellerons que cette constellation a eu encore beaucoup d'autres noms, entre autres celui de la Balance ; mais il serait hors de propos de nous en occuper présentement.

[150] En anglais *bear*, en allemand *Bâr*.

[151] Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à ce propos, que Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi, comme Saint-Yves d'Alveydre, paraissent avoir fait une assez étrange confusion entre *Parashu-Râma* et *Râma-Chandra*, c'est- à-dire entre les sixième et septième *avatâras* de *Vishnu*.

mière » (*archis*, de la racine *arch* ou *ruch*, « briller » ou « illuminer ») ; et, d'autre part, le *sapta-riksha* est la demeure symbolique des sept *Rishis*, qui, outre que leur nom se rapporte à la « vision », donc à la lumière, sont aussi eux-mêmes les sept « Lumières », par lesquelles fut transmise au cycle actuel la Sagesse des cycles antérieurs[152]. Le rapprochement ainsi établi entre l'ours et la lumière ne constitue d'ailleurs pas un cas isolé dans le symbolisme animal, car on en rencontre un tout semblable pour le loup, tant chez les Celtes que chez les Grecs[153], d'où résulta son attribution au dieu solaire, Belen ou Apollon.

Dans une certaine période, le nom de *sapta-riksha* fut appliqué, non plus à la Grande Ourse, mais aux Pléiades, qui comprennent également sept étoiles ; ce transfert d'une constellation polaire à une constellation zodiacale correspond à un passage du symbolisme solsticial au symbolisme équinoxial, impliquant un changement dans le point de départ du cycle annuel, ainsi que dans l'ordre de prédominance des points cardinaux qui sont en relation avec les différentes phases de ce cycle[154]. Ce changement est ici celui du nord à l'ouest, qui se réfère à la période atlante ; et ceci se trouve confirmé nettement par le fait que, pour les Grecs, les Pléiades étaient filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides. Les transferts de ce genre sont d'ailleurs souvent la cause de multiples confusions, les mêmes noms ayant reçu, suivant les périodes, des applications différentes, et cela aussi bien pour les régions terrestres que pour les constellations célestes, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de déterminer à quoi elles se rapportent exactement dans chaque cas ; et que

---

[152] On remarquera la persistance de ces « sept Lumières » dans le symbolisme maçonnique : la présence d'un même nombre de personnes les représentant est nécessaire pour la constitution d'une loge « juste et parfaite », ainsi que pour la validité de la transmission initiatique. – Signalons aussi que les sept étoiles dont il est parlé au début de l'*Apocalypse* (I, 16 et 20) seraient, suivant certaines interprétations, celles de la Grande Ourse.

[153] En grec, le loup est *lukos* et la lumière *luké* ; de là l'épithète à double sens de l'Apollon Lycien.

[154] Le transfert de la Balance dans le Zodiaque a naturellement aussi une signification similaire.

même cela n'est réellement possible qu'à la condition de rattacher leurs diverses « localisations » aux caractères propres des formes traditionnelles correspondantes, ainsi que nous venons de le faire pour celles du *sapta-riksha*.

Chez les Grecs, la révolte des Kshatriyas était figurée par la chasse du sanglier de Calydon, qui représente d'ailleurs manifestement une version dans laquelle les Kshatriyas eux-mêmes expriment leur prétention de s'attribuer une victoire définitive, puisque le sanglier y est tué par eux ; et Athénée rapporte, suivant des auteurs plus anciens, que ce sanglier de Calydon était blanc[155], ce qui l'identifie bien au *Shwêta-varâha* de la tradition hindoue[156]. Ce qui n'est pas moins significatif à notre point de vue, c'est que le premier coup fut porté par Atalante, qui, dit-on, avait été nourrie par une ourse ; et ce nom d'Atalante pourrait indiquer que la révolte eut son commencement, soit dans l'Atlantide même, soit tout au moins parmi les héritiers de sa tradition[157]. D'autre part, le nom de Calydon se retrouve exactement dans celui de *Caledonia*, ancien nom de l'Écosse : en dehors de toute question de « localisation » particulière, c'est proprement le pays des « Kaldes » ou Celtes[158] ; et la forêt de Calydon ne diffère pas en réalité de celle de Brocéliande, dont le nom est encore le même, quoique sous une forme un peu modifiée, et précédé du mot *bro* ou *bor*, c'est-à-dire du nom même du sanglier.

Le fait que l'ours est souvent pris symboliquement sous son aspect féminin, comme nous venons de le voir à propos d'Atalante, et comme on le voit aussi par les dénominations des

---

155 *Deipnosophistarum*, IX, 13.

156 Il est à peine besoin de rappeler que le blanc est aussi la couleur attribuée symboliquement à l'autorité spirituelle ; et l'on sait que les druides, en particulier, portaient des vêtements blancs.

157 Il y a encore d'autres rapprochements curieux à cet égard, notamment entre les pommes d'or dont il est question dans la légende d'Atalante et celles du jardin des Hespérides ou « filles de l'Occident », qui étaient aussi filles d'Atlas comme les Pléiades.

158 Il est d'ailleurs probable que ce nom des Celtes, comme celui des Chaldéens qui lui est identique, n'était pas originairement celui d'un peuple particulier, mais celui d'une caste sacerdotale, exerçant l'autorité spirituelle chez différents peuples.

constellations de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, n'est pas sans signification non plus quant à son attribution à la caste guerrière, détentrice du pouvoir temporel, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, cette caste a normalement un rôle « réceptif », c'est-à-dire féminin, vis-à-vis de la caste sacerdotale puisque c'est de celle-ci qu'elle reçoit, non seulement l'enseignement de la doctrine traditionnelle, mais aussi la légitimation de son propre pouvoir, en laquelle consiste strictement le « droit divin ». Ensuite, lorsque cette même caste guerrière, renversant les rapports normaux de subordination, prétend à la suprématie, sa prédominance est généralement accompagnée de celle des éléments féminins dans le symbolisme de la forme traditionnelle modifiée par elle, et parfois même aussi, comme conséquence de cette modification, de l'institution d'une forme féminine de sacerdoce, comme le fut celle des druidesses chez les Celtes. Nous ne faisons qu'indiquer ici ce dernier point, dont le développement nous entraînerait trop loin, surtout si nous voulions rechercher ailleurs des exemples concordants ; mais du moins cette indication suffit-elle à faire comprendre pourquoi c'est l'ourse, plutôt que l'ours, qui est opposée symboliquement au sanglier.

Il convient d'ajouter que les deux symboles du sanglier et de l'ours n'apparaissent pas toujours forcément comme étant en opposition ou en lutte, mais que, dans certains cas, ils peuvent aussi représenter l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, ou les deux castes des druides et des chevaliers, dans leurs rapports normaux et harmoniques, comme on le voit notamment par la légende de Merlin et d'Arthur. En effet, Merlin, le druide, est encore le sanglier de la forêt de Brocéliande (où il est d'ailleurs finalement, non pas tué comme le sanglier de Calydon, mais seulement endormi par une puissance féminine) ; et le roi Arthur porté un nom dérivé de celui de l'ours, *arth*[159] ; plus précisément, ce nom est identique à celui de l'étoile *Arcturus*, en tenant compte de la légère différence due à leurs dérivations respectivement celtique et grecque. Cette étoile se trouve dans la constellation du

[159] On trouve aussi en Écosse, comme nom de famille, *Mac-Arth* ou « fils de l'ours », qui indique évidemment l'appartenance à un clan guerrier.

Bouvier, et, par ces noms, l'on peut encore voir réunies les marques de deux périodes différentes : le « gardien de l'Ourse » est devenu le Bouvier quand l'Ourse elle-même ou le *sapta-riksha* est devenu les *septem triones*, c'est-à-dire les « sept bœufs » (d'où l'appellation de « Septentrion » pour désigner le nord) ; mais nous n'avons pas à nous occuper ici de ces transformations, relativement récentes par rapport à ce que nous envisageons[160].

Des considérations que nous venons d'exposer, une conclusion paraît se dégager quant au rôle respectif des deux courants qui contribuèrent à former la tradition celtique ; à l'origine, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel n'étaient pas séparés comme deux fonctions différenciées, mais unis dans leur principe commun, et l'on retrouve encore un vestige de cette union dans le nom même des druides (*dru-vid*, « force-sagesse », ces deux termes étant symbolisés par le chêne et le gui)[161] ; à ce titre, et aussi en tant que représentant plus particulièrement l'autorité spirituelle, à laquelle est réservée la partie supérieure de la doctrine, ils étaient les véritables héritiers de la tradition primordiale, et le symbole essentiellement « boréen », celui du sanglier, leur appartenait en propre. Quant aux chevaliers, ayant pour symbole l'ours (ou l'ourse d'Atalante), on peut penser que la partie de la tradition qui leur était plus spécialement destinée comportait surtout les éléments procédant de la tradition atlante ; et cette distinction pourrait même peut-être aider à expliquer certains points plus ou moins énigmatiques de l'histoire ultérieure des traditions occidentales.

---

[160] Arthur est le fils d'Uther Pendragon, le « chef des cinq », c'est-à-dire le roi suprême qui réside dans le cinquième royaume, celui de *Mide* ou du « milieu » situé au centre des quatre royaumes subordonnés qui correspondent aux quatre points cardinaux (voir *Le Roi du Monde*, ch. IX) ; et cette situation est comparable à celle du Dragon céleste lorsque, contenant l'étoile polaire, il était « au milieu du ciel comme un roi sur son trône », suivant l'expression du *Sepher Ietsirah*. Cf. *La Terre du Soleil*.

[161] Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. IV, où nous avons indiqué l'équivalence de ce symbolisme avec celui du Sphinx.

Tradition et Traditionalisme[162]

Nous avons eu déjà si souvent l'occasion de signaler des exemples de l'abus de certains mots, détournés de leur véritable sens, qui est un des symptômes de la confusion intellectuelle de notre époque, que nous serions presque tenté de nous excuser de revenir une fois de plus sur un sujet se rapportant à des considérations de cet ordre. Pourtant, il est des équivoques qu'on ne parvient pas à dissiper d'un seul coup, mais seulement à force d'y insister ; et, sur le point que nous avons en vue actuellement, la chose est devenue plus nécessaire que jamais dans les circonstances présentes, afin de prévenir toute tentative d'utilisation illégitime de l'idée même de « tradition » par ceux qui voudraient assimiler indûment ce qu'elle implique à leurs propres conceptions dans un domaine quelconque. Il doit d'ailleurs être bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de suspecter la bonne foi des uns ou des autres, car, dans bien des cas, il peut fort bien n'y avoir là qu'incompréhension pure et simple ; l'ignorance de la plupart de nos contemporains à l'égard de tout ce qui possède un caractère réellement traditionnel est si complète qu'il n'y a même pas lieu de s'en étonner ; mais, en même temps, on est forcé de reconnaître aussi que ces erreurs d'interprétation et ces méprises involontaires servent trop bien certains « plans » pour qu'il ne soit pas permis de se demander si leur diffusion croissante ne serait pas due à quelqu'une de ces « suggestions » qui dominent la mentalité moderne et qui, précisément, tendent toujours au fond à la destruction de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot.

Expliquons-nous plus complètement là-dessus : la mentalité moderne elle-même, dans tout ce qui la caractérise spécifique-

ment comme telle, n'est en somme que le produit d'une vaste suggestion collective, qui, s'exerçant continuellement au cours de plusieurs siècles, a déterminé la formation et le développement progressif de l'esprit antitraditionnel, en lequel se résume en définitive tout l'ensemble des traits distinctifs de cette mentalité. Nous n'avons pas à nous demander ici si ce qui apparaît ainsi comme une anomalie, et même comme une véritable monstruosité, ne se trouve pas cependant à sa place dans un ordre plus général, ou, en d'autres termes, si, en vertu même des « lois cycliques » auxquelles nous avons souvent fait allusion, une telle déviation ne devait pas se produire inévitablement à cette époque ; c'est là un tout autre aspect de la question ; nous n'avons présentement en vue que la « technique » par laquelle cette déviation a pu être amenée en fait, et c'est cette « technique » dont on peut donner une idée aussi approchée que possible en la définissant comme une sorte de suggestion collective. Mais, si puissante et si habile que soit cette suggestion, il peut arriver un moment où l'état de désordre et de déséquilibre qui en est le résultat devient si apparent que certains ne peuvent plus manquer de s'en apercevoir, et alors il risque de se produire une « réaction » compromettant ce résultat même ; il semble bien qu'aujourd'hui les choses en soient justement à ce point, et c'est là qu'intervient efficacement, pour détourner cette « réaction » du but où elle tend, ce que nous pourrions appeler la « contrefaçon » de l'idée traditionnelle.

Si cette « contrefaçon » est possible, c'est en raison de l'ignorance dont nous parlions plus haut : l'idée même de la tradition a été détruite à un tel point, dans le monde occidental moderne, que ceux qui aspirent à la retrouver ne savent trop de quel côté se diriger, et qu'ils ne sont que trop prêts à accepter les fausses idées qu'on leur présentera à sa place et sous son nom. Ceux-là se sont rendu compte, au moins jusqu'à un certain point, qu'ils avaient été trompés par les suggestions ouvertement antitraditionnelles, et que les croyances qui leur avaient été ainsi impo-

[162] Publié dans le numéro d'octobre 1936 des *Études Traditionnelles*. [Note de l'Éditeur].

sées ne représentaient qu'erreur et déception ; c'est là assurément quelque chose dans le sens de la « réaction » que nous venons de dire, mais, en somme, cela n'est encore que tout négatif. On s'en aperçoit bien en lisant les écrits, de moins en moins rares, où l'on trouve les plus justes critiques à l'égard de la « civilisation » actuelle, mais où les moyens envisagés pour remédier aux maux ainsi dénoncés ont un caractère étrangement disproportionné et insignifiant, enfantin même en quelque sorte : projets « scolaires » ou « académiques », pourrait-on dire, mais rien de plus, et, surtout, rien qui témoigne de la moindre connaissance d'ordre profond. C'est à ce stade que l'effort, si louable et si méritoire qu'il soit, peut facilement se laisser détourner vers des « activités » qui, à leur façon et en dépit de certaines apparences, ne feront que contribuer finalement à accroître encore le désordre et la confusion de cette « civilisation » dont elles sont censées devoir opérer le redressement.

Ceux dont nous venons de parler sont ceux que l'on peut qualifier de « traditionalistes », lorsqu'on prend ce mot dans son acception légitime ; en effet, il ne peut indiquer proprement qu'une simple tendance, une sorte d'aspiration vers la tradition, sans aucune connaissance réelle de celle-ci ; et l'on peut mesurer par là toute la distance qui sépare l'esprit « traditionaliste » du véritable esprit traditionnel, qui implique au contraire essentiellement une telle connaissance. En somme, le « traditionaliste » n'est et ne peut être qu'un « chercheur », et c'est bien pourquoi il est toujours en danger de s'égarer, n'étant pas en possession des principes qui seuls lui donneraient une direction infaillible ; et ce danger sera naturellement d'autant plus grand qu'il trouvera sur son chemin, comme autant d'embûches, toutes ces fausses idées suscitées par le pouvoir d'illusion qui a un intérêt capital à l'empêcher de parvenir au véritable terme de sa recherche. Il est évident, en effet, que ce pouvoir ne peut se maintenir et continuer à exercer son action qu'à la condition que toute restauration de l'idée traditionnelle soit rendue impossible ; il est donc tout aussi important pour lui de faire dévier les recherches tendant vers la connaissance traditionnelle que, d'autre part, celles

qui, portant sur les origines et les causes réelles de la déviation moderne, seraient susceptibles de dévoiler quelque chose de sa propre nature et de ses moyens d'influence ; il y a là, pour lui, deux nécessités en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre, et qu'on pourrait même regarder, au fond, comme les deux aspects positif et négatif d'une même exigence fondamentale de sa domination.

Tous les emplois abusifs du mot « tradition » peuvent, à un degré ou à un autre, servir à cette fin, à commencer par le plus vulgaire de tous, celui qui le fait synonyme de « coutume » ou d'« usage », amenant par là une confusion de la tradition avec les choses les plus bassement humaines et les plus complètement dépourvues de tout sens profond. Mais il y a d'autres déformations plus subtiles, et par là même plus dangereuses ; toutes ont d'ailleurs pour caractère commun de faire descendre l'idée de tradition à un niveau purement humain, alors que, comme nous l'avons souvent expliqué, il n'y a de véritablement traditionnel que ce qui implique un élément d'ordre supra-humain, C'est là le point essentiel, celui qui constitue en quelque sorte la définition même de la tradition et de tout ce qui s'y rattache ; et c'est là aussi, bien entendu, ce qu'il faut à tout prix empêcher de reconnaître pour maintenir la mentalité moderne dans ses illusions. Il n'y a d'ailleurs qu'à voir combien ceux qui prétendent se faire les « historiens » des religions et des autres formes de la tradition s'acharnent avant tout à les expliquer par des facteurs exclusivement humains ; peu importe que, suivant les écoles, ces facteurs soient psychologiques, sociaux ou autres, et même la multiplicité des explications ainsi présentées permet de séduire plus facilement un plus grand nombre ; ce qui est constant, c'est la volonté bien arrêtée de tout réduire à l'humain et de ne rien laisser subsister qui le dépasse ; et ceux qui croient à la valeur de cette « critique » destructive sont dès lors tout disposés à confondre la tradition avec n'importe quoi, puisqu'il n'y a plus en effet, dans l'idée qu'on leur en a inculquée, rien qui puisse la distinguer réellement de ce qui est dépourvu de tout caractère traditionnel.

Dès lors que tout ce qui est d'ordre purement humain ne saurait, pour cette raison même, être légitimement qualifié de traditionnel, il ne peut y avoir, par exemple, de « tradition philosophique », ni de « tradition scientifique » au sens moderne et profane de ce mot ; et, bien entendu, il ne peut y avoir non plus de « tradition politique », là du moins où toute organisation sociale vraiment traditionnelle fait défaut, ce qui est le cas du monde occidental actuel. Ce sont pourtant là quelques-unes des expressions qui sont employées couramment aujourd'hui, et qui constituent autant de dénaturations de l'idée de la tradition ; et il va de soi que, si les esprits « traditionalistes » dont nous parlions précédemment peuvent être amenés à laisser détourner leur activité vers l'un ou l'autre de ces domaines essentiellement contingents et à y limiter tous leurs efforts, leurs aspirations se trouveront ainsi « neutralisées » et rendues parfaitement inoffensives, si même elles ne sont parfois utilisées, à leur insu, dans un sens tout opposé à leurs intentions. Il arrive en effet qu'on va jusqu'à appliquer le nom de « tradition » à des choses qui, par leur nature même, sont nettement antitraditionnelles : c'est ainsi qu'on parle de « tradition humaniste », ou encore de « tradition nationale », alors que l'« humanisme », comme son nom même l'indique d'ailleurs, n'est pas autre chose que cette négation du supra-humain qui est à la racine de l'esprit moderne sous toute ses formes, et que la constitution des « nationalités » a été le moyen employé pour détruire l'organisation sociale traditionnelle du moyen âge ; il n'y aurait pas lieu de s'étonner dans ces conditions, si l'on en venait quelque jour à parler tout aussi bien de « tradition protestante », voire même de « tradition laïque » ou de « tradition révolutionnaire » ! Au degré de confusion mentale où est parvenue la grande majorité de nos contemporains, les associations de mots les plus manifestement contradictoires n'ont plus rien qui puisse les effrayer, ni même leur donner simplement à réfléchir… Ceci nous conduit encore directement à une autre remarque importante : lorsque certains, s'étant aperçus du désordre moderne en constatant le degré trop visible où il en est actuellement, veulent « réagir », le meilleur moyen de rendre in-

efficace ce besoin de « réaction » n'est-il pas de l'orienter vers quelqu'un des stades antérieurs et moins « avancés » de la même déviation, où ce désordre n'était pas encore devenu aussi apparent et se présentait, si l'on peut dire, sous des dehors plus acceptables pour qui n'a pas été complètement aveuglé par certaines suggestions ? Il n'est pas suffisant de se déclarer sincèrement « anti-moderne », comme tout « traditionaliste » d'intention doit le faire normalement, si l'on est encore affecté soi-même par les idées modernes sous quelque forme plus ou moins atténuée, et par là plus difficilement discernable sans doute, mais correspondant toujours en fait à l'une ou à l'autre des étapes que ces idées ont parcourues au cours de leur développement ; aucune « concession », même involontaire ou inconsciente, n'est possible ici, car, de leur point de départ à leur aboutissement actuel, tout se tient et s'enchaîne inexorablement. Et, à ce propos, nous ajouterons encore ceci : le travail ayant pour but d'empêcher la « réaction » de viser plus loin que le retour à un moindre désordre, en dissimulant d'ailleurs le caractère de celui-ci et en le faisant passer pour l'« ordre », rejoint très exactement celui qui est accompli, d'autre part, pour faire pénétrer l'esprit moderne à l'intérieur même de ce qui peut subsister, en Occident, des organisations traditionnelles de tout ordre ; le même effet de « neutralisation » des forces dont on pourrait avoir à redouter l'opposition est pareillement obtenu dans les deux cas. Ce n'est même pas assez de parler de « neutralisation », car, de la lutte qui se produira forcément entre des éléments qui se trouvent ainsi ramenés pour ainsi dire au même niveau, et dont l'hostilité ne représente donc plus, au fond, que celle qui peut exister entre des productions diverses et apparemment contraires de la déviation moderne, il ne pourra finalement sortir qu'un nouvel accroissement du désordre et de la confusion.

Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée

communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle. Nous ne voulons faire ici aucune application particulière, ce qui serait en somme assez peu utile après tout ce que nous avons déjà dit, et d'ailleurs tout à fait hors de propos ; il nous paraît seulement nécessaire, pour couper court aux prétentions de tout faux « traditionalisme », de préciser que, notamment, aucune tendance politique existant dans l'Europe actuelle ne peut valablement se recommander de l'autorité d'idées ou de doctrines traditionnelles, les principes faisant également défaut partout, bien qu'on n'ait assurément jamais tant parlé de « principes » qu'on le fait aujourd'hui de tous les côtés, appliquant à peu près indistinctement cette désignation à tout ce qui la mérite le moins, et parfois même à ce qui implique au contraire la négation de tout véritable principe. Sous cet autre abus d'un mot, nous retrouvons d'ailleurs encore ce caractère de « contrefaçon » que nous avons déjà constaté, d'une façon générale, à l'égard de l'idée traditionnelle, et qui nous paraît constituer par lui-même une « marque » assez importante et assez significative pour qu'il ne soit pas sans intérêt d'y insister plus spécialement dans un prochain article, ce qui nous fournira en même temps l'occasion de mettre encore plus explicitement les « traditionalistes » en garde contre quelques-uns des multiples dangers de déviation auxquels leurs efforts se trouvent exposés.

Pour le moment, il nous reste encore, à cause de certaines gens malveillants ou mal intentionnés que nous ne connaissons que trop bien, à prendre une précaution qui, normalement, devrait être tout à fait superflue : c'est de déclarer expressément que ce que nous venons de dire en dernier lieu ne saurait, en aucune façon ni à aucun degré, être regardé comme constituant, de notre part, une sorte d'incursion plus ou moins déguisée dans le domaine de la politique ; c'est, tout au contraire, l'expression

même d'une des principales raisons pour lesquelles nous entendons demeurer absolument étranger à tout ce qui touche à ce domaine. Nous ne voulons dire rien de plus ni d'autre que ce que nous disons ; ce que nous voulons dire, nous avons l'habitude de le dire nettement, trop nettement même peut-être au gré de certains ; et nul n'a le droit de prétendre y voir le moindre « sous-entendu », ni d'y ajouter, en nous les attribuant, ses propres interprétations plus ou moins tendancieuses.

Les armes symboliques[163]

En parlant précédemment des « fleurs symboliques », nous avons été amené à faire allusion à la lance qui, dans la légende du Graal, apparaît comme un symbole complémentaire de la coupe, et qui est une des nombreuses figures de l'« Axe du Monde[164] ». En même temps, cette lance est aussi, avons-nous dit, un symbole du « Rayon céleste », et, d'après les considérations que nous avons développées ailleurs[165], il est évident que ces deux significations coïncident au fond ; mais ceci explique également que la lance, ainsi que l'épée et la flèche qui en sont en somme des équivalents, soit parfois assimilée au rayon solaire. Il est bien entendu que les deux symbolismes polaire et solaire ne doivent jamais être confondus, et que, comme nous l'avons souvent indiqué, le premier a un caractère plus fondamental et réellement « primordial » ; mais il n'en est pas moins vrai que ce qu'on pourrait appeler les « transferts » de l'un à l'autre constitue un fait fréquent, et qui n'est pas sans avoir des raisons que nous chercherons peut-être à expliquer plus nettement en quelque autre occasion.

Pour le moment, nous nous bornerons à mentionner plus spécialement, à cet égard, l'attribution de la flèche à Apollon : on sait que, notamment, c'est avec ses flèches que celui-ci tue le serpent *Python*, comme, dans la tradition védique, Indra tue *Ahi* ou *Vritra*, similaire de *Python*, avec le *vajra* qui représente la foudre ; et ce rapprochement ne laisse aucun doute sur l'équivalence symbolique originelle des deux armes dont il s'agit. Nous rappelle-

[163] Publié dans *É. T.*, oct. 1936.

[164] À cet égard, le complémentarisme de la lance et de la coupe est strictement comparable à celui de la montagne et de la caverne, sur lequel nous reviendrons plus loin.

[165] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

rons aussi la « flèche d'or » d'*Abaris* ou de *Zalmoxis*, dont il est question dans l'histoire de Pythagore ; et ici l'on voit plus clairement encore que ce symbolisme se rapporte expressément à l'Apollon hyperboréen, ce qui établit précisément le lien entre son aspect solaire et son aspect polaire[166].

Si nous revenons à la considération des armes diverses comme représentant l'« Axe du Monde », une remarque importante s'impose : c'est que ces armes sont, non pas toujours, mais du moins très souvent, soit à double tranchant, soit à deux pointes opposées. Ce dernier cas, qui est plus particulièrement celui du *vajra* sur lequel nous allons avoir à revenir, doit manifestement être rapporté à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, avec toutes les correspondances qu'elle implique et que nous avons déjà indiquées ailleurs[167]. Quant aux armes à double tranchant, la dualité y étant marquée dans le sens même de l'axe, il faut y voir une allusion plus directe aux deux courants que représentent par ailleurs les deux serpents s'enroulant autour du bâton ou du caducée ; mais comme ces deux courants inverses sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères, on voit immédiatement par là que les deux symbolismes se rejoignent en réalité. Au fond, il s'agit toujours là d'une force double, d'essence unique en elle-même, mais d'effets apparemment opposés dans sa manifestation, par suite de la « polarisation » qui conditionne celle-ci, comme elle conditionne d'ailleurs,

---

[166] Signalons aussi en passant, à ce propos, que la « cuisse d'or » de Pythagore, qui le fait apparaître en quelque sorte comme une manifestation de l'Apollon hyperboréen lui-même, se rapporte au symbolisme de la montagne polaire et à celui de la Grande Ourse. D'autre part, le serpent *Python* est en connexion spéciale avec Delphes, appelée anciennement *Pytho*, sanctuaire de l'Apollon hyperboréen ; de là la désignation de la *Pythie*, et aussi le nom même de *Pythagore*, qui est en réalité un nom d'Apollon, « celui qui conduit la Pythie », c'est-à-dire l'inspirateur de ses oracles.

[167] *La Double Spirale*, numéro de mars 1936.

à des niveaux différents, tous les degrés et tous les modes de la manifestation universelle[168].

L'épée peut être regardée elle-même, d'une façon générale, comme une arme à double tranchant[169] ; mais un exemple encore plus frappant est celui de la double hache, qui appartient notamment au symbolisme égéen et crétois, c'est-à-dire préhellénique, mais qui ne lui est d'ailleurs pas exclusivement propre. Or, la hache, comme nous l'avons exposé précédemment[170], est tout spécialement un symbole de la foudre, donc, à cet égard, un strict équivalent du *vajra* ; et la comparaison de ces deux armes montre bien, par suite, l'identité foncière des deux formes de symbolisme que nous avons mentionnées, celle des armes à double tranchant et celle des armes à deux pointes[171].

Les représentations du *vajra* offrent de multiples variantes ; Ananda K. Coomaraswamy a signalé[172] que la forme la plus habituelle, présentant une triple pointe à chacune de ses extrémités, est par là étroitement apparentée au *trishûla* ou trident, autre arme symbolique fort importante, mais dont l'étude spéciale

---

[168] Ceci revient à dire que toutes les dualités cosmiques ne sont réellement que des « spécifications » diverses de la dualité première de *Purusha* et *Prakriti*, ou, en d'autres termes, de la polarisation de l'Être en « essence » et « substance ».

[169] Dans une autre de ses significations, l'épée est un symbole du Verbe ou de la Parole, avec son double pouvoir créateur et destructeur (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16, et XIX, 15). Il est d'ailleurs évident que ce double pouvoir est analogue à la force double dont nous venons de parler, ou que, plus exactement encore, ce ne sont là que des applications différentes d'une seule et même chose. Au sujet de l'épée, notons encore que, suivant certains historiens anciens, les Scythes représentaient la Divinité par une épée plantée en terre au sommet d'un tertre ; celui-ci étant l'image réduite de la montagne, on trouve réunis ici deux des symboles de l'« Axe du Monde ».

[170] *Les Pierres de foudre*.

[171] Le maillet ou marteau de Thor, autre symbole de la foudre que nous avons signalé aussi, présente, par sa forme en T, une exacte similitude avec la double hache. – Nous ferons aussi remarquer que, comme le maillet et l'épée, bien que moins en évidence que ceux-ci, la hache se retrouve encore aujourd'hui dans le symbolisme maçonnique.

[172] *Elements of Buddhist Iconography*.

nous écarterait trop de notre sujet[173] ; nous remarquerons seulement que, tandis que la pointe médiane est la terminaison de l'axe même, les deux pointes latérales peuvent être rapportées encore aux deux courants de droite et de gauche dont nous avons parlé, et que, pour cette raison même, une semblable triplicite se retrouve ailleurs dans le symbolisme « axial », par exemple dans certaines figurations de l'« Arbre du Monde ». A. K. Coomaraswamy a montré également que le *vajra* est assimilé traditionnellement à d'autres symboles connus de l'« Axe du Monde », tels que l'essieu du chariot dont les deux roues correspondent au Ciel et à la Terre, ce qui explique d'ailleurs, en particulier, certaines représentations du *vajra* comme « supporté » par un lotus sur lequel il est posé verticalement. Quant au quadruple *vajra*, formé par la réunion de deux *vajras* ordinaires disposés en croix, si on le considère comme placé dans un plan horizontal, ce que suggère sa désignation comme *Karma-vajra*, il est très proche de symboles tels que le *swastika* et le *chakra*[174] ; nous nous contenterons de noter ici ces différentes indications, sur lesquelles nous aurons peut-être l'occasion de revenir dans d'autres études, car ce sujet est de ceux qu'on ne saurait avoir la prétention d'épuiser.

Le *vajra*, outre le sens de « foudre », a aussi, en même temps, celui de « diamant », qui évoque immédiatement les idées d'indivisibilité, d'inaltérabilité et d'immutabilité ; et, effectivement, l'immutabilité est bien le caractère essentiel de l'axe autour duquel s'effectue la révolution de toutes choses, et qui lui-même n'y participe pas. À ce propos, il y a encore un rapprochement très remarquable : Platon décrit précisément l'« Axe du Monde » comme un axe lumineux de diamant ; cet axe est entouré de plu-

---

[173] Dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra*. – On sait d'autre part que, comme attribut de *Shiva*, le *trishûla* est souvent rapporté au « triple temps » (*trikâla*), c'est-à-dire aux trois modalités du temps comme passé, présent et futur ; il y aurait ici encore des rapprochements à faire avec ce qu'on trouve à cet égard dans d'autres traditions, par exemple avec certains aspects du symbolisme de *Janus*.

[174] Il ne s'agit donc plus alors de l'axe vertical comme précédemment, mais des deux axes horizontaux de la représentation géométrique que nous avons exposée dans *Le Symbolisme de la Croix*.

sieurs gaines concentriques, de dimensions et de couleurs diverses, correspondant aux différentes sphères planétaires, et se mouvant autour de lui[175]. D'autre part, le symbolisme bouddhique du « trône de diamant », situé au pied de l'« Arbre de la Sagesse » et au centre même de la « roue du Monde », c'est-à-dire au point unique qui demeure toujours immobile, n'est pas moins significatif sous le même rapport.

Pour en revenir à la foudre, elle est considérée, comme nous l'avons déjà indiqué[176], comme représentant un double pouvoir de production et de destruction ; on peut dire, si l'on veut, pouvoir de vie ou de mort, mais, si on l'entendait uniquement au sens littéral, ce ne serait là encore qu'une application particulière de ce dont il s'agit en réalité[177]. En fait, c'est la force qui produit toutes les « condensations » et les « dissipations », que la tradition extrême-orientale rapporte à l'action alternée des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, et qui correspondent également aux deux phases de l'« expir » et de l'« aspir » universels ; c'est là ce que la doctrine hermétique, de son côté, appelle « coagulation » et « solution »[178] ; et la double action de cette force est symbolisée par les deux extrémités opposées du *vajra*, en tant qu'arme « fulgurante », tandis que le diamant représente clairement son essence unique et indivisible.

Nous signalerons incidemment, à titre de curiosité, car ce ne saurait guère être plus que cela à notre point de vue, une application d'ordre très inférieur, mais qui se rattache directement à

---

[175] *République*, livre X (mythe d'Er l'Arménien). – Cet ensemble de gaines constitue le « fuseau de la Nécessité » : la Parque *Clotho* le fait tourner de la main droite, donc de droite à gauche, et ce sens de rotation n'est pas indifférent, en rapport avec les considérations que nous avons exposées au sujet du symbolisme de la « double spirale ».

[176] Voir *Les Pierres de foudre*.

[177] En connexion avec la remarque que nous avons faite plus haut au sujet des armes respectives d'Apollon et d'Indra, nous ferons observer que, comme la foudre, le rayon solaire est aussi regardé comme vivifiant ou comme meurtrier suivant les cas. – Nous rappellerons également que la lance de la légende du Graal, ainsi que la lance d'Achille dont nous l'avons déjà rapprochée à ce sujet, avait le double pouvoir d'infliger des blessures et de les guérir.

[178] C'est aussi ce que le langage des anciens philosophes grecs désignait par les termes de « génération » et de « corruption ».

la question des armes symboliques : le « pouvoir des pointes », bien connu en magie et même en physique profane, se rapporte réellement à la « solution », c'est-à-dire au second aspect du double pouvoir dont nous venons de parler. D'autre part, une correspondance du premier aspect, ou de la « coagulation », se trouve dans l'usage magique des nœuds ou « ligatures » ; nous rappellerons aussi à ce propos le symbolisme du « nœud gordien », qu'Alexandre tranche d'ailleurs avec son épée, ce qui est encore assez significatif ; mais ici apparaît une autre question, celle du « nœud vital », qui, bien qu'en relation analogique avec la précédente, dépasse de beaucoup le domaine et la portée de la simple magie[179].

Enfin, nous devons mentionner un autre symbole « axial », qui n'est pas une arme à proprement parler, mais qui s'y assimile cependant par sa forme se terminant en pointe : ce symbole est celui du clou ; et, chez les Romains, le clou (*clavus*) et la clef (*clavis*), que leur langage rapprochait d'assez singulière façon, se rapportaient l'un et l'autre au symbolisme de *Janus*[180]. Avec la clef, qui est encore, elle aussi, un symbole « axial », nous serions amené à d'autres considérations dans lesquelles nous ne voulons pas entrer présentement ; nous dirons seulement que le « pouvoir des clefs », ou le double pouvoir de « lier » et de « délier[181] », n'est pas véritablement différent de celui dont nous avons parlé : au fond, c'est toujours de « coagulation » et de « solution », au sens hermétique de ces deux termes, qu'il s'agit là en réalité.

---

[179] Nous avons fait allusion à cette question, à propos du « point sensible » des cathédrales, dans une note intitulée *Cologne ou Strasbourg ?*, dans *V. I.*, janv. 1927.

[180] Nous rappellerons encore, pour compléter la remarque que nous avons faite en dernier lieu, le pouvoir magique attribué à l'un et à l'autre de ces deux objets, et qui, toute question d'ordre « phénoménique » à part, apparaît comme une sorte de dégénérescence exotérique de leur signification traditionnelle.

[181] On pourra remarquer que ces mots eux-mêmes ont aussi un rapport évident avec le symbolisme des ligatures ou des nœuds ; tout ceci se tient donc de fort près, et les diverses formes que revêt le symbolisme sont toujours parfaitement cohérentes entre elles.

Le Symbolisme des cornes[182]

Dans son étude sur le celtisme, T. Basilide signalait l'importance d'*Apollon Karneios* en tant que dieu des hyperboréens ; le nom celtique de *Belen* est d'ailleurs identique à *Ablun* ou *Aplun*, devenu chez les Grecs *Apollon*. Nous nous proposons de revenir quelque jour plus complètement sur la question de l'Apollon hyperboréen ; pour le moment, nous nous bornerons à quelques considérations concernant plus spécialement le nom de *Karneios*, ainsi que celui de *Kronos* avec lequel il est en étroit rapport, puisque ces deux noms ont la même racine KRN, qui exprime essentiellement les idées de « puissance » et d'« élévation ».

Dans le sens d'« élévation », le nom de *Kronos* convient parfaitement à Saturne, qui correspond en effet à la plus élevée des sphères planétaires, le « septième ciel » ou le *Satya-Loka* de la tradition hindoue[183]. On ne doit d'ailleurs pas regarder Saturne comme étant uniquement, ni même en premier lieu, une puissance maléfique, comme on semble avoir tendance à le faire parfois, car il ne faut pas oublier qu'il est avant tout le régent de l'« âge d'or », c'est-à-dire du *Satya-Yuga* ou de la première phase du *Manvantara*, qui coïncide précisément avec la période hyperboréenne, ce qui montre bien que ce n'est pas sans raison que *Kro-*

---

[182] Publié dans *É. T.*, nov. 1936.

[183] Pour les pythagoriciens, *Kronos* et *Rhéa* représentaient respectivement le Ciel et la Terre : l'idée d'élévation se retrouve donc aussi dans cette correspondance. Ce n'est que par une assimilation phonétique plus ou moins tardive que les Grecs ont identifié *Kronos* ou Saturne à *Chronos*, le Temps, alors que les racines de ces deux mots sont en réalité différentes ; il semble que le symbole de la faux ait été aussi transféré alors de l'un à l'autre, mais ceci ne rentre pas dans notre sujet actuel.

nos est identifié au dieu des hyperboréens[184]. Il est d'ailleurs vraisemblable que l'aspect maléfique résulte ici de la disparition même de ce monde hyperboréen ; c'est en vertu d'un « retournement » analogue que toute « Terre des Dieux », siège d'un centre spirituel, devient une « Terre des Morts » lorsque ce centre a disparu. Il est possible aussi qu'on ait concentré plus volontiers par la suite cet aspect sur le nom de *Kronos*, tandis que l'aspect bénéfique demeurait au contraire attaché au nom de *Karneios*, du fait du dédoublement de ces noms qui originairement n'en sont qu'un ; et il est vrai encore que le symbolisme du soleil présente en lui-même les deux aspects opposés, vivifiant et meurtrier, producteur et destructeur, ainsi que nous l'avons fait remarquer dernièrement à propos des armes représentant le « rayon solaire[185] ».

Karneios est le dieu du *Karn*, c'est-à-dire du « haut lieu » symbolisant la Montagne sacrée du Pôle, et qui était représenté chez les Celtes, soit par le *tumulus*, soit par le *cairn* ou monceau de pierres qui en a gardé le nom. La pierre est d'ailleurs souvent en rapport direct avec le culte d'Apollon, comme on le voit notamment par l'*Omphalos* de Delphes, et aussi par le cube de pierre qui servait d'autel à Délos, et dont l'oracle ordonna de doubler le volume ; mais, d'autre part, la pierre avait aussi une relation particulière avec *Kronos* ; il y a là un nouveau rapprochement que

[184] La mer qui entourait l'île d'Ogygie, consacrée à *Karneios* ou à *Kronos*, était appelée mer Kronienne (Plutarque, *De facie in orbe Lunæ*) ; Ogygie qu'Homère appelle le « nombril du Monde » (représenté plus tard par l'*Omphalos* de Delphes) n'était d'ailleurs qu'un centre secondaire ayant remplacé la *Thulé* ou Syrie primitive à une époque beaucoup plus proche de nous que la période hyperboréenne.

[185] En grec, la forme même du nom d'*Apollon* est très proche de celle d'*Apollyon*, le « destructeur » (cf. *Apocalypse*, IX, 11).

nous ne pouvons qu'indiquer en passant, car ce point mériterait d'être traité à part[186].

En même temps, *Karneios* est aussi, par la signification même de son nom, le « dieu puissant[187] » ; et, si la montagne est, sous un de ses aspects, symbole de puissance aussi bien que d'élévation, en raison de l'idée de stabilité qui y est attachée, il y a un autre symbole qui est encore plus caractéristique à ce point de vue, et qui est celui des cornes. Or, il y avait à Délos, outre la pierre cubique que nous venons de mentionner, un autre autel appelé *Keraton*, qui était entièrement formé de cornes de bœufs et de chèvres solidement assemblées ; il est évident que ceci se rapporte directement à *Karneios*, dont la relation symbolique avec les bêtes à cornes a même laissé des traces jusqu'à nos jours[188].

Le nom même de la corne se rattache d'ailleurs manifestement à la racine KRN, aussi bien que celui de la couronne qui est une autre expression symbolique des mêmes idées, car ces deux mots (en latin *cornu* et *corona*) sont très proches l'un de l'autre[189]. Il est trop évident que la couronne est l'insigne du pouvoir et la marque d'un rang élevé pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et nous trouvons un premier rapprochement avec les

---

[186] On attribue assez généralement aux « bétyles », qui sont assimilables à l'*Omphalos*, une signification « solaire » ; mais celle-ci a dû, à une certaine période, se superposer à une signification « polaire » primitive, et il se peut qu'il en ait été ainsi pour Apollon lui-même. – Notons encore qu'Apollon est représenté comme le protecteur des sources (le *Borvo* celtique lui a été assimilé à cet égard) ; et les sources sont aussi en relation avec la montagne ou avec la pierre qui en est un équivalent dans le symbolisme « polaire ».

[187] Ce nom correspond par là, en hébreu, au nom divin *Shaddai*, qui est dit être plus particulièrement le nom du Dieu d'Abraham ; or, il y a encore, entre Abraham et *Kronos*, des rapports assez remarquables que nous expliquerons peut-être quelque jour.

[188] En Bretagne, saint Corneille ou Cornély, substitué à *Apollon Karneios*, est regardé comme le protecteur des bêtes à cornes ; les considérations que nous exposons ici permettront de comprendre qu'il y a là, en réalité, beaucoup plus que le simple « jeu de mots » que certains seraient peut-être tentés d'y voir.

[189] Le mot grec *Keraunos*, qui désigne la foudre, semble bien être dérivé aussi de la même racine ; remarquons à ce propos que la foudre frappe habituellement les sommets, les lieux ou les objets élevés ; et il faut aussi tenir compte de l'analogie de l'éclair avec le rayon lumineux sur lequel nous allons avoir à revenir.

cornes dans le fait que celles-là et celles-ci sont également placées sur la tête, ce qui donne bien l'idée d'un « sommet[190] ». Cependant, il y a encore autre chose : la couronne était primitivement un cercle orné de pointes en forme de rayons ; et les cornes sont pareillement regardées comme figurant les rayons lumineux[191], ce qui nous ramène à certaines des considérations que nous avons déjà exposées en ce qui concerne les armes symboliques. Il est bien clair, du reste, que les cornes peuvent être assimilées à des armes, même dans le sens le plus littéral, et c'est bien aussi par là qu'une idée de force ou de puissance a pu y être attachée, comme, en fait, elle l'a été partout et toujours[192]. D'autre part, les rayons lumineux conviennent bien comme attribut de la puissance, qu'elle soit, suivant les cas, sacerdotale ou royale, c'est-à-dire spirituelle ou temporelle, car ils la désignent comme une émanation ou une délégation de la source même de la lumière, ce qu'elle est en effet lorsqu'elle est légitime.

On pourrait facilement donner de multiples exemples, de provenances très diverses, des cornes employées comme symbole de puissance ; on en trouve notamment dans la Bible, et plus spécialement encore dans l'*Apocalypse*[193] ; nous en citerons un autre,

---

[190] Dans la tradition hébraïque, *Kether* ou la « Couronne » occupe le sommet de l'arbre séphirothique.

[191] On peut en trouver un exemple particulièrement frappant dans les représentations de Moïse, car on sait que les apparences de cornes qu'il porte à son front ne sont pas autre chose que des rayons lumineux. Certains, parmi lesquels Huet, évêque d'Avranches, ont voulu identifier Moïse avec Dionysos, qui est également figuré avec des cornes ; il y aurait d'ailleurs d'autres relations curieuses à envisager, mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet.

[192] La même assimilation est naturellement valable aussi pour d'autres armes animales, comme les défenses de l'éléphant et du sanglier, dont la forme en pointe est d'ailleurs semblable à celle des cornes. – Ajoutons cependant que la dualité des cornes (et aussi des défenses) empêche que le symbolisme « axial » leur soit applicable : elles s'assimilent plutôt, à cet égard, aux deux pointes latérales du *trishûla* ; et c'est aussi pourquoi nous parlons ici des rayons lumineux en général, et non pas du « Rayon céleste » qui est, au double point de vue macrocosmique et microcosmique, un équivalent de l'« Axe du Monde ».

[193] Il faut remarquer qu'ici l'idée n'est plus seulement celle d'une puissance légitime, mais est étendue à toute puissance quelconque, qui peut être maléfique aussi bien que bénéfique : il y a les cornes de l'Agneau, mais aussi les cornes de la Bête.

pris à la tradition arabe, qui désigne Alexandre sous le nom d'*El-Iskandar dhûl-qarnein*, c'est-à-dire « aux deux cornes[194] », ce qui est interprété le plus habituellement dans le sens d'une double puissance s'étendant sur l'Orient et sur l'Occident[195]. Cette interprétation est parfaitement juste, tout en n'excluant pas un autre fait qui la complète plutôt : Alexandre, ayant été déclaré fils d'Ammon par l'oracle de ce dieu, prit pour emblème les deux cornes de bélier qui étaient le principal attribut de celui-ci[196] ; et cette origine divine ne faisait d'ailleurs que le légitimer comme successeur des anciens souverains de l'Égypte, à qui elle était également attribuée. On dit même qu'il se fit représenter ainsi sur ses monnaies, ce qui du reste, aux yeux des Grecs, l'identifiait plutôt à Dionysos, dont il évoquait aussi le souvenir par ses conquêtes, par celle de l'Inde surtout ; et Dionysos était le fils de Zeus, que les Grecs assimilaient à Ammon ; il est possible que cette idée n'ait pas été étrangère non plus à Alexandre lui-même ; mais, cependant, Dionysos était représenté d'ordinaire avec des cornes, non de bélier, mais de taureau, ce qui constitue, au point de vue du symbolisme, une différence assez importante[197].

Il y a lieu de remarquer en effet que les cornes, dans leur usage symbolique, revêtent deux formes principales : celle des cornes de bélier, qui est proprement « solaire », et celle des cornes de taureau, qui est au contraire « lunaire », rappelant

---

[194] Le mot arabe *qarn* est le même que « corne », la racine KRN se changeant facilement en QRN et aussi en HRN, comme dans l'anglais *horn*. – Ce mot *qarn* a aussi un autre sens, celui d'« âge » ou de « cycle », et le plus ordinairement de « siècle » ; cette double signification entraîne parfois une curieuse méprise, certains croyant que l'épithète *dhûl-qarnein* appliquée à Alexandre veut dire que celui-ci aurait vécu deux siècles.

[195] Sous ce rapport, les deux cornes sont un équivalent des deux têtes de l'aigle héraldique.

[196] Ammon lui-même était appelé « Maître de la double corne » (*Livre des morts*, ch. CLXV).

[197] Il est possible encore qu'Alexandre ait porté un casque orné de deux cornes ; on sait que les casques à cornes étaient en usage chez beaucoup de peuples anciens. – Chez les Assyro-Babyloniens, la tiare à cornes était un attribut caractéristique des divinités.

d'ailleurs la forme même du croissant[198]. On pourrait aussi, à ce propos, se référer aux correspondances respectives des deux signes zodiacaux du Bélier et du Taureau ; mais ceci donnerait lieu surtout, par l'application qui pourrait en être faite à la prédominance de l'une ou de l'autre forme dans différentes traditions, à des considérations « cycliques » dans lesquelles nous ne pouvons songer à entrer présentement.

Pour terminer cet aperçu, nous signalerons seulement encore un rapprochement, sous certains rapports, entre ces armes animales que sont les cornes et ce qu'on peut appeler les armes végétales, c'est-à-dire les épines. Il est à noter, à cet égard, que beaucoup de plantes qui jouent un rôle symbolique important sont des plantes épineuses[199] ; ici encore, les épines, comme les autres pointes, évoquent l'idée d'un sommet ou d'une élévation, et elles peuvent également, dans certains cas tout au moins, être prises pour figurer les rayons lumineux[200]. On voit donc que le symbolisme est toujours parfaitement cohérent, comme il doit d'ailleurs l'être nécessairement par là même qu'il n'est point le résultat de quelque convention plus ou moins artificielle, mais qu'il est au contraire fondé essentiellement sur la nature même des choses.

---

198 À cette distinction correspond celle des deux formes que les alchimistes donnent au signe du mercure : la forme lunaire est ici rapportée au mercure vulgaire, et la forme solaire au mercure des sages.

199 On peut donner comme exemples la rose, le chardon, l'acacia, l'acanthe, etc.

200 Le symbolisme chrétien de la couronne d'épines (qu'on dit être des épines d'acacia) se rapproche par là, d'une façon que certains trouveront peut-être inattendue, mais qui n'en est pas moins réelle et exacte, de la couronne à rayons dont nous avons parlé plus haut. – Il est à remarquer aussi que, dans diverses régions, les menhirs sont désignés sous le nom d'« épines » (de là, en Bretagne et ailleurs, des noms de lieux comme la Belle-Épine, Notre-Dame-de-l'Épine, etc.) : or, le symbolisme du menhir, comme celui de l'obélisque et de la colonne, se rapporte au « rayon solaire » en même temps qu'à l'« Axe du Monde ».

Les contrefaçons de l'idée traditionnelle[201]

Nous appelions l'attention, dans notre dernier article[202], sur le caractère de « contrefaçon » qu'implique l'abus qui est fait, à notre époque, de certains mots tels que ceux de « principes », de « tradition », de « religion », et bien d'autres encore, abus inconscient chez le plus grand nombre, assurément, mais qui n'en répond pas moins nettement aux desseins de subversion de tout ordre normal suivant lesquels est dirigée toute la mentalité actuelle. On pourrait même dire que ce caractère se retrouve, d'une façon beaucoup plus générale, et sous des formes multiples, dans tout l'ensemble de ce qui constitue proprement la civilisation moderne, où, quel que soit le point de vue sous lequel on l'envisage, tout apparaît comme de plus en plus artificiel, dénaturé et falsifié ; beaucoup de ceux qui font aujourd'hui la critique de cette civilisation en sont d'ailleurs frappés, même lorsqu'ils ne savent pas aller plus loin et n'ont pas le moindre soupçon de ce qui se cache en réalité derrière tout cela. Il suffirait pourtant, nous semble-t-il, d'un peu de logique pour se dire que, si tout est ainsi devenu artificiel, la mentalité même à laquelle correspond cet état de choses ne doit pas l'être moins que le reste, quelle aussi doit être « fabriquée » et non point spontanée ; et, dès qu'on aurait fait cette simple réflexion, on ne pourrait plus manquer de voir les indices concordants en ce sens se multiplier de toutes parts et presque indéfiniment ; mais il faut croire qu'il est malheureusement bien difficile d'échapper aussi complètement aux « suggestions » auxquelles nous avons fait allu-

[201] Publié dans les numéros de novembre et décembre 1936 des *Études Traditionnelles*. [Note de l'Éditeur].

[202] Voir l'article précédemment reproduit. [Note de l'Éditeur].

sion, et auxquelles, en définitive, le monde moderne comme tel doit son existence.

Nous avons dit aussi que ce caractère de « contrefaçon » constitue, par lui-même, une « marque » très significative quant à l'origine réelle de ce qui en est affecté, et, par conséquent, de la déviation moderne tout entière, dont il met bien en évidence la nature véritablement « satanique ». Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué, en d'autres occasions, sur le sens que nous entendons attacher à ce dernier mot, pour qu'il ne puisse y avoir là aucune équivoque : il s'applique, en somme, à tout ce qui est négation et renversement de l'ordre, dans quelque domaine que ce soit, et c'est bien là, sans le moindre doute, ce dont nous pouvons constater les effets autour de nous. Mais, en même temps, il ne faut pas oublier que cet esprit de négation est aussi, et en quelque sorte par nécessité, l'esprit de mensonge ; il revêt tous les déguisements, et souvent les plus inattendus, pour ne pas être reconnu pour ce qu'il est, pour se faire même passer pour tout le contraire, et c'est ici précisément qu'apparaît la « contrefaçon » ; ne dit-on pas en effet que « Satan est le singe de Dieu », et aussi qu'il « se transfigure en ange de lumière » ? Ceci revient à dire qu'il imite à sa façon, en l'altérant et en le faussant de manière à le faire toujours servir à ses fins, cela même à quoi il veut s'opposer : ainsi, il fera en sorte que le désordre prenne les apparences d'un faux ordre, il dissimulera la négation de tout principe sous l'affirmation de faux principes, et ainsi de suite. Naturellement, tout cela, au fond, ne peut jamais être que simulacre et même caricature, mais assez habilement présenté pour que l'immense majorité des hommes s'y laisse tromper ; et comment s'en étonner quand on voit combien les supercheries, même grossières, réussissent facilement à en imposer à la foule, et combien, au contraire, il est difficile d'arriver ensuite à détromper celle-ci : « *Vulgus vult decipi* », disaient déjà les anciens ; et il s'est sans doute toujours trouvé, bien qu'ils n'aient jamais été aussi nombreux que de nos jours, des gens disposés à ajouter : « *ergo decipiatur* » !

Malgré tout, qui dit contrefaçon dit par là même parodie ; ce sont là presque des synonymes ; aussi y a-t-il invariablement, dans toutes les choses de ce genre, un élément grotesque qui peut être plus ou moins apparent, mais qui, en tout cas, ne devrait pas échapper à des observateurs tant soit peu perspicaces, si toutefois les « suggestions » qu'ils subissent inconsciemment n'abolissaient à cet égard leur perspicacité naturelle. C'est là le côté par lequel le mensonge, si habile qu'il soit, ne peut faire autrement que de se trahir ; et, bien entendu, cela aussi est une « marque » d'origine, inséparable de la contrefaçon elle-même, et qui doit normalement permettre de la reconnaître comme telle. Si l'on voulait citer ici des exemples pris parmi les manifestations diverses de l'esprit moderne, on n'aurait assurément que l'embarras du choix, depuis les pseudo-rites « civiques » et « laïques » qui ont pris tant d'extension partout en ces dernières années, et qui visent à fournir à la masse un substitut purement humain des vrais rites religieux, jusqu'aux extravagances d'un soi-disant « naturisme » qui, en dépit de son nom, n'est pas moins artificiel, pour ne pas dire « antinaturel », que les inutiles complications de l'existence contre lesquelles il a la prétention de réagir par une dérisoire comédie, dont le véritable propos est d'ailleurs de faire croire que l'« état de nature » se confond avec l'animalité ; et il n'est pas jusqu'au plus simple repos de l'être humain qui ne soit maintenant menacé de dénaturation par l'idée contradictoire, mais conforme à l'égalitarisme démocratique, d'une « organisation des loisirs » ! Nous mentionnons ici, avec intention, des faits qui sont connus de tout le monde, qui appartiennent incontestablement à ce qu'on peut appeler le « domaine public », et que chacun peut donc constater sans peine ; n'est-il pas incroyable que ceux qui en sentent, nous ne disons pas le danger, mais simplement le ridicule, soient si rares qu'ils représentent de véritables exceptions ? « Pseudo-religion », devrait-on dire à ce propos, « pseudo-nature », « pseudo-repos », et ainsi pour tant d'autres choses ; si l'on voulait parler toujours strictement selon la vérité, il faudrait placer constamment ce mot « pseudo » devant la désignation de tous les produits spécifiques du monde

moderne, pour indiquer ce qu'ils sont en réalité : des falsifications et rien d'autre, et des falsifications dont le but n'est que trop évident pour ceux qui sont encore capables de réfléchir.

Quelle que soit par ailleurs l'idée plus particulière que chacun pourra se faire de ce qui est appelé « Satan », suivant certaines vues théologiques ou autres, cela ne saurait rien changer à ce que nous venons de dire, car il est bien clair que les « personnifications » n'importent pas ici et n'ont aucunement à intervenir dans ces considérations. Ce qu'il y a à envisager, c'est, d'une part, cet esprit de négation que nous avons défini et en lequel « Satan » se résout métaphysiquement, indépendamment des formes spéciales qu'il peut revêtir pour se manifester dans tel ou tel domaine, et, d'autre part, ce qui le représente proprement et l'« incarne » pour ainsi dire dans le monde terrestre où nous considérons son action, et qui n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la « contre-initiation ». Il faut bien remarquer que nous disons « contre-initiation », et non pas « pseudo-initiation » ; en effet, on ne doit pas confondre le contrefacteur avec la contrefaçon, dont la « pseudo-initiation » n'est en somme qu'un des multiples exemples, au même titre que ceux que nous venons d'indiquer dans des ordres différents, et bien qu'elle présente peut-être, en tant que contrefaçon de l'initiation, une importance plus spéciale, au point de vue où nous nous plaçons, que la contrefaçon de n'importe quelle autre chose. En somme, la « pseudo-initiation » n'est réellement qu'un des produits de l'état de désordre et de confusion provoqué, à l'époque moderne, par l'action « satanique » qui a son point de départ conscient dans la « contre-initiation » ; elle peut être aussi, d'une façon inconsciente, un instrument de celle-ci, mais, au fond, cela est vrai également, à un degré ou à un autre, de toutes les autres contrefaçons, en ce sens qu'elles sont toutes comme autant de moyens aidant à la réalisation du même plan de subversion, si bien que chacune joue exactement le rôle qui lui est assigné dans cet ensemble, ce qui, du reste, constitue encore une sorte de contrefaçon de l'ordre et de l'harmonie mêmes contre lesquels tout ce plan est dirigé.

La « contre-initiation », elle, n'est certes pas une contrefaçon, mais au contraire quelque chose de très réel dans son ordre, comme l'action qu'elle exerce effectivement ne le montre que trop, et quelque chose qui prétend s'opposer à l'initiation véritable, non pas imiter celle-ci ; cette prétention, d'ailleurs, est forcément illusoire, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, puisque le domaine spirituel lui est absolument interdit, et qu'elle ne peut en aucun cas aller au-delà du « monde intermédiaire », c'est-à-dire du domaine psychique, qui est du reste, sous tous les rapports, le champ d'influence privilégié de « Satan » dans l'ordre humain ; mais l'intention n'en existe pas moins, avec le parti-pris qu'elle implique d'aller proprement au rebours de l'initiation. Quant à la « pseudo-initiation », elle n'est qu'une de ces parodies dont nous parlions tout à l'heure, ce qui revient à dire qu'elle n'est rien par elle-même, qu'elle est vide de toute réalité profonde, ou, si l'on veut, que sa valeur intrinsèque n'est ni positive comme celle de l'initiation, ni négative comme celle de la « contre-initiation », mais tout simplement nulle ; si cependant elle ne se réduit pas à un jeu plus ou moins inoffensif comme on serait peut-être tenté de le croire dans ces conditions, c'est en raison de ce que nous venons d'exposer, d'une façon tout à fait générale, sur le véritable caractère des contrefaçons et le rôle auquel elles sont destinées ; et il faut ajouter encore, dans ce cas spécial, que les rites, en vertu de leur nature « sacrée » au sens le plus strict de ce mot, sont quelque chose qu'il n'est jamais possible de simuler impunément. Nous revenons par là à la question plus précise des contrefaçons « pseudo-traditionnelles » et de ce qui en fait la gravité toute particulière, gravité qui atteint évidemment son maximum quand ces contrefaçons s'attaquent au côté « intérieur » de la tradition, à ce qui en constitue l'esprit même, c'est-à-dire au domaine ésotérique ou initiatique.

On peut remarquer que la « contre-initiation » s'applique à introduire ses agents dans les organisations « pseudo-initiatiques », qu'ils « inspirent » ainsi à l'insu de leurs membres ordinaires, et même, le plus souvent, de leurs chefs apparents, qui ne sont pas moins inconscients que les autres de ce à quoi ils servent réelle-

ment ; mais il convient de dire que, en fait, elle les introduit aussi, d'une façon semblable, partout où elle le peut, par exemple dans ces « mouvements » politiques ou autres auxquels nous avons fait allusion précédemment, et jusque dans des organisations authentiquement initiatiques ou religieuses, mais où l'esprit traditionnel est trop affaibli pour qu'elles soient encore capables de résister à cette pénétration insidieuse. Cependant, à part ce dernier cas qui permet d'exercer directement une action dissolvante, celui des organisations « pseudo-initiatiques » est sans doute celui qui doit retenir surtout l'attention de la « contre-initiation » et faire l'objet d'efforts plus particuliers de sa part, par là même que l'œuvre qu'elle se propose est avant tout anti-traditionnelle, et que même c'est à cela seul que, en définitive, elle se résume tout entière. C'est d'ailleurs très probablement pour cette raison qu'il existe de multiples liens entre les manifestations « pseudo-initiatiques » et toute sorte d'autres choses qui, à première vue, sembleraient ne devoir pas avoir avec elles le moindre rapport, mais qui toutes sont représentatives de l'esprit moderne sous quelqu'un de ses aspects les plus accentués ; pourquoi en effet, s'il n'en était pas ainsi, les « pseudo-initiés » joueraient-ils constamment dans tout cela un rôle si important ? On pourrait dire que, parmi les instruments ou les moyens de tout genre mis en œuvre pour ce dont il s'agit, la « pseudo-initiation », par sa nature même, doit logiquement occuper le premier rang ; elle n'est qu'un rouage, bien entendu, mais un rouage qui peut commander à beaucoup d'autres, sur lequel ces autres viennent s'engrener en quelque sorte et dont ils reçoivent leur impulsion. Ici, la contrefaçon se poursuit encore : la « pseudo-initiation » imite en cela la fonction de moteur invisible qui, dans l'ordre normal, appartient en propre à l'initiation ; mais que l'on y prenne bien garde : l'initiation représente véritablement et légitimement l'esprit, animateur principiel de toutes choses, tandis que, pour ce qui est de la « pseudo-initiation », l'esprit est évidemment absent. Il résulte immédiatement de là que l'action exercée ainsi, au lieu d'être réellement « organique », ne peut plus avoir qu'un caractère purement « mécanique », ce qui justi-

fie d'ailleurs pleinement la comparaison des rouages que nous venons d'employer ; et ce caractère n'est-il pas justement aussi celui qui se retrouve partout, et de la façon la plus frappante, dans le monde moderne, où la machine envahit tout de plus en plus, où l'être humain lui-même est réduit, dans toute son activité, à ressembler le plus possible à un automate, parce qu'on lui a enlevé toute spiritualité ? Mais c'est bien là qu'éclate toute l'infériorité des productions artificielles, même si une habileté « satanique » a présidé à leur élaboration : on peut bien fabriquer des machines, mais non pas des êtres vivants, parce que, encore une fois, c'est l'esprit lui-même qui fait et fera toujours défaut.

Nous avons parlé de « moteur invisible », et, à part la volonté d'imitation qui se manifeste encore à ce point de vue, il y a dans cette sorte d'« invisibilité », si relative qu'elle soit d'ailleurs, un avantage incontestable de la « pseudo-initiation », pour le rôle que nous venons de dire, sur toute autre chose d'un caractère plus « public ». Ce n'est pas que les organisations « pseudo-initiatiques », pour la plupart, prennent grand soin de dissimuler leur existence ; il en est même qui vont jusqu'à faire une propagande parfaitement incompatible avec leurs prétentions à l'ésotérisme ; mais, malgré cela, elles sont encore ce qu'il y a de moins apparent et ce qui se prête le mieux à l'exercice d'une action « discrète », par conséquent ce avec quoi la « contre-initiation » peut entrer le plus directement en contact sans avoir à redouter que son intervention risque d'être démasquée, d'autant plus que, dans ces milieux, il est toujours facile de trouver quelque moyen de parer aux conséquences d'une indiscrétion ou d'une imprudence. Il faut dire aussi qu'une grande partie du public, tout en connaissant plus ou moins l'existence d'organisations « pseudo-initiatiques », ne sait trop ce qu'elles sont et est peu disposée à y attacher de l'importance, n'y voyant que de simples « excentricités » sans portée sérieuse ; et cette indifférence sert encore les mêmes desseins, bien qu'involontairement, tout autant que pourrait le faire un secret plus rigoureux.

Nous avons cherché à faire comprendre, aussi exactement qu'il est possible, le rôle réel, quoiqu'inconscient, de la « pseudo-

initiation », et la vraie nature de ses rapports avec la « contre-initiation » ; encore faudrait-il ajouter que celle-ci peut, dans certains cas tout au moins, y trouver un milieu d'observation et de sélection pour son propre recrutement, mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus. Ce dont on ne peut donner une idée même approximative, c'est la multiplicité et la complexité incroyables des ramifications qui existent en fait entre toutes ces choses, et dont leur étude directe et détaillée pourrait seule permettre de se rendre compte ; mais il est bien entendu qu'ici c'est surtout le « principe », si l'on peut dire, qui nous intéresse. Cependant, ce n'est pas tout encore : jusqu'ici, nous avons vu en somme pourquoi l'idée traditionnelle est contrefaite par la « pseudo-initiation » ; il nous reste maintenant à voir avec plus de précision comment elle l'est, et c'est là ce que nous examinerons dans la seconde partie de cette étude.

*
* *

Un des moyens les plus simples que les organisations « pseudo-initiatiques » aient à leur disposition pour fabriquer une fausse tradition à l'usage de leurs adhérents, c'est assurément le « syncrétisme », qui consiste, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en une autre occasion, à rassembler tant bien que mal des éléments empruntés un peu partout, à les juxtaposer en quelque sorte « de l'extérieur », sans aucune compréhension réelle de ce qu'ils représentent véritablement dans les traditions diverses auxquelles ils appartiennent en propre. Comme il faut cependant donner à cet assemblage plus ou moins informe une certaine apparence d'unité, afin de pouvoir le présenter comme une « doctrine », on s'efforcera de grouper ces éléments autour de quelques « idées directrices » qui, elles, ne seront pas d'origine traditionnelle, mais, tout au contraire, seront généralement des conceptions toutes profanes et modernes, donc proprement antitraditionnelles ; l'idée d'« évolution », notamment, joue presque toujours à cet égard un rôle prépondérant. Il est facile de com-

prendre que, par là, les choses se trouvent singulièrement aggravées : il ne s'agit plus simplement, dans ces conditions, de la constitution d'une sorte de « mosaïque » de débris traditionnels, qui pourrait, en somme, n'être qu'un jeu tout à fait vain, mais à peu près inoffensif ; il s'agit de dénaturation et, pourrait-on dire, de « détournement » des éléments empruntés, puisqu'on sera amené ainsi à leur attribuer un sens qui sera altéré, pour s'accorder à l'« idée directrice », jusqu'à aller directement à l'encontre du sens traditionnel. Il est d'ailleurs bien entendu, d'après tout ce que nous avons déjà expliqué, que ceux qui agissent ainsi peuvent n'en être pas nettement conscients ; en tout cela, il faut toujours faire la part, d'abord de l'incompréhension pure et simple, et ensuite, nous devrions même dire surtout, des « suggestions » dont nous avons parlé, et dont ces « pseudo-initiés » peuvent fort bien être eux-mêmes les premières victimes, avant de contribuer pour leur part à les inculquer à d'autres : mais cette inconscience ne change rien au résultat et n'atténue aucunement le danger de ces sortes de choses, qui n'en sont pas pour cela moins propres à servir, même si ce n'est qu'« après coup », aux fins que se propose la « contre-initiation ». Nous réservons ici le cas où des agents de celle-ci auraient, par une intervention plus ou moins directe, provoqué ou inspiré la formation de semblables « pseudo-traditions » ; on pourrait sans doute en trouver aussi quelques exemples, ce qui ne veut pas dire que, même alors, ces agents conscients aient été les créateurs apparents et connus des formes « pseudo-initiatiques » dont il s'agit, car il est évident que la prudence leur commande de se dissimuler autant que possible derrière de simples instruments inconscients.

Quand nous parlons d'inconscience, nous l'entendons surtout en ce sens que ceux qui élaborent ainsi une « pseudo-tradition » sont, le plus souvent, parfaitement ignorants de ce à quoi elle sert en réalité ; pour ce qui est du caractère et de la valeur d'une telle production, il est plus difficile d'admettre que leur bonne foi soit aussi complète, et pourtant, là-dessus encore, il est possible qu'ils s'illusionnent parfois dans une certaine mesure, ou qu'ils soient illusionnés dans le cas que nous venons de mentionner en

dernier lieu. Il faut aussi, assez souvent, tenir compte de certaines « anomalies » d'ordre psychique qui compliquent encore les choses, et qui, du reste, constituent un terrain particulièrement favorable pour que les influences et les suggestions de tout genre puissent s'exercer avec le maximum de puissance ; nous noterons seulement à ce propos, sans y insister autrement, le rôle non négligeable que des « clairvoyants » et autres « sensitifs » ont joué fréquemment dans tout cela. Mais, malgré tout, il y a presque toujours un point où la supercherie consciente et le charlatanisme deviennent, pour les dirigeants d'une organisation « pseudo-initiatique », une sorte de nécessité : ainsi, si quelqu'un vient à s'apercevoir, ce qui n'est pas très difficile en somme, des emprunts qu'ils ont faits à telle et telle tradition, comment pourraient-ils les reconnaître sans se voir obligés d'avouer par là même qu'ils ne sont en réalité que de simples profanes ? En pareil cas, ils n'hésitent pas d'ordinaire à renverser les rapports et à déclarer audacieusement que c'est leur propre « tradition » qui représente la « source » commune de toutes celles qu'ils ont pillées ; et, s'ils n'arrivent pas à en convaincre tout le monde, du moins se trouve-t-il toujours des naïfs pour les croire sur parole, en nombre suffisant pour que leur situation de « chefs d'école », à quoi ils tiennent généralement par-dessus tout, ne risque pas d'être sérieusement compromise, d'autant plus qu'ils regardent assez peu à la qualité de leurs « disciples » et que la quantité leur semble bien plus importante, ce qui suffirait d'ailleurs à montrer combien ils sont loin d'avoir même la plus élémentaire notion de ce que sont réellement l'ésotérisme et l'initiation.

Nous avons à peine besoin de dire que tout ce que nous décrivons ici ne répond pas seulement à des possibilités plus ou moins hypothétiques, mais bien à des faits réels et dûment constatés ; si nous devions les citer tous, notre exposé s'en trouverait allongé presque indéfiniment, et de façon assez peu utile au fond ; il suffit de quelques exemples caractéristiques. Ainsi, c'est par le procédé « syncrétique » dont nous venons de parler qu'on a vu se constituer une prétendue « tradition orientale », celle des théoso-

phistes, n'ayant guère d'oriental qu'une terminologie mal comprise et mal appliquée ; et, comme ce monde est toujours « divisé contre lui-même », suivant la parole évangélique, les occultistes français, par esprit d'opposition et de « concurrence », édifièrent à leur tour une soi-disant « tradition occidentale » du même genre, dont bien des éléments, notamment ceux qu'ils tirèrent de la Kabbale, peuvent difficilement être dits occidentaux quant à leur origine, sinon quant à la façon spéciale dont ils les interprétèrent. Les premiers présentèrent leur « tradition » comme l'expression même de la « sagesse antique » ; les seconds, peut-être un peu plus modestes dans leurs prétentions, cherchèrent surtout à faire passer leur « syncrétisme » pour une « synthèse », car il en est peu qui aient autant qu'eux abusé de ce dernier mot. Si les premiers se montraient ainsi plus ambitieux, c'est peut-être parce que, en fait, il y avait à l'origine de leur « mouvement » des influences assez énigmatiques et dont eux-mêmes auraient sans doute été bien incapables de déterminer la vraie nature ; pour ce qui est des seconds, ils ne savaient que trop bien qu'il n'y avait rien derrière eux, que leur œuvre n'était véritablement que celle de quelques individualités réduites à leurs propres moyens, et, s'il arriva cependant que « quelque chose » d'autre s'introduisît là aussi, ce ne fut certainement que beaucoup plus tard ; il ne serait pas très difficile de faire à ces deux cas, considérés sous ce rapport, l'application de ce que nous avons dit tout à l'heure, et nous pouvons laisser à chacun le soin d'en tirer par lui-même les conséquences qui lui paraîtront en découler logiquement.

Bien entendu, il n'y a jamais rien eu qui se soit appelé authentiquement « tradition orientale » ou « tradition occidentale », de telles dénominations étant manifestement beaucoup trop vagues pour pouvoir s'appliquer à une forme traditionnelle définie, puisque, à moins que l'on ne remonte à la Tradition primordiale qui est ici hors de cause, pour des raisons trop faciles à comprendre, et qui d'ailleurs n'est ni orientale ni occidentale, il y a et il y eut toujours des formes traditionnelles diverses et multiples tant en Orient qu'en Occident. D'autres ont cru mieux faire et inspirer plus facilement la confiance en s'appropriant le nom même

de quelque tradition ayant réellement existé à une époque plus ou moins lointaine, et en en faisant l'étiquette d'une construction tout aussi hétéroclite que les précédentes, car, s'ils utilisent naturellement plus ou moins ce qu'ils peuvent arriver à savoir de cette tradition sur laquelle ils ont jeté leur dévolu, ils sont bien forcés de compléter ces quelques données toujours très fragmentaires, et souvent même en partie hypothétiques, en recourant à d'autres éléments empruntés ailleurs ou même entièrement imaginaires. Dans tous les cas, le moindre examen de toutes ces productions suffit à faire ressortir l'esprit spécifiquement moderne qui y a présidé, et qui se traduit invariablement par la présence de quelques-unes de ces mêmes « idées directrices » auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; il n'y aurait donc pas besoin de pousser les recherches plus loin et de se donner la peine de déterminer exactement et en détail la provenance réelle de tel ou tel élément d'un pareil ensemble, puisque cette seule constatation montre déjà bien assez, et sans laisser place au moindre doute, qu'on ne se trouve en présence de rien d'autre que d'une contrefaçon pure et simple.

Un des meilleurs exemples qu'on puisse donner de ce dernier cas, ce sont les nombreuses organisations qui, à l'époque actuelle, s'intitulent « rosicruciennes », et qui, cela va de soi, ne manquent pas d'être en contradiction les unes avec les autres, et même de se combattre plus ou moins ouvertement, tout en se prétendant également représentantes d'une seule et même « tradition ». En fait, nous pouvons donner entièrement raison à chacune d'elles, sans aucune exception, quand elle dénonce ses concurrentes comme illégitimes et frauduleuses ; et il arrive souvent que, dans ces disputes, d'autant plus curieuses qu'elles se produisent dans des milieux où l'on ne fait que parler sans cesse de « fraternité universelle », on voit apparaître au jour des documents véritablement bien édifiants sur le compte des unes et des autres ! Quoi qu'il en soit, il n'y eut assurément jamais autant de gens pour se dire « rosicruciens », si ce n'est même « Rose-Croix », que depuis qu'il n'en est plus d'authentiques ; nous ajouterons même que ce phénomène du « pseudo-rosicrucianisme » consti-

tue en réalité une des meilleures preuves que ces désignations, ainsi que la forme spéciale à laquelle elles étaient attachées, ne sont plus en usage dans aucune initiation ayant gardé jusqu'à nos jours une existence effective. En effet, s'il y avait encore quelque organisation véritablement rosicrucienne, elle aurait certainement à sa disposition les moyens nécessaires pour réduire à néant toutes ces contrefaçons, et sans avoir besoin de recourir pour cela à des dénonciations publiques ; mais il est beaucoup moins dangereux de se faire passer pour la continuation de quelque chose qui appartient entièrement au passé, surtout lorsque les démentis sont d'autant moins à craindre que ce dont il s'agit a toujours été, comme c'est le cas, enveloppé d'une certaine obscurité, si bien que sa fin n'est pas connue plus sûrement que son origine ; et qui donc, parmi le public profane et même parmi les « pseudo-initiés », peut savoir ce que fut au juste la tradition qui, pendant une certaine période, se qualifia de rosicrucienne ? Des remarques similaires s'appliqueraient aussi, disons-le en passant, à l'abus qui est fait actuellement de noms désignant certaines « personnifications », et qui furent employés autrefois par des organisations initiatiques ; dès lors que cet abus est possible, on peut en conclure que l'usage légitime a cessé d'une façon définitive. Par contre, ceci ne concerne pas un cas comme celui de la prétendue « Grande Loge Blanche », dont, ainsi que nous l'avons fait remarquer à diverses reprises, il est de plus en plus souvent question de tous les côtés, car cette dénomination n'a jamais eu nulle part le moindre caractère authentiquement traditionnel ; si ce nom conventionnel peut servir de « masque » à quelque chose qui ait une réalité quelconque, ce n'est certes pas, en tout cas, du côté initiatique qu'il convient de le chercher.

On a assez souvent critiqué la façon dont certains relèguent les « Maîtres » dont ils se recommandent dans quelque région à peu près inaccessible de l'Asie centrale ou d'ailleurs ; c'est là, en effet, un moyen assez facile de rendre leurs assertions invérifiables, mais ce n'est pas le seul, et l'éloignement dans le temps peut aussi, et cet égard, jouer un rôle exactement comparable à

celui de l'éloignement dans l'espace. Aussi d'autres n'hésitent-ils pas à prétendre se rattacher à quelque tradition disparue depuis des siècles, voire même depuis des milliers d'années ; il est vrai que, à moins qu'ils n'osent aller jusqu'à affirmer que cette tradition s'est perpétuée pendant tout ce temps d'une façon si secrète et si bien cachée que nul autre qu'eux n'en peut découvrir la moindre trace, cela les prive de l'avantage appréciable de revendiquer une filiation directe et continue, qui n'aurait même plus ici l'apparence de vraisemblance qu'elle peut avoir encore lorsqu'il s'agit d'une forme somme toute récente comme l'est la tradition rosicrucienne ; mais ce défaut paraît n'avoir qu'assez peu d'importance à leurs yeux, car ils sont tellement ignorants des véritables conditions de l'initiation qu'ils s'imaginent volontiers qu'un simple rattachement « idéal » peut tenir lieu d'un rattachement effectif ; nous avons déjà suffisamment expliqué ce qu'il en est, à propos de la transmission initiatique, pour n'avoir pas à insister de nouveau sur ce point. Il est d'ailleurs bien clair qu'une tradition se prêtera d'autant mieux à toutes les « reconstitutions » fantaisistes qu'elle est plus complètement perdue et oubliée, et qu'on sait moins à quoi s'en tenir sur la signification réelle des vestiges qui en subsistent, et auxquels on pourra ainsi faire dire à peu près tout ce qu'on voudra ; chacun n'y mettra naturellement que ce qui sera conforme à ses propres idées ; sans doute n'y a-t-il pas d'autre raison que celle-là à chercher pour rendre compte du fait que la tradition égyptienne est tout particulièrement « exploitée » sous ce rapport, et que tant de « pseudo-initiés » d'écoles très diverses lui témoignent une prédilection qui ne se comprendrait guère autrement. Nous devons préciser, pour éviter toute fausse application de ce que nous disons ici, que ces remarques ne concernent aucunement les références à l'Égypte ou autres choses du même genre qui peuvent parfois se rencontrer aussi dans certaines organisations initiatiques, mais qui y ont uniquement un caractère de « légendes » symboliques, sans aucune prétention à se prévaloir en fait de semblables origines ; nous ne visons que ce qui se donne pour une restauration, valable comme telle, d'une tradition ou d'une initiation qui n'existe

plus, restauration qui d'ailleurs, même dans l'hypothèse impossible où elle serait en tout point exacte et complète, n'aurait encore d'autre intérêt en elle-même que celui d'une simple curiosité archéologique.

Nous arrêterons là ces considérations, car cela suffit amplement pour faire comprendre ce que sont, d'une façon générale, toutes ces contrefaçons « pseudo-initiatiques » de l'idée traditionnelle : un mélange plus ou moins cohérent, plutôt moins que plus, d'éléments en partie empruntés et en partie inventés, le tout étant dominé par les conceptions antitraditionnelles qui sont le propre de l'esprit moderne, et ne pouvant par conséquent servir en définitive qu'à répandre ces conceptions en les faisant passer pour traditionnelles, c'est-à-dire pour tout le contraire de ce qu'elles sont en réalité, sans parler de la tromperie qui consiste à donner pour « initiation » ce qui n'a qu'un caractère purement profane, pour ne pas dire « profanateur ». Si l'on faisait remarquer après cela, comme une sorte de circonstance atténuante, qu'il y a presque toujours là-dedans, malgré tout, quelques éléments dont la provenance est réellement traditionnelle, nous répondrons ceci : toute imitation, pour se faire accepter, doit naturellement prendre au moins quelques-uns des traits de ce qu'elle simule, mais c'est bien là ce qui en augmente encore le danger ; le mensonge le plus habile et aussi le plus funeste, n'est-il pas précisément celui qui mélange de façon inextricable le vrai avec le faux, s'efforçant ainsi de faire servir celui-là au triomphe de celui-ci ?

Le Tombeau d'Hermès

Ce que nous disons sur certaines entreprises « pseudo-initiatiques » peut faire comprendre facilement les raisons pour lesquelles nous sommes fort peu tenté d'aborder des questions touchant, plus ou moins directement, à l'ancienne tradition égyptienne. Nous pouvons encore, à ce propos, ajouter ceci : le fait même que les Égyptiens actuels ne se préoccupent aucunement des recherches concernant cette civilisation disparue suffirait à montrer qu'il ne peut y avoir à cela, au point de vue qui nous intéresse, aucun bénéfice effectif ; s'il en était autrement, en effet, il est bien évident qu'ils n'en auraient pas abandonné en quelque sorte le monopole à des étrangers, qui d'ailleurs n'en ont jamais fait rien de plus qu'une affaire de simple érudition. La vérité est que entre l'Égypte antique et l'Égypte actuelle, il n'y a qu'une coïncidence géographique, sans la moindre continuité historique ; aussi la tradition dont il s'agit est-elle encore plus complètement étrangère, dans le pays où elle exista jadis, que le Druidisme ne l'est pour les peuples qui habitent aujourd'hui les anciens pays celtiques ; et le fait qu'il en subsiste des monuments beaucoup plus nombreux ne change rien à cet état de choses. Nous tenons à bien préciser ce point une fois pour toutes, afin de couper court à toutes les illusions que se font trop facilement à cet égard ceux qui n'ont jamais eu l'occasion d'examiner les choses de près ; et, en même temps, cette remarque détruira encore plus complètement les prétentions des « pseudo-initiés » qui, tout en se recommandant de l'antique Égypte, voudraient donner à entendre qu'ils se rattachent à quelque chose qui subsisterait en Égypte même ; nous savons d'ailleurs que ceci n'est point une supposition purement imaginaire, et que certains, comptant sur l'ignorance générale, en quoi ils n'ont malheureu-

sement pas tout à fait tort, poussent effectivement leurs prétentions jusque-là.

Cependant, en dépit de tout cela, il arrive que nous nous trouvons presque dans l'obligation de donner, dans la mesure du possible, quelques explications qui nous ont été demandées de divers côtés en ces derniers temps, par suite de l'incroyable multiplication de certaines histoires fantastiques dont nous avons dû parler quelque peu en rendant compte des livres auxquels nous faisions allusions tout à l'heure. Il faut dire, du reste, que ces explications ne se rapporteront pas en réalité à la tradition égyptienne elle-même, mais seulement à ce qui la concerne dans la tradition arabe ; il y a là tout au moins, en effet, quelques indications assez curieuses, et qui sont peut-être susceptibles de contribuer malgré tout à éclairer certains points obscurs, bien que nous n'entendions aucunement exagérer l'importance des conclusions qu'il est possible d'en tirer.

Nous avons fait remarquer précédemment que, en fait, on ne sait pas réellement à quoi a pu servir la Grande Pyramide, et nous pourrions aussi bien dire la même chose des Pyramides en général ; il est vrai que l'opinion la plus communément répandue veut y voir des tombeaux, et, sans doute, cette hypothèse n'a rien d'impossible en elle-même ; mais, d'un autre côté, nous savons aussi que les archéologues modernes, en vertu de certaines idées préconçues, s'efforcent volontiers de découvrir des tombeaux partout, même là où il n'y en eut jamais la moindre trace, et cela n'est pas sans éveiller en nous quelque méfiance. En tout cas, on n'a jamais, jusqu'ici, trouvé aucun tombeau dans la Grande Pyramide ; mais, même s'il y en avait un, l'énigme ne serait pas encore entièrement résolue par là, car évidemment, cela n'exclurait pas qu'elle ait pu avoir en même temps d'autres usages, plus importants même peut-être, comme peuvent en avoir eu aussi certaines autres Pyramides qui, elles, ont bien servi de tombeaux ; et il est possible encore que, comme certains l'ont pensé, l'utilisation funéraire de ces monuments ait été plus ou moins tardive, et que telle n'ait pas été leur destination primitive, au temps même de leur construction. Si cependant on objecte à cela que certaines

données anciennes, et d'un caractère plus ou moins traditionnel, sembleraient confirmer qu'il s'agit bien de tombeaux, nous dirons ceci, qui peut sembler étrange au premier abord, mais qui pourtant est précisément ce que tendraient à faire admettre les considérations qui vont suivre : les tombeaux en question ne doivent-ils pas s'entendre en un sens purement symbolique ?

En effet, il est dit par certains que la Grande Pyramide serait le tombeau de Seyidna Idris, autrement dit du Prophète Hénoch, tandis que la seconde Pyramide serait celui d'un autre personnage qui aurait été le Maître de celui-ci, et sur lequel nous aurons à revenir : mais, présentée de cette façon et prise au sens littéral, la chose renfermerait une absurdité manifeste, puisqu'Hénoch ne mourut pas, mais fut enlevé vivant au Ciel ; comment donc pourrait-il avoir un tombeau ? Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de parler ici, à la mode occidentale, de « légendes » dépourvues de fondement, car voici l'explication qui en est donnée ; ce n'est pas le corps d'Idriss qui fut enterré dans la Pyramide, mais sa science ; et, par là, certains comprennent qu'il s'agit de ses livres ; mais quelle vraisemblance y a-t-il à ce que des livres aient été enfouis ainsi purement et simplement, et quel intérêt cela aurait-il pu présenter à un point de vue quelconque[203] ? Il serait beaucoup plus plausible, assurément, que le contenu de ces livres ait été gravé en caractères hiéroglyphique à l'intérieur du monument ; mais, malheureusement pour une telle supposition, il ne se trouve précisément dans la Grande Pyramide ni inscriptions ni figurations symboliques d'aucune sorte[204]. Alors, il ne reste plus qu'une seule hypothèse accep-

[203] Il est à peine besoin de faire remarquer que le cas de livres déposés rituellement dans un véritable tombeau est tout différent de celui-là.

[204] Sur tout cela encore, on rencontre parfois des assertions singulières et plus ou moins complètement fantaisistes ; ainsi, dans l'*Occult Magazine*, organe de la *H. B. of L.*, nous avons relevé une allusion aux « 78 lames du Livre d'Hermès, qui gît enterré dans une des Pyramides » (numéro de décembre 1885, p. 87) ; il s'agit manifestement ici du Tarot, mais celui-ci n'a jamais représenté un Livre d'Hermès, de Thot ou d'Hénoch que dans certaines conceptions très récentes, et il n'est « égyptien » que de la même façon que le sont les Bohémiens à qui on a aussi donné ce nom. Sur la *H. B. of L.*, cf. notre livre sur *Le Théosophisme*.

table : c'est que la science d'Idris est bien vraiment cachée dans la Pyramide, mais parce qu'elle se trouve incluse dans sa structure même, dans sa disposition extérieure et intérieure et dans ses proportions ; et tout ce qu'il peut y avoir de valable dans les « découvertes » que les modernes ont faites ou cru faire à ce sujet ne représente en somme que quelques fragments infimes de cette antique science traditionnelle.

Cette interprétation s'accorde d'ailleurs assez bien, au fond, avec une autre version arabe de l'origine des Pyramides, qui en attribue la construction au roi antédiluvien Surid : celui-ci, ayant été averti en songe de l'imminence du Déluge, les fit édifier selon le plan des sages, et ordonna aux prêtres d'y déposer les secrets de leurs sciences et les préceptes de leurs sagesses. Or on sait qu'Hénoch ou Idris, antédiluvien lui aussi, s'identifie à Hermès ou Thoth, qui représente la source de laquelle le sacerdoce égyptien tenait ses connaissances, puis, par extension, ce sacerdoce lui-même en tant que continuateur de la même fonction d'enseignement traditionnel ; c'est donc bien toujours la même science sacrée qui, de cette façon encore, aurait été déposée dans les Pyramides[205].

D'un autre côté, ce monument destiné à assurer la conservation des connaissances traditionnelles, en prévision du cataclysme, rappelle encore une autre histoire assez connue, celle des deux colonnes élevées, suivant les uns précisément par Hénoch, suivant les autres par Seth, et sur lesquelles aurait été inscrit l'essentiel de toutes les sciences ; et la mention qui est faite ici de Seth nous ramène au personnage dont la seconde Pyramide est dite avoir été le tombeau. En effet, si celui-ci fut le Maître de Seyidna Idris, il ne peut avoir été autre que Seyidna Shîth, c'est-à-dire Seth, fils d'Adam ; il est vrai que d'anciens auteurs arabes le désignent par les noms, étranges en apparence,

[205] Une autre version encore, non plus arabe, mais copte, rapporte l'origine des Pyramides à Shedîd et Sheddâd, fils d'Ad ; nous ne savons trop quelles conséquences on pourrait en tirer, et il ne semble pas qu'il y ait lieu d'y attacher une très grande importance, car, à part le fait qu'il s'agit ici de « géants », on ne voit pas quelle intention symbolique elle pourrait bien recouvrir.

d'*Aghatîmûn* et d'*Adhîmûn* ; mais ces noms ne sont visiblement que des déformations du grec *Agathodaimôn*, qui, se rapportant au symbolisme du serpent envisagé sous son aspect bénéfique, s'applique parfaitement à Seth, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion[206]. La connexion particulière qui est établie ainsi entre Seth et Hénoch est encore très remarquable, d'autant plus que l'un et l'autre sont aussi mis en rapport, d'autre part, avec certaines traditions concernant un retour au Paradis terrestre, c'est-à-dire à l'« état primordial », et par suite avec un symbolisme « polaire » qui n'est pas sans avoir quelque lien avec l'orientation des Pyramides ; mais ceci est encore une autre question, et nous noterons seulement en passant que ce fait, impliquant assez clairement une référence aux « centres spirituels », tendrait à confirmer l'hypothèse qui fait des Pyramides un lieu d'initiation, ce qui, d'ailleurs, n'aurait été en somme que le moyen normal de maintenir « vivantes » les connaissances qui y avaient été incluses, aussi longtemps du moins que subsisterait cette initiation.

Nous ajouterons encore une autre remarque : il est dit qu'Idris ou Hénoch écrivit de nombreux livres inspirés, après qu'Adam lui-même et Seth en avaient déjà écrit d'autres[207] ; ces livres furent les prototypes des livres sacrés des Égyptiens, et les *Livres hermétiques* plus récents n'en représentent en quelque sorte qu'une « réadaptation », de même aussi que les divers *livres d'Hénoch* qui sont parvenus sous ce nom jusqu'à nous. D'autre part, les livres d'Adam, de Seth et d'Hénoch devaient naturellement exprimer respectivement des aspects différents de la connaissance traditionnelle, impliquant une relation plus spéciale avec telles ou telles sciences sacrées, ainsi qu'il en est tou-

---

[206] Voir notre étude sur *Sheth*, chapitre XX de *Symboles de la Science sacrée*. L'*Agathodaimôn* des Grecs est souvent identifié aussi à Kneph, représenté également par le serpent, et en connexion avec l'« Œuf du Monde », ce qui se réfère toujours au même symbolisme ; quant au *Kakodaimôn*, aspect maléfique du serpent, il est évidemment identique au Set-Typhon des Égyptiens.

[207] Les nombres indiqués pour ces livres varient, et, dans bien des cas, ils peuvent être uniquement des nombres symboliques ; ce point n'a d'ailleurs qu'une importance assez secondaire.

jours pour l'enseignement transmis par les divers Prophètes. Il pourrait être intéressant, dans ces conditions, de se demander s'il n'y aurait pas quelques chose qui corresponde d'une certaine façon à ces différences, en ce qui concerne Hénoch et Seth, dans la structure des deux Pyramides dont nous avons parlé, et même aussi, peut-être, si la troisième Pyramide ne pourrait pas alors avoir de même quelque rapport avec Adam, puisque, bien que nous n'avons rencontré nulle part aucune allusion explicite à ceci, il serait, somme toute, assez logique de supposer qu'elle doive compléter le ternaire des grands Prophètes antédiluviens[208]. Bien entendu, nous ne pensons nullement que ces questions soient de celles qui sont susceptibles d'être résolues actuellement ; du reste, tous les « chercheurs » modernes se sont pour ainsi dire « hypnotisés » à peu près exclusivement sur la Grande Pyramide, bien que, après tout, elle ne soit pas tellement plus grande que les deux autres, en réalité, que la différence en soit très frappante ; et, quand ils assurent, pour justifier l'importance exceptionnelle qu'ils lui attribuent, qu'elle est la seule qui soit exactement orientée, peut-être ont-ils le tort de ne pas réfléchir que certaines variations dans l'orientation pourraient bien n'être pas dues simplement à quelque négligence des constructeurs, mais refléter précisément quelque chose qui se rapporte à différentes « époques » traditionnelles ; mais comment pourrait-on s'attendre à ce que des Occidentaux modernes aient, pour les diriger dans leurs recherches, des notions tant soit peu justes et précises sur des choses de ce genre[209] ?

Une autre observation qui a aussi son importance, c'est que le nom même d'Hermès est loin d'être inconnu à la tradition

---

[208] Il va de soi que ceci ne veut point dire que la construction des Pyramides doive leur être littéralement attribuée, mais seulement qu'elle a pu constituer une « fixation » des sciences traditionnelles qui leur sont rapportées respectivement.

[209] L'idée que la Grande Pyramide diffère essentiellement des deux autres semble être très récente ; on dit que le Khalife El-Mamûn, voulant se rendre compte de ce que contenaient les Pyramides, décida d'en ouvrir une ; il se trouva que ce fut la Grande Pyramide, mais il ne semble pas qu'il ait pensé qu'elle devait avoir un caractère absolument spécial.

arabe[210] ; et faut-il ne voir qu'une « coïncidence » dans la similitude qu'il présente avec le mot *Haram* (au pluriel *Ahrâm*), désignation arabe de la Pyramide, dont il ne diffère que par la simple adjonction d'une lettre finale qui ne fait point partie de sa racine ? Hermès est appelé *El-muthalleth bil-hikam*, littéralement « triple par la sagesse »[211], ce qui équivaut à l'épithète grecque *Trismegistos*, tout en étant plus explicite, car la « grandeur » qu'exprime cette dernière n'est, au fond, que la conséquence de la sagesse qui est l'attribut propre d'Hermès[212]. Cette « triplicité » a d'ailleurs encore une autre signification, car elle se trouve parfois développée sous la forme de trois Hermès distincts : le premier, appelé « Hermès des Hermès » (*Hermes El-Harâmesah*), et considéré comme antédiluvien, est celui qui s'identifie proprement à Seyidna Idris ; les deux autres, qui seraient postdiluviens, sont l'« Hermès Babylonien » (*El-Bâbelî*) et l'« Hermès Égyptien » (*El-Miçrî*) ; ceci paraît indiquer assez nettement que les deux traditions chaldéenne et égyptienne auraient été dérivées directement d'une seule et même source principale, laquelle, étant donné le caractère antédiluvien qui lui est reconnu, ne peut guère être autre que la tradition atlantéenne[213].

Quoi qu'on puisse penser de toutes ces considérations, qui sont assurément aussi éloignées des vues des égyptologues que

---

[210] À côté de la forme correcte *Hermès*, on trouve aussi, chez certains auteurs, la forme *Armis*, qui en est évidemment une altération.

[211] *Hikam* est le pluriel de *Hikmah*, mais les deux formes du singulier et du pluriel sont également employées avec le sens de « sagesse ».

[212] Il peut être curieux de remarquer que le mot *muthalleth* désigne aussi le triangle, car on pourrait, sans trop forcer les choses, y trouver quelque rapport avec la forme triangulaire des faces de la Pyramide, qui a dû être déterminée aussi « par sagesse » de ceux qui en établirent les plans, sans compter que le triangle se rattache par ailleurs, au symbolisme du « Pôle » et, à ce dernier point de vue, il est bien évident que la Pyramide elle-même n'est en somme qu'une des images de la « Montagne sacrée ».

de celles des modernes investigateurs du « secret de la Pyramide », il est permis de dire que celle-ci représente véritablement le « tombeau d'Hermès », car les mystères de sa sagesse et de sa science y ont été cachés de telle façon qu'il est certainement bien difficile de les y découvrir[214].

---

[213] Il est facile à comprendre que tout ceci se situe, en tout cas, assez loin déjà de la Tradition primordiale ; et il serait d'ailleurs bien peu utile de désigner spécialement celle-ci comme la source commune de deux traditions particulières, puisqu'elle est nécessairement celle de toutes les formes traditionnelles sans exception. – On pourrait, d'autre part, conclure de l'ordre d'énumération des trois Hermès, pour autant qu'il semble avoir quelque signification chronologique, à une certaine antériorité de la tradition chaldéenne par rapport à la tradition égyptienne.

[214] Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous signalerons encore une autre fantaisie moderne : nous avons constaté que certains attribuent une importance considérable au fait que la Grande Pyramide n'aurait jamais été achevée ; le sommet manque en effet, mais tout ce qu'on peut dire de sûr à cet égard, c'est que les plus anciens auteurs dont on ait le témoignage, et qui sont encore relativement encore récents, l'ont toujours vu tronquée comme elle l'est aujourd'hui. De là, à prétendre que ce sommet manquant correspond à la « pierre angulaire » dont il est parlé en divers passages de la Bible et de l'Évangile, il y a vraiment bien loin, d'autant plus que, d'après des données plus authentiquement traditionnelles, la pierre en question serait, non point un « pyramidion », mais bien une « clef de voûte » (*Keystone*), et, si elle fut « rejetée par les constructeurs », c'est que ceux-ci, n'étant initiés qu'à la *Square Masonry*, ignoraient les secrets de l'*Arch Masonry*. – Chose assez curieuse, le sceau des États-Unis figure la Pyramide tronquée, au-dessus de laquelle est un triangle rayonnant qui, tout en étant séparé, et même isolé par le cercle des nuages qui l'entoure, semble en quelque sorte en remplacer le sommet ; mais il y a encore dans ce sceau dont certaines organisations « pseudo-initiatiques » cherchent d'ailleurs à tirer parti d'une façon quelque peu suspecte, d'autres détails qui sont au moins bizarres : ainsi, le nombre des assises de la Pyramide, qui est de treize, est dit correspondre à celui des tribus d'Israël (en comptant séparément les deux demi-tribus des fils de Joseph), et ceci n'est peut-être pas tout à fait sans rapport avec les origines réelles de certaines divagations contemporaines sur la Grande Pyramide, tendant, comme nous l'avons déjà dit précédemment, à faire de celle-ci, pour des fins plutôt obscures, une sorte de monument « judéo-chrétien ».

Tradition et transmission

Nous avons fait remarquer plus haut que le mot de « tradition », dans son acception étymologique, n'exprime en somme d'autre idée que celle de transmission ; il n'y a là, au fond, rien que de parfaitement normal et en accord avec l'application qui en est faite quand on parle de « tradition » au sens où nous l'entendons, et ce que nous avons déjà expliqué devrait suffire à le faire comprendre facilement ; pourtant, certains ont soulevé à ce propos une objection qui nous a montré la nécessité d'y insister davantage, afin qu'il ne puisse subsister aucune équivoque sur ce point essentiel. Voici quelle est cette objection : n'importe quoi peut faire l'objet d'une transmission, y compris les choses de l'ordre le plus profane ; alors, pourquoi ne pourrait-on parler tout aussi bien de « tradition » pour tout ce qui est ainsi transmis, quelle qu'en soit la nature, au lieu de restreindre l'emploi de ce mot au seul domaine que nous pouvons appeler « sacré » ?

Nous devons faire tout d'abord une remarque importante, et qui réduit déjà beaucoup la portée de cette question : c'est que, si l'on se reportait aux origines, celle-ci n'aurait pas à se poser, la distinction entre « sacré » et « profane » qu'elle implique étant alors inexistante. En effet, comme nous l'avons souvent expliqué, il n'y a pas proprement un domaine profane, auquel un certain ordre de choses appartiendrait par sa nature même ; il y a seulement, en réalité, un point de vue profane, qui n'est que la conséquence et le produit d'une certaine dégénérescence, résultant elle-même de la marche descendante du cycle humain et de son éloignement graduel de l'état principiel. Donc, antérieurement à cette dégénérescence, c'est-à-dire en somme dans l'état normal de l'humanité non encore déchue, on peut dire que tout avait véritablement un caractère traditionnel, parce que tout était envisagé dans sa dépendance essentielle à l'égard des principes et en

conformité avec ceux-ci, de telle sorte qu'une activité profane, c'est-à-dire séparée de ces mêmes principes et les ignorant, eût été quelque chose de tout à fait inconcevable, même pour ce qui relève de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la « vie ordinaire », ou plutôt pour ce qui pouvait y correspondre alors, mais qui apparaissait sous un aspect bien différent de ce que nos contemporains entendent par là[215], et à plus forte raison pour ce qui est des sciences, des arts et des métiers, pour lesquels ce caractère traditionnel s'est maintenu intégralement beaucoup plus tard et se retrouve encore dans toute civilisation de type normal, si bien qu'on pourrait dire que leur conception profane est, à part l'exception qu'il y a peut-être lieu de faire jusqu'à un certain point pour l'antiquité dite « classique », exclusivement propre à la seule civilisation moderne, qui ne représente elle-même, au fond, que l'ultime degré de la dégénérescence dont nous venons de parler.

Si maintenant nous considérons l'état de fait postérieur à cette dégénérescence, nous pouvons nous demander pourquoi l'idée de tradition y exclut ce qui est désormais traité comme d'ordre profane, c'est-à-dire ce qui n'a plus de lien conscient avec les principes, pour ne s'appliquer qu'à ce qui a gardé son caractère originel, avec l'aspect « transcendant » qu'il comporte. Il ne suffit pas de constater que l'usage l'a voulu ainsi, du moins tant que ne s'étaient pas encore produites les confusions et les déviations toutes modernes sur lesquelles nous avons attiré l'attention en d'autres occasions[216] ; il est vrai que l'usage modifie souvent le sens premier des mots, et qu'il peut notamment y ajouter ou en retrancher quelque chose ; mais cela même, du moins quand il s'agit d'un usage légitime, doit avoir aussi sa raison d'être, et surtout dans un cas comme celui-là, cette raison ne peut pas être indifférente. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que ce fait n'est pas limité aux seules langues qui emploient ce mot latin de « tradition » ; en hébreu, le mot *qabbalah*, qui a exactement le même

[215] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XV.

[216] Voir notamment *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXI.

sens de transmission, est pareillement réservé à la désignation de la tradition telle que nous l'entendons, et même d'ordinaire, plus strictement encore, de sa partie ésotérique et initiatique, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus « intérieur » et de plus élevé dans cette tradition, de ce qui en constitue en quelque sorte l'esprit même ; et cela encore montre bien qu'il doit y avoir là quelque chose de plus important et de plus significatif qu'une simple question d'usage au sens où on peut l'entendre quand il s'agit seulement de modifications quelconques du langage courant.

En premier lieu, il y a une indication qui résulte immédiatement de ceci, que, comme nous le disions tout à l'heure, ce à quoi s'applique le nom de tradition, c'est ce qui est en somme, dans son fond même, sinon forcément dans son expression extérieure, resté tel qu'il était à l'origine ; il s'agit donc bien là de quelque chose qui a été transmis, pourrait-on dire, d'un état antérieur de l'humanité à son état présent. En même temps, on peut remarquer que le caractère « transcendant » de tout ce qui est traditionnel implique aussi une transmission dans un autre sens, partant des principes mêmes pour se communiquer à l'état humain ; et ce sens rejoint d'une certaine façon et complète évidemment le précédent. On pourrait même, en reprenant ici les termes que nous avons employés ailleurs[217], parler à la fois d'une transmission « verticale », du supra-humain à l'humain, et d'une transmission « horizontale », à travers les états ou les stades successifs de l'humanité ; la transmission verticale est d'ailleurs essentiellement « intemporelle », la transmission horizontale seule impliquant une succession chronologique. Ajoutons encore que la transmission verticale, qui est telle quand on l'envisage de haut en bas comme nous venons de le faire, devient, si on la prend au contraire de bas en haut, une « participation » de l'humanité aux réalités de l'ordre principiel, participation qui, en effet, est précisément assurée par la tradition sous toutes ses formes, puisque c'est là ce par quoi l'humanité est mise en rapport effectif et

[217] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

conscient avec ce qui lui est supérieur. La transmission horizontale, de son côté, si on la considère en remontant le cours des temps, devient proprement un « retour aux origines », c'est-à-dire une restauration de l'« état primordial » ; et nous avons déjà indiqué plus haut que cette restauration est précisément une condition nécessaire pour que, de là, l'homme puisse ensuite s'élever effectivement aux états supérieurs.

Il y a encore autre chose : au caractère de « transcendance » qui appartient essentiellement aux principes, et dont tout ce qui y est effectivement rattaché participe par là même à quelque degré (ce qui se traduit par la présence d'un élément « non-humain » dans tout ce qui est proprement traditionnel), s'ajoute un caractère de « permanence » qui exprime l'immutabilité de ces mêmes principes, et qui se communique pareillement, dans toute la mesure du possible, à leurs applications, alors même que celles-ci se réfèrent à des domaines contingents. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que la tradition ne soit pas susceptible d'adaptations conditionnées par certaines circonstances ; mais, sous ces modifications, la permanence est toujours maintenue quant à l'essentiel ; et, même lorsqu'il s'agit de contingences, ces contingences comme telles sont en quelque sorte dépassées et « transformées » par le fait même de leur rattachement aux principes. Au contraire, quand on se place au point de vue profane, qui se caractérise, d'une façon qui ne peut d'ailleurs être que toute négative, par l'absence d'un tel rattachement, on est, si l'on peut dire, dans la contingence pure, avec tout ce qu'elle comporte d'instabilité et de variabilité incessante, et sans aucune possibilité d'en sortir ; c'est en quelque sorte le « devenir » réduit à lui-même, et il n'est pas difficile de se rendre compte qu'en effet les conceptions profanes de toute nature sont soumises à un changement continuel, non moins que les façons d'agir qui procèdent du même point de vue, et dont ce qu'on appelle la « mode » représente l'image la plus frappante à cet égard. On peut conclure de là que la tradition comprend non seulement tout ce qui vaut d'être transmis, mais même tout ce qui peut l'être véritablement, puisque le reste, ce qui est dépourvu de caractère traditionnel et

qui, par conséquent, tombe dans le point de vue profane, est dominé par le changement au point que toute transmission y devient bientôt un « anachronisme » pur et simple, ou une « superstition », au sens étymologique du mot, qui ne répond plus à rien de réel ni de valable.

On doit maintenant comprendre pourquoi tradition et transmission peuvent être regardées, sans aucun abus de langage, comme presque synonymes ou équivalentes, ou pourquoi, tout au moins, la tradition, sous quelque rapport qu'on l'envisage, constitue ce qu'on pourrait appeler la transmission par excellence. D'autre part, si cette idée de transmission est si essentiellement inhérente au point de vue traditionnel que celui-ci ait pu en tirer légitimement sa désignation même, tout ce que nous avons dit précédemment de la nécessité d'une transmission régulière pour ce qui appartient à cet ordre traditionnel, et plus particulièrement à l'ordre initiatique qui en est partie non seulement intégrante, mais même « éminente », s'en trouve encore renforcé et en acquiert même une sorte d'évidence immédiate qui devrait, au regard de la plus simple logique, et sans même faire appel à des considérations plus profondes, rendre décidément impossible toute contestation sur ce point, où d'ailleurs les organisations pseudo-initiatiques ont seules intérêt, précisément parce que cette transmission leur fait défaut, à maintenir l'équivoque et la confusion.

Remarques sur la notation mathématique[218]

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer que la plupart des sciences profanes, les seules que les modernes connaissent ou que même ils conçoivent comme possibles, ne représentent en réalité que de simples résidus dénaturés des anciennes sciences traditionnelles, en ce sens que c'est la partie la plus inférieure de celles-ci qui, ayant cessé d'être mise en relation avec les principes, et ayant perdu par là sa véritable signification originelle, en est arrivée à prendre un développement indépendant et à être regardée comme une connaissance se suffisant à elle-même. Les mathématiques modernes ne font pas exception sous ce rapport, si on les compare à ce qu'étaient pour les anciens la science des nombres et la géométrie ; et, quand nous parlons ici des anciens, il faut y comprendre même l'antiquité « classique », comme la moindre étude des théories pythagoriciennes et platoniciennes suffit à le montrer, ou le devrait tout au moins s'il ne fallait compter avec l'extraordinaire incompréhension de ceux qui prétendent aujourd'hui les interpréter ; si cette incompréhension n'était aussi complète, comment pourrait-on soutenir, par exemple, l'opinion d'une origine « empirique » des sciences dont il s'agit, alors que, en réalité, elles apparaissent au contraire d'autant plus éloignées de tout « empirisme » qu'on remonte plus haut, ainsi qu'il en est d'ailleurs également pour toute autre branche de la connaissance ?

Les mathématiciens, à l'époque moderne, semblent en être arrivés à ignorer ce qu'est véritablement le nombre, car ils réduisent toute leur science au calcul, qui est pour eux un simple ensemble de procédés plus ou moins artificiels, ce qui, en somme, revient à dire qu'ils remplacent le nombre par le

[218] *La Gnose*, avril-mai 1910.

chiffre ; du reste, cette confusion du nombre avec le chiffre est tellement répandue de nos jours qu'on pourrait la retrouver à chaque instant jusque dans les expressions du langage courant. Or, le chiffre n'est proprement rien de plus que le vêtement du nombre ; nous ne disons pas même son corps, car c'est plutôt la forme géométrique qui, à certains égards, peut être légitimement considérée comme le véritable corps du nombre, ainsi que le montrent les théories des anciens sur les polygones et les polyèdres, mis en rapport direct avec le symbolisme des nombres. Nous ne voulons pas dire, cependant, que les chiffres mêmes soient des signes entièrement arbitraires, dont la forme n'aurait été déterminée que par la fantaisie d'un ou de plusieurs individus ; il doit en être des caractères numériques comme des caractères alphabétiques, dont ils ne se distinguent d'ailleurs pas dans certaines langues, et on peut appliquer aux uns aussi bien qu'aux autres la notion d'une origine hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique ou symbolique, qui vaut pour toutes les écritures sans exception.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les mathématiciens emploient dans leur notation des symboles dont ils ne connaissent plus le sens, et qui sont comme des vestiges de traditions oubliées ; et ce qui est le plus grave, c'est que non seulement ils ne se demandent pas quel peut être ce sens, mais que même ils semblent ne pas vouloir qu'il y en ait un. En effet, ils tendent de plus en plus à regarder toute notation comme une simple « convention », par quoi ils entendent quelque chose qui est posé d'une façon tout arbitraire, ce qui, au fond, est une véritable impossibilité, car on ne fait jamais une convention sans avoir quelque raison de la faire, et de faire précisément celle-là plutôt que toute autre ; c'est seulement à ceux qui ignorent cette raison que la convention peut paraître arbitraire, et c'est bien ce qui se produit ici. En pareil cas, il n'est d'ailleurs que trop facile de passer de l'usage légitime et valable d'une notation à un usage illégitime, qui ne correspond plus à rien de réel, et qui peut même être parfois tout à fait illogique ; cela peut sembler étrange quand il s'agit d'une science comme les mathématiques, qui devrait avoir avec

la logique des liens particulièrement étroits et pourtant il n'est que trop vrai qu'on peut relever de multiples illogismes dans les notions mathématiques telles qu'elles sont envisagées communément.

Un des exemples les plus frappants de ces notions illogiques, c'est celui du prétendu infini mathématique, qui, comme nous l'avons amplement expliqué en d'autres occasions, n'est et ne peut être en réalité que l'indéfini ; et il ne faudrait pas croire que cette confusion de l'infini et de l'indéfini se réduit à une simple question de mots. Ce que les mathématiciens représentent par le signe ∞ ne peut en aucune façon être l'Infini entendu dans son vrai sens ; ce signe ∞ lui-même est une figure fermée, donc visiblement finie, tout aussi bien que le cercle dont certains ont voulu faire un symbole de l'éternité, tandis qu'il ne peut être qu'une figuration d'un cycle temporel, Indéfini seulement dans son ordre, c'est-à-dire de ce qui s'appelle proprement la perpétuité ; et il est facile de voir que cette confusion de l'éternité et de la perpétuité s'apparente étroitement à celle de l'infini et de l'indéfini. En fait, l'indéfini n'est qu'un développement du fini ; mais de celui-ci on ne peut faire sortir l'Infini, qui d'ailleurs ne saurait être quantitatif, pas plus qu'il ne saurait être quoi que ce soit de déterminé, car la quantité, n'étant qu'un mode spécial de réalité, est essentiellement limitée par là même. D'autre part, l'idée d'un nombre infini, c'est-à-dire, suivant la définition qu'en donnent les mathématiciens, d'un nombre qui serait plus grand que tout autre nombre, est une idée contradictoire en elle-même, car, si grand que soit un nombre N, le nombre N + 1 sera toujours plus grand, en vertu de la loi même de formation de la série indéfinie des nombres ; et de cette contradiction en découlent beaucoup d'autres, comme l'ont d'ailleurs remarqué certains philosophes qui pourtant n'ont pas toujours bien vu la véritable portée de cette argumentation, car il en est qui ont cru pouvoir appliquer à l'Infini métaphysique même ce qui ne porte que contre le faux infini mathématique, commettant encore ainsi, bien qu'en sens contraire, la même confusion que leurs adversaires. Il est évidemment absurde de vouloir définir l'Infini, car toute définition

est nécessairement une limitation, comme les mots mêmes le disent assez clairement, et l'Infini est ce qui n'a pas de limites ; chercher à le faire entrer dans une formule, c'est-à-dire en somme à le revêtir d'une forme, c'est s'efforcer de faire entrer le Tout universel dans un des éléments les plus infimes qui sont compris en lui, ce qui est manifestement impossible ; enfin, concevoir l'Infini comme une quantité, ce n'est pas seulement le borner comme nous venons de le dire, mais c'est encore, par surcroît, le concevoir comme susceptible d'augmentation ou de diminution, ce qui n'est pas moins absurde. Avec de semblables considérations, on en arrive vite à envisager plusieurs infinis qui coexistent sans se confondre ni s'exclure, des infinis qui sont plus grands ou plus petits que d'autres infinis, et même, l'infini ne suffisant plus, on invente le « transfini », c'est-à-dire le domaine des nombres plus grands que l'infini : autant de mots, autant d'absurdités, même au regard de la simple logique élémentaire. C'est à dessein que nous parlons ici d'« invention », car, si les réalités de l'ordre mathématique ne peuvent, comme toutes les autres réalités, qu'être découvertes et non pas inventées, il est clair qu'il n'en est plus de même quand on se laisse entraîner, par le fait d'un « jeu » de notation, dans le domaine de la fantaisie pure ; mais comment pourrait-on espérer faire comprendre cette différence à des mathématiciens qui s'imaginent volontiers que toute leur science n'est et ne doit être rien d'autre qu'une « construction de l'esprit humain », ce qui, assurément, la réduirait, si on devait les en croire, à n'être que bien peu de chose en vérité ?

Ce que nous avons dit pour l'infiniment grand, ou soi-disant tel, est également vrai pour ce qu'on appelle non moins improprement l'infiniment petit : si petit que soit un nombre , le nombre sera encore plus petit ; nous reviendrons par la suite sur le sens qu'il convient d'attribuer exactement à cette notation. Il n'y a donc en réalité ni infiniment grand ni infiniment petit, mais on peut envisager la suite des nombres comme croissant ou décroissant indéfiniment, de sorte que le prétendu infini mathématique n'est bien que l'indéfini, qui, redisons-le encore, procède du

fini et lui est, par conséquent, toujours réductible. L'indéfini est donc encore fini, c'est-à-dire limité ; même si nous n'en connaissons pas les limites ou si nous sommes incapables de les déterminer, nous savons cependant que ces limites existent, car tout indéfini n'est qu'un certain ordre de choses, qui est borné par l'existence même d'autres choses en dehors de lui. Par là même, on peut évidemment envisager une multitude d'indéfinis ; on peut même les ajouter les uns aux autres, ou les multiplier les uns par les autres, ce qui conduit naturellement à la considération d'indéfinis de grandeur inégale, et même d'ordres différents d'indéfinité, que ce soit dans le sens croissant ou dans le sens décroissant. Il est facile de comprendre par là ce que signifient réellement les absurdités que nous signalions tout à l'heure, et qui cessent d'être des absurdités lorsqu'on remplace le prétendu infini mathématique par l'indéfini ; mais il est bien entendu que tout ce qu'on peut obtenir ainsi, aussi bien que le fini ordinaire dont il n'est jamais qu'une extension, est sans aucun rapport avec l'Infini, et est toujours rigoureusement nul vis-à-vis de celui-ci. En même temps, ces considérations montrent aussi d'une façon précise l'impossibilité d'arriver à la synthèse par l'analyse : on aura beau ajouter successivement les uns aux autres un nombre indéfini d'éléments, on n'obtiendra jamais le Tout, parce que le Tout est infini, et non pas indéfini ; on ne peut pas le concevoir autrement que comme infini, car il ne pourrait être limité que par quelque chose qui lui serait extérieur, et alors il ne serait plus le Tout ; si l'on peut dire qu'il est la somme de tous ses éléments, c'est seulement à la condition d'entendre ce mot de somme au sens d'intégrale, et une intégrale ne se calcule pas en prenant ses éléments un à un ; si même on pouvait supposer qu'on soit arrivé à parcourir analytiquement un ou plusieurs indéfinis, on n'aurait pas pour cela avancé d'un pas au point de vue universel, et on serait toujours exactement au même point par rapport à l'Infini. Tout ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à des domaines autres que celui de la quantité ; et la conséquence qui en résulte immédiatement, c'est que la science profane, dont les points de vue et les méthodes sont exclusivement analytiques, est

par là même incapable de dépasser certaines limitations ; l'imperfection, ici, n'est pas inhérente simplement à son état présent, comme certains voudraient le croire, mais bien à sa nature même, c'est-à-dire, en définitive, à son défaut de principes.

Nous avons dit que la série des nombres peut être considérée comme indéfinie dans les deux sens, croissant et décroissant ; mais cela demande encore quelque explication, car une objection peut se présenter immédiatement : c'est que le nombre véritable, ce qu'on pourrait appeler le nombre pur, est essentiellement le nombre entier ; et la série des nombres entiers, partant de l'unité, va en croissant indéfiniment, mais elle se développe tout entière dans un seul sens, et ainsi l'autre sens opposé, celui de l'indéfiniment décroissant, ne peut y trouver sa représentation. Cependant, on a été amené à considérer diverses sortes de nombres, autres que les nombres entiers ; ce sont là, dit-on habituellement, des extensions de l'idée de nombre, et cela est vrai d'une certaine façon ; mais, en même temps, ces extensions en sont aussi des altérations, et c'est là ce que les mathématiciens semblent oublier trop facilement, parce que leur « conventionnalisme » leur en fait méconnaître l'origine et la raison d'être. En fait, les nombres autres que les nombres entiers se présentent toujours, avant tout, comme la figuration du résultat d'opérations qui sont impossibles quand on s'en tient au point de vue de l'arithmétique pure, celle-ci n'étant en toute rigueur que l'arithmétique des nombres entiers ; mais ce n'est pas arbitrairement qu'on en vient à considérer ainsi le résultat de telles opérations, au lieu de se borner à les regarder simplement comme impossibles ; c'est, d'une façon générale, en conséquence de l'application qui est faite du nombre, quantité discontinue, à la mesure de grandeurs qui, comme les grandeurs spatiales par exemple, sont de l'ordre de la quantité continue. Entre ces modes de la quantité, il y a une différence de nature telle que la correspondance de l'un à l'autre ne saurait s'établir parfaitement ; pour y remédier dans une certaine mesure, on cherche à réduire en quelque sorte les intervalles de ce discontinu qui est constitué par la série des nombres entiers, en introduisant entre ses termes d'autres

nombres tels que les nombres fractionnaires et incommensurables, qui n'auraient aucun sens en dehors de cette considération. Il faut dire d'ailleurs que, malgré cela, il subsiste toujours forcément quelque chose de la nature essentiellement discontinue du nombre, qui ne permet pas qu'on obtienne ainsi un équivalent parfait du continu ; on peut réduire les intervalles autant qu'on le veut, c'est-à-dire en somme les réduire indéfiniment, mais non pas les supprimer ; on est donc amené encore ici à envisager un certain aspect de l'indéfini, et ceci pourrait trouver son application dans un examen des principes du calcul infinitésimal, mais ce n'est pas là ce que nous nous proposons présentement.

Sous ces réserves et dans ces conditions, on peut admettre certaines de ces extensions de l'idée de nombre auxquelles nous venons de faire allusion, et leur donner ou plutôt leur restituer une signification légitime ; c'est ainsi que nous pouvons envisager notamment les inverses des nombres entiers, représentés par des symboles de la forme , et qui formeront la série indéfiniment décroissante, symétrique de la série indéfiniment croissante des nombres entiers. Il faut encore remarquer que, bien que le symbole puisse évoquer l'idée des nombres fractionnaires, les nombres dont il s'agit ne sont pas définis ici comme tels ; il nous suffit de considérer les deux séries comme constituées par des nombres respectivement plus grands et plus petits que l'unité, c'est-à-dire comme deux ordres de grandeurs qui ont en celle-ci leur commune limite, en même temps qu'ils peuvent être regardés l'un et l'autre comme également issus de cette unité, qui est véritablement la source première de tous les nombres. Puisque nous avons parlé des nombres fractionnaires, nous ajouterons à ce propos que la définition qu'on en donne ordinairement est encore absurde : les fractions ne peuvent pas être des « parties de l'unité », comme on le dit, car l'unité véritable est nécessairement indivisible et sans parties ; arithmétiquement, un nombre fractionnaire ne représente rien d'autre que le quotient d'une division impossible ; mais cette absurdité provient d'une confusion entre l'unité arithmétique et ce qu'on appelle les « unités de me-

sure », qui ne sont telles que conventionnellement, et qui sont en réalité des grandeurs d'autre sorte que le nombre. L'unité de longueur, par exemple, n'est qu'une certaine longueur choisie pour des raisons étrangères à l'arithmétique et à laquelle on fait correspondre le nombre 1 afin de pouvoir mesurer par rapport à elle toutes les autres longueurs ; mais, par sa nature même de grandeur continue, toute longueur, fût-elle représentée ainsi numériquement par l'unité, n'en est pas moins toujours et indéfiniment divisible ; on pourra donc, en lui comparant d'autres longueurs, avoir à considérer des parties de cette unité de mesure, mais qui ne seront aucunement pour cela des parties de l'unité arithmétique ; et c'est seulement ainsi que s'introduit réellement la considération des nombres fractionnaires, comme représentation de rapports entre des grandeurs qui ne sont pas exactement divisibles les unes par les autres. La mesure d'une grandeur n'est en effet pas autre chose que l'expression numérique de son rapport à une autre grandeur de même espèce prise comme unité de mesure, c'est-à-dire au fond comme terme de comparaison ; et on voit par là que toute mesure est essentiellement fondée sur la division, ce qui pourrait donner lieu encore à d'autres observations importantes, mais qui sont en dehors de notre sujet.

Cela dit, nous pouvons revenir à la double indéfinité numérique constituée, dans le sens croissant, par la série des nombres entiers, et, dans le sens décroissant, par celle de leurs inverses ; ces deux séries partent l'une et l'autre de l'unité, qui seule est à elle-même son propre inverse, puisque 1/1 = 1. Il y a d'ailleurs autant de nombres dans une des séries que dans l'autre, de sorte que, si l'on considère ces deux ensembles indéfinis comme formant une suite unique, on pourra dire que l'unité occupe exactement le milieu dans cette suite des nombres ; en effet, à tout nombre n de l'une des séries correspond dans l'autre série un nombre $1/n$, tel que $n \times 1/n = 1$; l'ensemble des deux nombres inverses, se multipliant l'un par l'autre, reproduit l'unité. Si l'on voulait, pour généraliser davantage, introduire les nombres fractionnaires, au lieu de considérer seulement la série des nombres entiers et celle de leurs inverses comme nous venons de le faire,

rien ne serait changé à cet égard : on aurait d'un côté tous les nombres plus grands que l'unité, et de l'autre tous les nombres plus petits que l'unité ; ici encore, à tout nombre $a/b > 1$, il correspondrait dans l'autre groupe un nombre inverse $b/a < 1$, et réciproquement, de telle façon que $a/b \times b/a = 1$, et ainsi il y aurait toujours exactement autant de nombres dans l'un et dans l'autre de ces deux groupes indéfinis séparés par l'unité. On peut dire encore que l'unité, occupant le milieu, correspond à l'état d'équilibre parfait, et qu'elle contient en elle-même tous les nombres, qui sont issus d'elle par couples de nombres inverses ou complémentaires, chacun de ces couples constituant, du fait de ce complémentarisme, une unité relative en son indivisible dualité ; nous développerons par la suite les conséquences qu'impliquent ces diverses considérations.

Si l'on considère, suivant ce qui a été dit précédemment, la série des nombres entiers et celle de leurs inverses, la première est indéfiniment croissante et la seconde indéfiniment décroissante ; on pourrait dire qu'ainsi les nombres tendent d'une part vers l'indéfiniment grand et de l'autre vers l'indéfiniment petit, en entendant par là les limites mêmes du domaine dans lequel on considère ces nombres, car une quantité variable ne peut tendre que vers une limite. Le domaine dont il s'agit est, en somme, celui de la quantité numérique envisagée dans toute l'extension dont elle est susceptible ; cela revient à dire que les limites n'en sont point déterminées par tel ou tel nombre particulier, si grand ou si petit qu'on le suppose, mais uniquement par la nature même du nombre comme tel. C'est par là même que le nombre, comme toute autre chose de nature déterminée, exclut tout ce qui n'est pas lui, qu'il ne peut aucunement être question ici d'infini ; d'ailleurs, nous venons de dire que l'indéfiniment grand doit forcément être conçu comme une limite, et l'on peut remarquer à ce propos que l'expression « tendre vers l'infini », employée par les mathématiciens dans le sens de « croître indéfiniment », est encore une absurdité, puisque l'infini implique évidemment l'absence de toute limite, et que par conséquent il n'y aurait là rien vers quoi il soit possible de tendre. Il va de soi que

les mêmes observations s'appliqueraient également aux modes de la quantité autres que le nombre, c'est-à-dire aux différentes sortes de quantité continue, notamment spatiale et temporelle ; chacune d'elles, dans son ordre, est pareillement susceptible d'extension indéfinie, mais limitée essentiellement par sa nature même, comme l'est d'ailleurs encore la quantité elle-même dans toute sa généralité ; le fait seul qu'il existe des choses auxquelles la quantité n'est pas applicable suffit à établir que la prétendue notion d'« infini quantitatif » est contradictoire.

D'autre part, dès lors qu'un domaine est indéfini, nous n'en connaissons pas distinctement les limites, et, par suite, nous ne pouvons pas les fixer d'une façon précise ; là est, en somme, toute la différence avec le fini ordinaire. Il subsiste donc là une sorte d'indétermination, mais qui n'en est une qu'à notre point de vue seulement, et non dans la réalité même, puisque les limites n'en existent pas moins pour cela ; que nous les voyions ou que nous ne les voyions pas, cela ne saurait rien changer à la nature des choses. On pourrait dire aussi, en ce qui concerne le nombre, que cette apparente indétermination résulte de ce que la suite des nombres, dans son ensemble, n'est pas « terminée » par un certain nombre, comme l'est toujours n'importe quelle portion de cette suite que l'on peut considérer isolément ; il n'y a donc pas un nombre, si grand qu'il soit, qui puisse être identifié à l'indéfiniment grand au sens où nous venons de l'entendre, et, naturellement, des considérations symétriques de celles-là vaudraient aussi pour l'indéfiniment petit. Cependant, on peut du moins regarder un nombre pratiquement indéfini, s'il est permis de s'exprimer ainsi, lorsqu'il ne peut plus être énoncé par le langage ni représenté par l'écriture, ce qui, en fait, arrive inévitablement à un moment donné lorsqu'on considère des nombres qui vont toujours en croissant ou en décroissant ; c'est là, si l'on veut, une simple question de « perspective », mais cela même s'accorde avec le caractère de l'indéfini, qui, en définitive, n'est pas autre chose que ce dont les limites peuvent être, non point supprimées, ce qui est impossible parce que le fini ne peut produire

que du fini, mais simplement reculées jusqu'à en être entièrement perdues de vue.

À ce propos, il y aurait lieu de se poser certaines questions assez curieuses : ainsi, on pourrait se demander pourquoi la langue chinoise représente symboliquement l'indéfini par le nombre dix mille ; l'expression « les dix mille êtres », par exemple, signifie tous les êtres, qui sont réellement en multitude indéfinie. Ce qui est très remarquable, c'est que la même chose précisément se produit aussi en grec, où un seul mot, avec une simple différence d'accentuation qui n'est évidemment qu'un détail tout à fait accessoire, sert à exprimer les deux idées : μὐριοι, dix mille ; μυρίοι, une indéfinité. La véritable raison de ce fait est celle-ci : ce nombre dix mille est la quatrième puissance de dix ; or, suivant la formule du *Tao-te-King*, « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui implique que quatre, produit immédiatement par trois, équivaut d'une certaine façon à tout l'ensemble des nombres, et cela parce que, dès qu'on a le quaternaire, on a aussi, par l'addition des quatre premiers nombres, le dénaire, qui représente un cycle numérique complet : 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ; c'est la *Tétraktys* pythagoricienne, sur la signification de laquelle nous reviendrons peut-être plus spécialement en une autre occasion. On peut encore ajouter que cette représentation de l'indéfinité numérique a sa correspondance dans l'ordre spatial : on sait que l'élévation à une puissance supérieure d'un degré représente, dans cet ordre, l'adjonction d'une dimension ; or, notre étendue n'ayant que trois dimensions, ses limites sont dépassées lorsqu'on va au-delà de la troisième puissance, ce qui, en d'autres termes, revient à dire que l'élévation à la quatrième puissance marque le terme même de son indéfinité, puisque, dès qu'elle est effectuée, on est par là même sorti de cette étendue.

Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, l'indéfiniment grand est en réalité ce que les mathématiciens représentent, comme nous l'avons dit, par le signe ∞ ; si celui-ci n'avait pas ce sens, il n'en aurait véritablement aucun ; et, d'après ce qui précède, ce qui est ainsi représenté est, non pas un

nombre déterminé, mais en quelque sorte tout un domaine, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il soit possible d'envisager, suivant ce que nous avons déjà indiqué, des inégalités et même des ordres différents de grandeur dans l'indéfini. Quant à l'indéfiniment petit, qui peut être regardé, d'une façon similaire, comme étant tout ce qui, dans l'ordre décroissant, se trouve au-delà des limites de nos moyens d'évaluation, et que, par suite, nous sommes conduits à considérer comme pratiquement inexistant par rapport à nous en tant que quantité, on peut, sans faire intervenir ici la notation différentielle ou infinitésimale qui, au fond, n'a de raison d'être que pour l'étude de variations continues, le représenter dans son ensemble par le symbole 0, bien que ce ne soit là, à vrai dire, qu'une des significations du zéro ; et il doit être bien entendu que ce symbole, pour les mêmes raisons que celui de l'indéfiniment grand, ne représente pas non plus un nombre déterminé.

La série des nombres, telle que nous l'avons considérée comme s'étendant indéfiniment, par les nombres entiers et par leurs inverses, dans les deux sens croissant et décroissant, se présente donc sous la forme suivante : 0 … ¼, ⅓, ½, 1, 2, 3, 4, … ∞ ; deux nombres équidistants de l'unité centrale sont inverses ou complémentaires l'un de l'autre, donc, comme nous l'avons expliqué précédemment, reproduisent l'unité par leur multiplication : $1/n \times n = 1$, de sorte que, pour les deux extrémités de la série, on est amené à écrire aussi : $0 \times \infty = 1$. Cependant, du fait que les signes 0 et ∞, qui sont les deux facteurs de ce dernier produit, ne représentent pas en réalité des nombres déterminés, il s'ensuit que l'expression $0 \times \infty$ elle-même constitue ce qu'on appelle une forme indéterminée, et l'on doit alors écrire : $0 \times \infty = n$, n étant un nombre quelconque ; mais, de toute façon, on est ramené ainsi au fini ordinaire, les deux indéfinités opposées se neutralisant pour ainsi dire l'une l'autre. On voit encore très nettement ici que le symbole ∞ ne représente point l'Infini, car l'Infini ne peut avoir ni opposé ni complémentaire, et il ne peut entrer en corrélation avec quoi que ce soit, pas plus avec le zéro qu'avec l'unité ou avec un nombre quelconque ; étant le Tout absolu, il contient

aussi bien le Non-Être que l'Être, de sorte que le zéro lui-même, dès lors qu'il n'est pas un pur néant, doit nécessairement être considéré comme compris dans l'Infini.

En faisant allusion ici au Non-Être, nous touchons à une autre signification du zéro, différente de celle que nous venons d'envisager, et qui est même la plus importante au point de vue de son symbolisme métaphysique ; mais, à cet égard, il importe, pour éviter toute confusion entre le symbole et ce qu'il représente, de bien préciser que le Zéro métaphysique, qui est le Non-Être, n'est point le zéro de quantité, pas plus que l'Unité métaphysique, qui est l'Être, n'est l'unité arithmétique ; ce qui est ainsi désigné par ces termes ne peut l'être que par transposition analogique, puisque, dès lors qu'on se place dans l'Universel, on est évidemment au-delà de tout domaine spécial comme celui de la quantité. Ce n'est d'ailleurs pas en tant qu'il représente l'indéfiniment petit que le zéro peut être pris comme symbole du Non-Être, mais en tant que, suivant une autre de ses acceptions mathématiques, il représente l'absence de quantité, qui en effet symbolise dans son ordre la possibilité de non-manifestation, de même que l'unité symbolise la possibilité de manifestation, étant le point de départ de la multiplicité indéfinie des nombres comme l'Être est le principe de toute la manifestation.

De quelque façon qu'on envisage le zéro, il ne saurait en tout cas être un pur néant : cela est trop évident lorsqu'il s'agit de l'indéfiniment petit ; il est vrai que ce n'est là, si l'on veut, qu'un sens dérivé, dû à une sorte d'assimilation approximative d'une quantité négligeable pour nous à l'absence de toute quantité ; mais, en ce qui concerne l'absence même de quantité, ce qui est nul sous ce rapport peut fort bien ne point l'être sous d'autres rapports, comme on le voit clairement par un exemple comme celui du point, qui est inétendu, c'est-à-dire spatialement nul, mais qui n'en est pas moins, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs, le principe même de toute l'étendue. Il est d'ailleurs vraiment étrange que les mathématiciens aient l'habitude d'envisager le zéro comme un pur néant, et que cependant il leur soit impossible de ne pas le regarder en même temps comme doué d'une

puissance indéfinie, puisque, placé à la droite d'un autre chiffre dit significatif, il contribue à former la représentation d'un nombre qui, par la répétition de ce même zéro, peut croître indéfiniment, comme il en est, par exemple, dans le cas du nombre dix et de ses puissances successives ; si réellement le zéro n'était qu'un pur néant, il ne pourrait pas en être ainsi, et même il ne serait alors qu'un signe inutile, entièrement dépourvu de toute valeur effective ; il y a donc là encore une autre inconséquence à ajouter à toutes celles que nous avons déjà relevées jusqu'ici.

Si nous revenons au zéro considéré comme représentant l'indéfiniment petit, ce qu'il importe avant tout de bien retenir, c'est que le domaine de celui-ci comprend, dans la suite doublement indéfinie des nombres, tout ce qui est au-delà de nos moyens d'évaluation dans un certain sens, comme le domaine de l'indéfiniment grand comprend, dans cette même suite, tout ce qui est au-delà de ces mêmes moyens d'évaluation dans l'autre sens. Cela étant, il n'y a donc évidemment pas lieu de parler de nombres moindres que zéro, pas plus que de nombres plus grands que l'indéfini ; et cela est encore plus inacceptable, s'il est possible, lorsque le zéro représente purement et simplement l'absence de toute quantité, car une quantité qui serait moindre que rien est proprement inconcevable ; c'est cependant ce qu'on a voulu faire, bien que dans un sens un peu différent de celui que nous avons indiqué, en introduisant en mathématiques la considération des nombres dits négatifs, et en oubliant que ces nombres, à l'origine, ne sont rien de plus que l'indication du résultat d'une soustraction réellement impossible, par laquelle un nombre plus grand devrait être retranché d'un nombre plus petit ; mais cette considération des nombres négatifs et les conséquences logiquement contestables qu'elle entraîne demandent encore quelques autres explications.

La considération des nombres négatifs provient uniquement, au fond, du fait que, lorsqu'une soustraction est arithmétiquement impossible, son résultat est cependant susceptible d'une interprétation dans le cas où cette soustraction se rapporte à des grandeurs qui peuvent être comptées en deux sens opposés,

comme, par exemple, les distances ou les temps. De là la représentation géométrique qu'on donne habituellement de ces nombres négatifs : on compte, sur une droite, les distances comme positives ou comme négatives suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre, et on fixe sur cette droite un point pris comme origine, à partir duquel les distances sont dites positives d'un côté et négatives de l'autre, l'origine elle-même étant affectée du coefficient zéro ; le coefficient de chaque point de la droite sera donc le nombre représentant sa distance à l'origine, et son signe + ou − indiquera simplement de quel côté ce point est situé par rapport à celle-ci ; sur une circonférence, on pourra de même distinguer un sens positif et un sens négatif de rotation, ce qui donnerait lieu à des remarques analogues. De plus, la droite étant indéfinie dans les deux sens, on est amené à envisager un indéfini positif et un indéfini négatif, qu'on représente par les signes $+\infty$ et $-\infty$, et qu'on désigne communément par les expressions absurdes « plus l'infini » et « moins l'infini » ; on se demande ce que pourrait bien être un infini négatif, ou encore ce qui pourrait bien subsister si de quelque chose ou de rien (puisque les mathématiciens regardent le zéro comme rien) on retranchait l'infini ; ce sont là de ces choses qu'il suffit d'énoncer en langage clair pour voir immédiatement qu'elles sont dépourvues de toute signification. Il faut encore ajouter qu'on est ensuite conduit, en particulier dans l'étude de la variation des fonctions, à regarder l'indéfini négatif comme se confondant avec l'indéfini positif, de telle sorte qu'un mobile parti de l'origine et s'en éloignant constamment dans le sens positif reviendrait vers elle du côté négatif, si son mouvement se poursuivait pendant un temps indéfini, ou inversement, d'où il résulte que la droite, ou ce qui est considéré comme tel, doit être en réalité une ligne fermée, bien qu'indéfinie. On pourrait d'ailleurs montrer que les propriétés de la droite dans le plan sont entièrement analogues à celles d'un grand cercle sur la surface d'une sphère, et qu'ainsi le plan et la droite peuvent être assimilés à une sphère et à un grand cercle de rayon indéfiniment grand (les cercles ordinaires du plan l'étant alors aux petits cercles de cette même sphère) ;

sans y insister davantage, nous ferons seulement remarquer qu'on saisit en quelque sorte directement ici les limites mêmes de l'indéfinité spatiale ; comment donc, en tout ceci, peut-on, si l'on veut garder quelque apparence de logique, parler encore d'infini ?

En considérant les nombres positifs et négatifs comme nous venons de le dire, la série des nombres prend la forme suivante : $-\infty$ … −4, −3, −2, −1, 0, 1, 2, 3, 4 … $+\infty$, l'ordre de ces nombres étant le même que celui des points correspondants sur la droite, c'est-à-dire des points qui ont ces mêmes nombres pour coefficients respectifs. Cette série, bien qu'elle soit également indéfinie dans les deux sens, est tout à fait différente de celle que nous avons envisagée précédemment : elle est symétrique, non plus par rapport à 1, mais par rapport à 0, qui correspond à l'origine des distances ; et deux nombres équidistants de ce terme central 0 le reproduisent encore, mais par addition « algébrique » (c'est-à-dire effectuée en tenant compte de leurs signes, ce qui ici est arithmétiquement une soustraction), et non plus par multiplication. On peut voir tout de suite un inconvénient qui résulte inévitablement du caractère artificiel (nous ne disons pas arbitraire) de cette notation : si l'on pose l'unité au point de départ, toute la suite des nombres en découle naturellement ; mais, si l'on pose le zéro, il est au contraire impossible d'en faire sortir aucun nombre ; la raison en est que la constitution de la série est alors basée en réalité sur des considérations d'ordre géométrique beaucoup plus qu'arithmétique, et que, par suite de la différence de nature des quantités auxquelles se rapportent respectivement ces deux branches des mathématiques, il ne peut jamais, ainsi que nous l'avons déjà dit, y avoir une correspondance rigoureusement parfaite entre l'arithmétique et la géométrie. D'autre part, cette nouvelle série n'est aucunement, comme l'était la précédente, indéfiniment croissante dans un sens et indéfiniment décroissante dans l'autre, ou du moins, si l'on prétend la considérer ainsi, ce n'est que par une « façon de parler » des plus incorrectes ; en réalité, elle est indéfiniment croissante dans les deux sens également, puisque ce qu'elle comprend de part et d'autre

du zéro central, c'est la même suite des nombres entiers ; ce qu'on appelle la « valeur absolue » (encore une expression au moins étrange, car ce dont il s'agit n'est jamais que d'un ordre essentiellement relatif) doit seul être pris en considération sous le rapport purement quantitatif, et les signes positifs ou négatifs ne changent rien à cet égard, car ils n'expriment pas autre chose que les relations de « situation » que nous avons expliquées tout à l'heure. L'indéfini négatif n'est donc nullement assimilable à l'indéfiniment petit au contraire, il est, tout aussi bien que l'indéfini positif, de l'indéfiniment grand ; la seule différence est qu'il se développe dans une autre direction, ce qui est parfaitement concevable lorsqu'il s'agit de grandeurs spatiales ou temporelles, mais totalement dépourvu de sens pour des grandeurs arithmétiques, pour lesquelles un tel développement est nécessairement unique, ne pouvant être autre que celui de la suite même des nombres entiers. Les nombres négatifs ne sont nullement des nombres « plus petits que zéro », ce qui au fond n'est qu'une impossibilité pure et simple, et le signe dont ils sont affectés ne saurait renverser l'ordre dans lequel ils se rangent quant à leur grandeur ; il suffit d'ailleurs, pour s'en rendre compte aussi nettement que possible, de remarquer que le point de coefficient − 2, par exemple, est plus loin de l'origine que le point de coefficient − 1, et non pas moins loin comme il le serait forcément si le nombre − 2 était réellement plus petit que le nombre − 1 ; à vrai dire, ce ne sont point les distances elles-mêmes, en tant qu'elles sont objet de mesure, qui peuvent être qualifiées de négatives, mais seulement le sens dans lequel elles sont parcourues ; il y a là deux choses entièrement différentes, et c'est leur confusion qui est à la source même d'une grande partie des difficultés logiques qu'entraîne cette notation des nombres négatifs.

Parmi les autres conséquences bizarres ou illogiques de cette même notation, nous signalerons la considération, introduite par la résolution des équations algébriques, des quantités dites « imaginaires » ; celles-ci se présentent comme racines des nombres négatifs, ce qui ne répond encore qu'à une impossibilité ; il se pourrait cependant que, si on les entendait en un autre

sens, elles correspondent à quelque chose de réel ; mais, en tout cas, leur théorie et son application à la géométrie analytique, telles qu'elles sont exposées par les mathématiciens actuels, n'apparaissent guère que comme un véritable tissu de confusions et même d'absurdités, et comme le produit d'un besoin de généralisations excessives et artificielles, qui ne recule même pas devant l'énoncé de propositions manifestement contradictoires ; certains théorèmes sur les « asymptotes du cercle », par exemple, suffiraient amplement à prouver que nous n'exagérons rien. On pourra dire, il est vrai, que ce n'est pas là de la géométrie proprement dite, mais seulement de l'algèbre traduite en langage géométrique ; mais ce qui est grave, précisément, c'est que, parce qu'une telle traduction, aussi bien que son inverse, est possible dans une certaine mesure, on l'étende aux cas où elle ne peut plus rien signifier, car c'est bien là le symptôme d'une extraordinaire confusion dans les idées en même temps que l'extrême aboutissement d'un « conventionnalisme » qui va jusqu'à faire perdre le sens de toute réalité.

Ce n'est pas tout encore, et nous parlerons en dernier lieu des conséquences, bien contestables aussi, de l'emploi des nombres négatifs au point de vue de la mécanique ; celle-ci, d'ailleurs, est en réalité, par son objet, une science physique, et le fait même de la traiter comme une partie intégrante des mathématiques n'est pas sans y introduire déjà certaines déformations. Disons seulement, à cet égard, que les prétendus « principes » sur lesquels les mathématiciens modernes font reposer cette science telle qu'ils la conçoivent (et, parmi les abus divers qui sont faits de ce mot de « principes », celui-là n'est pas un des moins dignes de remarque) ne sont proprement que des hypothèses plus ou moins bien fondées, ou encore, dans le cas le plus favorable, de simples lois plus ou moins générales, peut-être plus générales que d'autres, mais qui ne peuvent être tout au plus que des applications, à un domaine très spécial encore, des véritables principes universels. Sans vouloir entrer dans de trop longs développements, nous citerons, comme exemple du premier cas, le soi-disant « principe de l'inertie », que rien ne justifie, ni l'expérience

qui montre au contraire qu'il n'y a nulle part d'inertie dans la nature, ni l'entendement qui ne peut concevoir cette prétendue inertie, celle-ci ne pouvant consister que dans l'absence complète de toute propriété ; on pourrait, à la rigueur, appliquer un tel mot à la potentialité pure, mais celle-ci est assurément tout autre chose que la « matière » quantifiée et qualifiée qu'envisagent les physiciens. Un exemple du second cas est ce qu'on appelle le « principe de l'égalité de l'action et de la réaction », qui est si peu un « principe » qu'il se déduit immédiatement de la loi générale de l'équilibre des forces naturelles : chaque fois que cet équilibre est rompu d'une façon quelconque, il tend aussitôt à se rétablir, d'où une réaction dont l'intensité est équivalente à celle de l'action qui l'a provoquée ; ce n'est donc là qu'un simple cas particulier des « actions et réactions concordantes », qui ne concernent point le seul monde corporel, mais bien l'ensemble de la manifestation sous tous ses modes et dans tous ses états ; et c'est précisément sur cette question de l'équilibre que nous devons encore insister quelque peu.

On représente habituellement deux forces qui se font équilibre par deux « vecteurs » opposés, c'est-à-dire par deux segments de droite d'égale longueur, mais dirigés en sens contraires : si deux forces appliquées en un même point ont la même intensité et la même direction, mais en sens contraires, elles se font équilibre ; comme elles sont alors sans action sur leur point d'application, on dit même qu'elles se détruisent, sans prendre garde que, si l'on supprime l'une de ces forces, l'autre agit aussitôt, ce qui prouve qu'elle n'était nullement détruite en réalité. On caractérise les forces par des coefficients proportionnels à leurs intensités respectives, et deux forces de sens contraires sont affectées de coefficients de signes différents, l'un positif et l'autre négatif : l'un étant f, l'autre sera $-f'$. Dans le cas que nous venons de considérer, les deux forces ayant la même intensité, les coefficients qui les caractérisent doivent être égaux « en valeur absolue », et l'on a : $f = f'$, d'où l'on déduit comme condition de l'équilibre : $f - f' = 0$, c'est-à-dire que la somme des deux forces, ou des deux « vecteurs » qui les représentent, est

nulle, de telle sorte que l'équilibre est ainsi défini par zéro. Comme les mathématiciens ont d'ailleurs le tort de regarder le zéro comme une sorte de symbole du néant (comme si le néant pouvait être symbolisé par quelque chose), il semble résulter de là que l'équilibre est l'état de non-existence, ce qui est une conséquence assez singulière ; c'est même sans doute pour cette raison que, au lieu de dire que deux forces qui se font équilibre se neutralisent, ce qui serait exact, on dit qu'elles se détruisent, ce qui est contraire à la réalité, ainsi que nous venons de le faire voir par une remarque des plus simples.

La véritable notion de l'équilibre est tout autre que celle-là : pour la comprendre, il suffit de remarquer que toutes les forces naturelles (et non pas seulement les forces mécaniques, qui, redisons-le encore, n'en sont rien de plus qu'un cas très particulier) sont ou attractives ou répulsives ; les premières peuvent être considérées comme forces compressives ou de contraction, les secondes comme forces expansives ou de dilatation. Il est facile de comprendre que, dans un milieu primitivement homogène, à toute compression se produisant en un point correspondra nécessairement en un autre point une expansion équivalente, et inversement, de sorte qu'on devra toujours envisager corrélativement deux centres de forces dont l'un ne peut pas exister sans l'autre ; c'est là ce qu'on peut appeler la loi de la polarité, qui est applicable à tous les phénomènes naturels, parce qu'elle dérive de la dualité des principes mêmes qui président à toute manifestation, et qui, dans le domaine dont s'occupent les physiciens, est surtout évidente dans les phénomènes électriques et magnétiques. Si maintenant deux forces, l'une compressive et l'autre expansive, agissent sur un même point, la condition pour qu'elles se fassent équilibre ou se neutralisent, c'est-à-dire pour qu'en ce point il ne se produise ni contraction ni dilatation, est que les intensités de ces deux forces soient, nous ne dirons pas égales, puisqu'elles sont d'espèces différentes, mais équivalentes. On peut caractériser les forces par des coefficients proportionnels à la contraction ou à la dilatation qu'elles produisent, de telle sorte que, si l'on envisage une force compressive et une

force expansive, la première sera affectée d'un coefficient $n > 1$, et la seconde d'un coefficient $n' < 1$; chacun de ces coefficients peut être le rapport de la densité que prend le milieu ambiant au point considéré, sous l'action de la force correspondante, à la densité primitive de ce même milieu, supposé homogène lorsqu'il ne subit l'action d'aucune force, en vertu d'une simple application du principe de raison suffisante. Lorsqu'il ne se produit ni compression ni dilatation, ce rapport est forcément égal à l'unité, puisque la densité du milieu n'est pas modifiée ; pour que deux forces agissant en un point se fassent équilibre, il faut donc que leur résultante ait pour coefficient l'unité. Il est facile de voir que le coefficient de cette résultante est le produit (et non plus la somme comme dans la conception « classique ») des coefficients des deux forces considérées ; ces deux coefficients n et n' devront donc être deux nombres inverses l'un de l'autre : $n' = 1/n$ et l'on aura comme condition de l'équilibre : $nn' = 1$; ainsi, l'équilibre sera défini, non plus par le zéro, mais par l'unité.

On voit que cette définition de l'équilibre par l'unité, qui est la seule réelle, correspond au fait que l'unité occupe le milieu dans la suite doublement indéfinie des nombres entiers et de leurs inverses, tandis que cette place centrale est en quelque sorte usurpée par le zéro dans la suite artificielle des nombres positifs et négatifs. Bien loin d'être l'état de non-existence, l'équilibre est au contraire l'existence envisagée en elle-même, indépendamment de ses manifestations secondaires et multiples ; il est d'ailleurs bien entendu que ce n'est point le Non-Être, au sens métaphysique de ce mot, car l'existence, même dans cet état primordial et indifférencié, n'est encore que le point de départ de toutes les manifestations différenciées, comme l'unité est le point de départ de toute la multiplicité des nombres. Cette unité, telle que nous venons de la considérer, et dans laquelle réside l'équilibre, est ce que la tradition extrême-orientale appelle l'« Invariable Milieu » ; et, suivant cette même tradition, cet équilibre ou cette harmonie est, au centre de chaque état et de chaque modalité de l'être, le reflet de l'« Activité du Ciel ».

En terminant ici cette étude, qui n'a point la prétention d'être complète, nous en tirerons une conclusion d'ordre « pratique » ; elle montre assez explicitement pourquoi les conceptions des mathématiciens modernes ne peuvent pas nous inspirer plus de respect que celles des représentants de n'importe quelle autre science profane ; leurs opinions et leurs avis ne sauraient donc être d'aucun poids à nos yeux, et nous n'avons nullement à en tenir compte dans les appréciations que nous pouvons avoir l'occasion de formuler sur telle ou telle théorie, appréciations qui, en ce domaine aussi bien qu'en tout autre, ne peuvent, pour nous, être basées que sur les seules données de la connaissance traditionnelle.

Rites et cérémonies

Après avoir éclairci, autant qu'il nous était possible, les principales questions se rapportant à la véritable nature du symbolisme, nous pouvons revenir maintenant à ce qui concerne les rites ; il nous reste encore, sur ce sujet, quelques fâcheuses confusions à dissiper. À notre époque, les affirmations les plus extraordinaires sont devenues possibles et se font même accepter couramment, ceux qui les émettent et ceux qui les entendent étant affectés d'un même manque de discernement ; l'observateur des manifestations diverses de la mentalité contemporaine a à constater, à chaque instant, tant de choses de ce genre, dans tous les ordres et dans tous les domaines, qu'il devrait en arriver à ne plus s'étonner de rien. Pourtant, il est bien difficile malgré tout de se défendre d'une certaine stupéfaction quand on voit de prétendus « instructeurs spirituels », que certains croient même revêtus de « missions » plus ou moins exceptionnelles, se retrancher derrière leur « horreur des cérémonies » pour rejeter indistinctement tous les rites, de quelque nature qu'ils soient, et pour s'y déclarer même résolument hostiles. Cette horreur est, en elle-même, une chose parfaitement admissible, légitime même si l'on veut, à la condition d'y faire une large part à une question de préférences individuelles et de ne pas vouloir que tous la partagent forcément ; en tout cas, quant à nous, nous la comprenons sans la moindre peine ; mais nous ne nous serions certes jamais douté que certains rites puissent être assimilés à des « cérémonies », ni que les rites en général dussent être considérés comme ayant en eux-mêmes un tel caractère. C'est là que réside la confusion, vraiment étrange de la part de ceux qui ont quelque prétention plus ou moins avouée à servir de « guides » à autrui dans un domaine où, précisément, les rites jouent un rôle essentiel et de la plus grande importance, en tant que « véhicules » indispen-

sables des influences spirituelles sans lesquelles il ne saurait être question du moindre contact effectif avec des réalités d'ordre supérieur, mais seulement d'aspirations vagues et inconsistantes, d'« idéalisme » nébuleux et de spéculations dans le vide.

Nous ne nous attarderons pas à rechercher quelle peut être l'origine du mot même de « cérémonie », qui semble assez obscure et sur laquelle les linguistes sont loin de s'accorder[219] ; il est bien entendu que nous le prenons dans le sens qu'il a constamment dans le langage actuel, et qui est suffisamment connu de tout le monde pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister : il s'agit en somme toujours d'une manifestation comportant un plus ou moins grand déploiement de pompe extérieure, quelles que soient les circonstances qui en fournissent l'occasion ou le prétexte dans chaque cas particulier. Il est évident qu'il peut arriver, et qu'il arrive souvent en fait, surtout dans l'ordre exotérique, que des rites soient entourés d'une telle pompe ; mais alors la cérémonie constitue simplement quelque chose de surajouté au rite lui-même, donc d'accidentel et non point d'essentiel par rapport à celui-ci ; nous allons revenir tout à l'heure sur ce point. D'autre part, il est non moins évident qu'il existe aussi, et à notre époque plus que jamais, une multitude de cérémonies qui n'ont qu'un caractère purement profane, donc qui ne sont aucunement liées à l'accomplissement d'un rite quelconque, si on en est venu à les décorer du nom de rites, ce n'est que par un de ces prodigieux abus de langage que nous avons si souvent à dénoncer, et cela s'explique d'ailleurs, au fond, par le fait qu'il y a, sous toutes ces choses, une intention d'instituer en effet des « pseudo-rites » destinés à supplanter les véritables rites religieux, mais qui, naturellement, ne peuvent imiter ceux-ci que d'une façon tout extérieure, c'est-à-dire précisément par leur seul côté « céré-

[219] Ce mot vient-il des fêtes de Cérès chez les Romains, ou bien, comme d'autres l'ont supposé, du nom d'une ancienne ville d'Italie appelée Céré ? Peu importe au fond, car cette origine, dans tous les cas, peut, comme celle du mot « mystique » dont nous avons eu à parler précédemment, n'avoir que fort peu de rapport avec le sens que le mot a pris dans l'usage courant et qui est le seul dans lequel il soit actuellement possible de l'employer.

moniel ». Le rite lui-même, dont la cérémonie n'était en quelque sorte qu'une simple « enveloppe », est dès lors entièrement inexistant, puisqu'il ne saurait y avoir de rite profane, ce qui serait une contradiction dans les termes ; et l'on peut se demander si les inspirateurs conscients de ces contrefaçons grossières comptent simplement sur l'ignorance et l'incompréhension générales pour faire accepter une pareille substitution, ou s'ils les partagent eux-mêmes dans une certaine mesure. Nous ne chercherons pas à résoudre cette dernière question, et nous rappellerons seulement, à ceux qui s'étonneraient qu'elle puisse se poser, que l'intelligence des réalités proprement spirituelles, à quelque degré que ce soit, est rigoureusement fermée à la « contre-initiation »[220] ; mais tout ce qui nous importe présentement, c'est le fait même qu'il existe des cérémonies sans rites, aussi bien que des rites sans cérémonies, ce qui suffit pour montrer à quel point il est erroné de vouloir établir entre les deux choses une identification ou une assimilation quelconque.

Nous avons dit souvent que, dans une civilisation strictement traditionnelle, tout a véritablement un caractère rituel, y compris les actions mêmes de la vie courante ; faudrait-il donc supposer pour cela que les hommes doivent y vivre, si l'on peut dire, en état de cérémonie perpétuelle ? Cela est littéralement inimaginable, et il n'y a qu'à formuler la question ainsi pour en faire apparaître aussitôt toute l'absurdité ; il faut même dire plutôt que c'est tout le contraire d'une telle supposition qui est vrai, car les rites, étant alors chose toute naturelle, et n'ayant à aucun degré le caractère d'exception qu'ils semblent présenter quand la conscience de la tradition s'affaiblit et quand le point de vue profane prend naissance et se répand en proportion même de cet affaiblissement, des cérémonies quelconques accompagnant ces rites, et soulignant en quelque sorte ce caractère exceptionnel, n'auraient assurément aucune raison d'être en pareil cas. Si l'on remonte aux origines, le rite n'est pas autre chose que « ce qui est conforme à l'ordre », suivant l'acception du terme sanscrit

[220] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVIII et XL.

rita[221] ; il est donc ce qui est seul réellement « normal », tandis que la cérémonie, par contre, donne toujours et inévitablement l'impression de quelque chose de plus ou moins anormal, en dehors du cours habituel et régulier des évènements qui remplissent le reste de l'existence. Cette impression, notons-le en passant, pourrait peut-être contribuer pour une part à expliquer la façon si singulière dont les Occidentaux modernes, qui ne savent plus guère séparer la religion des cérémonies, la considèrent comme quelque chose d'entièrement isolé, qui n'a plus aucun rapport réel avec l'ensemble des autres activités auxquelles ils « consacrent » leur vie.

Toute cérémonie a un caractère artificiel, conventionnel même pour ainsi dire, parce qu'elle n'est, en définitive, que le produit d'une élaboration tout humaine ; même si elle est destinée à accompagner un rite, ce caractère s'oppose à celui du rite lui-même, qui, au contraire, comporte essentiellement un élément « non-humain ». Celui qui accomplit un rite, s'il a atteint un certain degré de connaissance effective, peut et doit même avoir conscience qu'il y a là quelque chose qui le dépasse, qui ne dépend en aucune façon de son initiative individuelle ; mais, pour ce qui est des cérémonies, si elles peuvent en imposer à ceux qui y assistent, et qui s'y trouvent réduits à un rôle de simples spectateurs plutôt que de « participants », il est bien clair que ceux qui les organisent et qui en règlent l'ordonnance savent parfaitement à quoi s'en tenir et se rendent bien compte que toute l'efficacité qu'on peut en attendre est entièrement subordonnée aux dispositions prises par eux-mêmes et à la manière plus ou moins satisfaisante dont elles seront exécutées. En effet, cette efficacité, par là même qu'il n'y a là rien que d'humain, ne peut être d'un ordre vraiment profond, et n'est en somme que purement « psychologique » ; c'est pourquoi l'on peut dire qu'il s'agit bien d'impressionner les assistants ou de leur en imposer par toute sorte de moyens sensibles ; et, dans le langage ordinaire lui-même, un des plus grands éloges qu'on puisse faire d'une cérémonie n'est-il

[221] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III et VIII.

pas justement de la qualifier d'« imposante », sans d'ailleurs que le véritable sens de cette épithète soit généralement bien compris ? Remarquons encore, à ce propos, que ceux qui ne veulent reconnaître aux rites que des effets d'ordre « psychologique » les confondent aussi en cela, peut-être sans s'en apercevoir, avec les cérémonies, et cela parce qu'ils en méconnaissent le caractère « non-humain », en vertu duquel leurs effets réels, en tant que rites proprement dits et indépendamment de toute circonstance accessoire, sont au contraire d'un ordre totalement différent de celui-là.

Maintenant, on pourrait se poser cette question : pourquoi adjoindre ainsi des cérémonies aux rites, comme si le « non-humain » avait besoin de cette aide humaine, alors qu'il devrait bien plutôt demeurer aussi dégagé que possible de semblables contingences ? La vérité est qu'il y a là tout simplement une conséquence de la nécessité qui s'impose de tenir compte des conditions de fait qui sont celles de l'humanité terrestre, du moins dans telle ou telle période de son existence ; il s'agit d'une concession faite à un certain état de déchéance, au point de vue spirituel, des hommes qui sont appelés à participer aux rites ; ce sont ces hommes, et non point les rites, qui ont besoin du secours des cérémonies. Il ne saurait être aucunement question de renforcer ou d'intensifier l'effet même des rites dans leur domaine propre, mais uniquement de les rendre plus accessibles aux individus à qui ils s'adressent, d'y préparer ceux-ci, autant qu'il se peut, en les mettant dans un état émotif et mental approprié ; c'est là tout ce que peuvent faire les cérémonies, et il faut reconnaître qu'elles sont loin d'être inutiles sous ce rapport et que, pour la généralité des hommes, elles remplissent en effet assez bien cet office. C'est aussi pourquoi elles n'ont vraiment de raison d'être que dans l'ordre exotérique, qui s'adresse à tous sans distinction ; s'il s'agit de l'ordre ésotérique ou initiatique, il en va tout autrement, puisque celui-ci doit être réservé à une élite qui, par définition même, n'a pas besoin de ces « adjuvants » tout extérieurs, sa qualification impliquant précisément qu'elle est supérieure à l'état de déchéance qui est celui du plus grand

nombre ; aussi l'introduction de cérémonies dans cet ordre, si elle vient cependant à se produire parfois, ne peut-elle s'expliquer que par une certaine dégénérescence des organisations initiatiques où un tel fait a lieu.

Ce que nous venons de dire définit le rôle légitime des cérémonies ; mais, à côté de cela, il y a aussi l'abus et le danger : comme ce qui est purement extérieur est aussi, par la force même des choses, ce qu'il y a de plus immédiatement apparent, il est toujours à craindre que l'accidentel ne fasse perdre de vue l'essentiel, et que les cérémonies ne prennent, aux yeux de ceux qui en sont témoins, beaucoup plus d'importance que les rites, qu'elles dissimulent en quelque sorte sous une accumulation de formes accessoires. Il peut même arriver, ce qui est encore plus grave, que cette erreur soit partagée par ceux qui ont pour fonction d'accomplir les rites en qualité de représentants autorisés d'une tradition, si eux-mêmes sont atteints par cette déchéance spirituelle générale dont nous avons parlé ; et il en résulte alors que, la compréhension vraie ayant disparu, tout se réduit, consciemment du moins, à un « formalisme » excessif et sans raison, qui volontiers s'attachera surtout à maintenir l'éclat des cérémonies et à l'amplifier outre mesure, tenant presque pour négligeable le rite qui serait ramené à l'essentiel, et qui est pourtant tout ce qui devrait compter véritablement. C'est là, pour une forme traditionnelle, une sorte de dégénérescence qui confine à la « superstition » entendue dans son sens étymologique, puisque le respect des formes y survit à leur compréhension, et qu'ainsi la « lettre » étouffe entièrement l'« esprit » ; le « cérémonialisme » n'est point l'observance du rituel, il est plutôt l'oubli de sa valeur profonde et de sa signification réelle, la matérialisation plus ou moins grossière des conceptions qu'on se fait de sa nature et de son rôle, et, finalement, la méconnaissance du « non-humain » au profit de l'humain.

À propos de “magie cérémonielle”

Pour compléter ce qui vient d’être dit sur les cérémonies et sur leurs différences essentielles avec les rites, nous envisagerons encore un cas spécial que nous avons laissé de côté intentionnellement : ce cas est celui où il est question de « cérémonies magiques », et, bien qu’il soit assurément en dehors du sujet principal de notre étude, nous ne croyons pas inutile de le traiter avec quelque détail, puisque la magie est, comme nous l’avons déjà dit, ce qui donne lieu à une bonne partie des équivoques créées et entretenues, au sujet de l’initiation, par une foule de pseudo-initiés de tout genre ; du reste, le terme de « magie » est sans cesse appliqué aujourd’hui à tort et à travers aux choses les plus diverses, et parfois sans le moindre rapport avec ce qu’il désigne réellement. Tout ce qui semble plus ou moins bizarre, tout ce qui sort de l’ordinaire (ou de ce qu’on est convenu de considérer comme tel), est « magique » pour certains ; nous avons déjà signalé l’application que quelques-uns font de cette épithète à l’efficacité propre des rites, le plus souvent d’ailleurs avec l’intention d’en nier la réalité ; et à vrai dire, dans le langage vulgaire, le mot en est même arrivé à n’avoir plus guère d’autre sens que celui-là. Pour d’autres, la « magie » prend l’aspect d’une chose plutôt « littéraire », un peu à la façon dont on parle couramment aussi de la « magie du style » ; et c’est surtout à la poésie (ou tout au moins à certaine poésie, sinon à toute indistinctement) qu’ils veulent attribuer ce caractère « magique ». Dans ce dernier cas, il y a une confusion peut-être moins grossière, mais qu’il importe d’autant plus de dissiper : il est exact que la poésie, à ses origines et avant qu’elle n’ait dégénéré en simple « littérature » et en expression d’une pure fantaisie individuelle, était quelque chose de tout différent, dont la notion peut en somme se rattacher directe-

ment à celle des *mantras*[222] ; il pouvait donc y avoir réellement alors une poésie magique, aussi bien qu'une poésie destinée à produire des effets d'un ordre beaucoup plus élevé[223] ; mais, dès lors qu'il s'agit au contraire de poésie profane (et c'est bien celle-ci que les modernes ont en vue inévitablement, puisque, même quand il leur arrive de se trouver en présence de l'autre, ils ne savent pas l'en distinguer et croient encore n'avoir affaire qu'à de la « littérature »), il ne peut plus être question de rien de tel, non plus, quoi qu'on en puisse dire (et ceci est encore un autre abus de langage), que d'« inspiration » au seul véritable sens de ce mot, c'est-à-dire au sens proprement « supra-humain ». Nous ne contestons pas, bien entendu, que la poésie profane, comme d'ailleurs n'importe quelle expression d'idées ou de sentiments quelconques, puisse produire des effets psychologiques ; mais cela est une tout autre question et, précisément, n'a absolument rien à voir avec la magie ; cependant, ce point est à retenir, car il peut y avoir là la source d'une confusion qui, en ce cas, serait simplement corrélative d'une autre erreur que les modernes commettent fréquemment aussi quant à la nature de la magie elle-même, et sur laquelle nous allons avoir à revenir par la suite.

Cela dit, nous rappellerons que la magie est proprement une science, on peut même dire une science « physique » au sens étymologique de ce mot, puisqu'il s'agit des lois et de la production de certains phénomènes (et c'est d'ailleurs, comme nous l'avons déjà indiqué, le caractère « phénoménique » de la magie qui intéresse certains Occidentaux modernes, parce qu'il satisfait leurs tendances « expérimentalistes ») ; seulement, il importe de préciser que les forces qui interviennent ici appartiennent à l'ordre

---

[222] Les livres sacrés, ou du moins certains d'entre eux, peuvent être des « poèmes » en ce sens, mais ils ne le sont certainement pas au sens « littéraire » où le prétendent les « critiques » modernes, qui veulent encore par là les ramener à un niveau purement humain.

[223] Les seuls vestiges de poésie magique qu'on puisse trouver encore actuellement en Occident font partie de ce que nos contemporains sont convenus d'appeler les « superstitions populaires » ; c'est en effet dans la sorcellerie des campagnes qu'ils se rencontrent surtout.

subtil, et non pas à l'ordre corporel, et c'est en cela qu'il serait complètement faux de vouloir assimiler cette science à la « physique » prise dans le sens restreint où l'entendent les modernes, cette erreur se rencontre du reste aussi en fait, puisque certains ont cru pouvoir rapporter les phénomènes magiques à l'électricité ou à des « radiations » quelconques du même ordre. Maintenant, si la magie a ce caractère de science, on se demandera peut-être comment il est possible qu'il soit question de rites magiques, et il faut reconnaître que cela doit être en effet assez embarrassant pour les modernes, étant donnée l'idée qu'ils se font des sciences ; là où ils voient des rites, ils pensent qu'il s'agit nécessairement de tout autre chose, qu'ils cherchent presque toujours à identifier plus ou moins complètement avec la religion ; mais, disons-le nettement tout de suite, les rites magiques n'ont en réalité, quant à leur but propre, aucun point commun avec les rites religieux, ni d'ailleurs (et nous serions même tenté de dire à plus forte raison) avec les rites initiatiques, comme le voudraient, d'un autre côté, les partisans de certaines des conceptions pseudo-initiatiques qui ont cours à notre époque ; et pourtant, quoiqu'ils soient entièrement en dehors de ces catégories, il y a bien véritablement aussi des rites magiques.

L'explication est très simple au fond : la magie est une science, comme nous venons de le dire, mais une science traditionnelle ; or, dans tout ce qui présente ce caractère, qu'il s'agisse de sciences, d'art ou de métiers, il y a toujours, ou du moins dès qu'on ne se borne pas à des études simplement théoriques, quelque chose qui, si on le comprend bien, doit être considéré comme constituant de véritables rites ; et il n'y a point lieu de s'en étonner, car toute action accomplie selon des règles traditionnelles, de quelque domaine qu'elle relève, est réellement une action rituelle, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment. Naturellement, ces rites devront, dans chaque cas, être d'un genre spécial, leur « technique » étant forcément appropriée au but particulier auquel ils sont destinés ; c'est pourquoi il faut soigneusement éviter toute confusion et toute fausse assimilation telle que celles que nous avons mentionnées tout à l'heure,

et cela aussi bien quant aux rites eux-mêmes que quant aux différents domaines auxquels ils se rapportent respectivement, les deux choses étant d'ailleurs étroitement solidaires ; et les rites magiques ne sont ainsi rien de plus qu'une espèce parmi beaucoup d'autres, au même titre que le sont, par exemple, les rites médicaux qui doivent paraître aussi, aux yeux des modernes, une chose fort extraordinaire et même tout à fait incompréhensible, mais dont l'existence dans les civilisations traditionnelles n'en est pas moins un fait incontestable.

Il convient de rappeler aussi que la magie est, parmi les sciences traditionnelles, une de celles qui appartiennent à l'ordre le plus inférieur, car il est bien entendu qu'ici, tout doit être considéré comme strictement hiérarchisé suivant sa nature et son domaine propre ; sans doute est-ce pour cela qu'elle est, peut-être plus que toute autre, sujette à bien des déviations et des dégénérescences[224]. Il arrive parfois qu'elle prend un développement hors de toute proportion avec son importance réelle, allant jusqu'à étouffer en quelque sorte les connaissances plus hautes et plus dignes d'intérêt, et certaines civilisations antiques sont mortes de cet envahissement de la magie, comme la civilisation moderne risque de mourir de celui de la science profane, qui représente d'ailleurs une déviation plus grave encore, puisque la magie, malgré tout, est encore une connaissance traditionnelle. Parfois aussi, elle se survit pour ainsi dire à elle-même, sous l'aspect de vestiges plus ou moins informes et incompris, mais encore capables de donner quelques résultats effectifs, et elle peut alors tomber jusqu'au niveau de la basse sorcellerie, ce qui est le cas le plus commun et le plus répandu, ou dégénérer encore de quelque autre façon. Jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cérémonies, mais c'est justement là que nous en venons maintenant, car elles constituent le caractère propre d'une de ces dégénérescences de la magie, au point que celle-ci en a reçu sa dénomination même de « magie cérémonielle ».

Les occultistes seraient assurément peu disposés à admettre que cette « magie cérémonielle », la seule qu'ils connaissent et

qu'ils essaient de pratiquer, n'est qu'une magie dégénérée, et pourtant c'est ainsi ; et même, sans vouloir aucunement l'assimiler à la sorcellerie, nous pourrions dire qu'elle est encore plus dégénérée que celle-ci à certains égards, quoique d'une autre façon. Expliquons-nous plus nettement là-dessus : le sorcier accomplit certains rites et prononce certaines formules, généralement sans en comprendre le sens, mais en se contentant de répéter aussi exactement que possible ce qui lui a été enseigné par ceux qui les lui ont transmis (ceci est un point particulièrement important dès lors qu'il s'agit de quelque chose qui présente un caractère traditionnel, comme on peut facilement le comprendre par ce que nous avons expliqué précédemment) ; et ces rites et ces formules, qui ne sont le plus souvent que des restes plus ou moins défigurés de choses très anciennes, et qui ne s'accompagnent certes d'aucune cérémonie, n'en ont pas moins, dans bien des cas, une efficacité certaine (nous n'avons ici à faire aucune distinction entre les intentions bénéfiques ou maléfiques qui peuvent présider à leur usage, puisqu'il s'agit uniquement de la réalité des effets obtenus). Par contre, l'occultiste qui fait de la « magie cérémonielle » n'en obtient généralement aucun résultat sérieux, quelque soin qu'il apporte à se conformer à une multitude de prescriptions minutieuses et compliquées, que d'ailleurs il n'a apprises que par l'étude des livres, et non point par le fait d'une transmission quelconque ; il se peut qu'il arrive parfois à s'illusionner, mais c'est là une tout autre affaire ; et l'on pourrait dire qu'il y a, entre les pratiques du sorcier et les siennes, la même différence qu'entre une chose vivante, fût-elle dans un état de décrépitude, et une chose morte.

Cet insuccès du « magiste » (puisque c'est là le mot dont les occultistes se servent de préférence, l'estimant sans doute plus honorable et moins vulgaire que celui de « magicien ») a une double raison : d'une part, dans la mesure où il peut encore être question de rites en pareil cas, il les simule plutôt qu'il ne les accomplit vraiment, puisqu'il lui manque la transmission qui serait

[224] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXVI et XXVII.

nécessaire pour les « vivifier » et à laquelle la simple intention ne saurait suppléer en aucune façon ; d'autre part, ces rites sont littéralement étouffés sous le « formalisme » vide des cérémonies, car, incapable de discerner l'essentiel de l'accidentel (et les livres auxquels il s'en rapporte seront d'ailleurs fort loin de l'y aider, car tout y est d'ordinaire mêlé inextricablement, peut-être volontairement dans certains cas et involontairement dans d'autres), le « magiste » s'attachera naturellement surtout au côté extérieur qui le frappe davantage et qui est le plus « impressionnant » ; et c'est là, en somme, ce qui justifie le nom même de la « magie cérémonielle ». En fait, la plupart de ceux qui croient ainsi « faire de la magie » ne font en réalité rien de plus ni d'autre que de s'autosuggestionner purement et simplement ; ce qu'il y a de plus curieux ici, c'est que les cérémonies arrivent à en imposer, non pas seulement aux spectateurs, s'il y en a, mais à ceux mêmes qui les accomplissent, et, quand ils sont sincères (nous n'avons à nous occuper que de ce cas, et non de celui où le charlatanisme intervient), sont véritablement, à la façon des enfants, dupes de leur propre jeu. Ceux-là n'obtiennent donc et ne peuvent obtenir que des effets d'ordre exclusivement psychologique, c'est-à-dire de même nature que ceux que produisent les cérémonies en général, et qui sont du reste, au fond, toute la raison d'être de celles-ci ; mais, même s'ils sont restés assez conscients de ce qui se passe en eux et autour deux pour se rendre compte que tout se réduit à cela, ils sont bien loin de se douter que, s'il en est ainsi, ce n'est que du fait de leur incapacité et de leur ignorance. Alors, ils s'ingénient à bâtir des théories, en accord avec les conceptions les plus modernes, et rejoignant directement par là, bon gré mal gré, celles de la « science officielle » elle-même, pour expliquer que la magie et ses effets relèvent entièrement du domaine psychologique, comme d'autres le font aussi pour les rites en général ; le malheur est que ce dont ils parlent n'est point la magie, au point de vue de laquelle de pareils effets sont parfaitement nuls et inexistants, et que, confondant les rites avec les cérémonies, ils confondent aussi la réalité avec ce qui n'en est qu'une caricature ou une parodie ; si les « magistes » eux-mêmes

en sont là, comment s'étonner que de semblables confusions aient cours parmi le « grand public » ?

Ces remarques suffiront, d'une part, pour rattacher le cas des cérémonies magiques à ce que nous avons dit tout d'abord des cérémonies en général, et, d'autre part, pour montrer d'où proviennent quelques-unes des principales erreurs modernes concernant la magie. Assurément, « faire de la magie », fût-ce de la façon la plus authentique qui puisse être, n'est pas une occupation qui nous paraisse très digne d'intérêt en elle-même ; mais encore devons-nous reconnaître que c'est là une science dont les résultats, quoi qu'on puisse penser de leur valeur, sont tout aussi réels dans leur ordre que ceux de toute autre science, et n'ont rien de commun avec des illusions et des rêveries « psychologiques ». Il faut tout au moins savoir déterminer la vraie nature de chaque chose et la situer à la place qui lui convient, mais c'est justement là ce dont la plupart de nos contemporains se montrent tout à fait incapables, et ce que nous avons déjà appelé le « psychologisme », c'est-à-dire cette tendance à tout ramener à des interprétations psychologiques dont nous avons ici un exemple très net, n'est pas, parmi les manifestations caractéristiques de leur mentalité, une des moins singulières ni des moins significatives ; ce n'est d'ailleurs, au fond, qu'une des formes les plus récentes qu'ait prises l'« humanisme », c'est-à-dire la tendance plus générale de l'esprit moderne à prétendre tout réduire à des éléments purement humains.

Contre le mélange des formes traditionnelles

Comme nous l'avons déjà dit ailleurs[225], il y a, suivant la tradition hindoue, deux façons opposées, l'une inférieure et l'autre supérieure, d'être en dehors des castes : on peut être « sans caste » (*avarna*), au sens « privatif », c'est-à-dire au-dessous d'elles ; et l'on peut au contraire être « au-delà des castes » (*ativarna*) ou au-dessus d'elles, bien que ce second cas soit incomparablement plus rare que le premier, surtout dans les conditions de l'époque actuelle[226]. D'une manière analogue, on peut être aussi en deçà ou au-delà des formes traditionnelles : l'homme « sans religion », par exemple, tel qu'on le rencontre couramment dans le monde occidental moderne, est incontestablement dans le premier cas ; le second, par contre, s'applique exclusivement à ceux qui ont pris effectivement conscience de l'unité et de l'identité fondamentales de toutes les traditions ; et, ici encore, ce second cas ne peut être actuellement que très exceptionnel. Que l'on comprenne bien, d'ailleurs, que, en parlant de conscience effective, nous voulons dire par là que des notions simplement théoriques sur cette unité et cette identité, tout en étant assurément déjà loin d'être négligeables, sont tout à fait insuffisantes pour que quelqu'un puisse estimer avoir dépassé le stade où il est nécessaire d'adhérer à une forme déterminée et de s'y tenir strictement. Ceci, bien entendu, ne signifie nullement que celui qui est dans ce cas ne doit pas s'efforcer en même temps de comprendre les autres formes aussi complètement et aussi profondément que possible, mais seulement que, pratiquement, il ne doit pas faire usage de moyens rituels ou autres appartenant en propre à plu-

---

[225] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX.

[226] C'était au contraire, d'après ce que nous avons indiqué dans une note précédente, le cas normal pour les hommes de l'époque primordiale.

sieurs formes différentes, ce qui, comme nous le disions plus haut, serait non seulement inutile et vain, mais même nuisible et dangereux à divers égards[227].

Les formes traditionnelles peuvent être comparées à des voies qui conduisent toutes à un même but[228], mais qui, en tant que voies, n'en sont pas moins distinctes ; il est évident qu'on n'en peut suivre plusieurs à la fois, et que, lorsqu'on s'est engagé dans l'une d'elles, il convient de la suivre jusqu'au bout et sans s'en écarter, car vouloir passer de l'une à l'autre serait bien le meilleur moyen de ne pas avancer en réalité, sinon même de risquer de s'égarer tout à fait. Il n'y a que celui qui est parvenu au terme qui, par là même, domine toutes les voies, et cela parce qu'il n'a plus à les suivre ; il pourra donc, s'il y a lieu, pratiquer indistinctement toutes les formes, mais précisément parce qu'il les a dépassées et que, pour lui, elles sont désormais unifiées dans leur principe commun. Généralement, d'ailleurs, il continuera alors à s'en tenir extérieurement à une forme définie, ne serait-ce qu'à titre d'« exemple » pour ceux qui l'entourent et qui ne sont pas parvenus au même point que lui ; mais, si des circonstances particulières viennent à l'exiger, il pourra tout aussi bien participer à d'autres formes, puisque, de ce point où il est, il n'y a plus entre elles aucune différence réelle. Du reste, dès lors que ces formes sont ainsi unifiées pour lui, il ne saurait plus aucunement y avoir en cela mélange ou confusion quelconque, ce qui suppose nécessairement l'existence de la diversité comme telle ; et, encore une fois, il s'agit de celui-là seul qui est effective-

[227] Ceci doit permettre de mieux comprendre ce que nous disions plus haut de la « juridiction » des organisations initiatiques relevant d'une forme traditionnelle déterminée : l'initiation au sens strict, obtenue par le rattachement à une telle organisation, étant proprement un « commencement », il est évident que celui qui la reçoit est encore bien loin de pouvoir être effectivement au-delà des formes traditionnelles.

[228] Pour être tout à fait exact, il conviendrait d'ajouter ici : à la condition qu'elles soient complètes, c'est-à-dire qu'elles comportent non seulement la partie exotérique, mais aussi la partie ésotérique et initiatique ; il en est d'ailleurs toujours ainsi en principe, mais, en fait, il peut arriver que, par une sorte de dégénérescence, cette seconde partie soit oubliée et en quelque sorte perdue.

ment au -delà de cette diversité : les formes, pour lui, n'ont plus le caractère de voies ou de moyens, dont il n'a plus besoin, et elles ne subsistent plus qu'en tant qu'expressions de la Vérité une, expressions dont il est tout aussi légitime de se servir suivant les circonstances qu'il l'est de parler en différentes langues pour se faire comprendre de ceux à qui l'on s'adresse[229].

Il y a en somme, entre ce cas et celui d'un mélange illégitime des formes traditionnelles, toute la différence que nous avons indiquée comme étant, d'une façon générale, celle de la synthèse et du syncrétisme, et c'est pourquoi il était nécessaire, à cet égard, de bien préciser celle-ci tout d'abord. En effet, celui qui envisage toutes les formes dans l'unité même de leur principe, comme nous venons de le dire, en a par là même une vue essentiellement synthétique, au sens le plus rigoureux du mot ; il ne peut se placer qu'à l'intérieur de toutes également, et même, devrions-nous dire, au point qui est pour toutes le plus intérieur, puisque c'est véritablement leur centre commun. Pour reprendre la comparaison que nous avons employée tout à l'heure, toutes les voies, partant de points différents, vont en se rapprochant de plus en plus, mais en demeurant toujours distinctes, jusqu'à ce qu'elles aboutissent à ce centre unique[230] ; mais, vues du centre même, elles ne sont plus en réalité qu'autant de rayons qui en émanent et par lesquels il est en relation avec les points multiples de la circonférence[231]. Ces deux sens, inverses l'un de l'autre, suivant lesquels les mêmes voies peuvent être envisagées, correspondent très exactement à ce que sont les points de vue respectifs de celui qui est « en chemin » vers le centre et de

[229] C'est précisément là ce que signifie en réalité, au point de vue initiatique, ce qu'on appelle le « don des langues », sur lequel nous reviendrons plus loin.

[230] Dans le cas d'une forme traditionnelle devenue incomplète comme nous l'expliquions plus haut, on pourrait dire que la voie se trouve coupée en un certain point avant d'atteindre le centre, ou, peut-être plus exactement encore, qu'elle est impraticable en fait à partir de ce point, qui marque le passage du domaine exotérique au domaine ésotérique.

[231] Il est bien entendu que, de ce point de vue central, les voies qui, comme telles, ne sont plus praticables jusqu'au bout, ainsi que nous venons de le dire dans la note précédente, ne font aucunement exception.

celui qui y est parvenu, et dont les états, précisément, sont souvent décrits ainsi, dans le symbolisme traditionnel, comme ceux du « voyageur » et du « sédentaire ». Ce dernier est encore comparable à celui qui, se tenant au sommet d'une montagne, en voit également, et sans avoir à se déplacer, les différents versants, tandis que celui qui gravit cette même montagne n'en voit que la partie la plus proche de lui ; et il est bien évident que la vue qu'en a le premier peut seule être dite synthétique.

D'autre part, celui qui n'est pas au centre est forcément toujours dans une position plus ou moins « extérieure », même à l'égard de sa propre forme traditionnelle, et à plus forte raison à l'égard des autres ; si donc il veut, par exemple, accomplir des rites appartenant à plusieurs formes différentes, prétendant utiliser concurremment les uns et les autres comme moyens ou « supports » de son développement spirituel, il ne pourra réellement les associer ainsi que « du dehors », ce qui revient à dire que ce qu'il fera ne sera pas autre chose que du syncrétisme, puisque celui-ci consiste justement en un tel mélange d'éléments disparates que rien n'unifie véritablement. Tout ce que nous avons dit contre le syncrétisme en général vaut donc dans ce cas particulier, et même, pourrait-on dire, avec certaines aggravations : tant qu'il ne s'agit que de théories, en effet, il peut, tout en étant parfaitement insignifiant et illusoire et en ne représentant qu'un effort dépensé en pure perte, être du moins encore relativement inoffensif ; mais ici, par le contact direct qui est impliqué avec des réalités d'un ordre plus profond, il risque d'entraîner, pour celui qui agit ainsi, une déviation ou un arrêt de ce développement intérieur pour lequel il croyait au contraire, bien à tort, se procurer par là de plus grandes facilités. Un tel cas est assez comparable à celui de quelqu'un qui, sous prétexte d'obtenir plus sûrement une guérison, emploierait à la fois plusieurs médications dont les effets ne feraient que se neutraliser et se détruire, et qui pourraient même, parfois, avoir entre elles des réactions imprévues et plus ou moins dangereuses pour l'organisme ; il est des choses dont chacune est efficace quand on s'en

sert séparément, mais qui n'en sont pas moins radicalement incompatibles.

Ceci nous amène à préciser encore un autre point : c'est que, en outre de la raison proprement doctrinale qui s'oppose à la validité de tout mélange des formes traditionnelles, il est une considération qui, pour être d'un ordre plus contingent, n'en est pas moins fort importante au point de vue qu'on peut appeler « technique ». En effet, en supposant que quelqu'un se trouve dans les conditions voulues pour accomplir des rites relevant de plusieurs formes de telle façon que les uns et les autres aient des effets réels, ce qui implique naturellement qu'il ait tout au moins quelques liens effectifs avec chacune de ces formes, il pourra arriver, et même il arrivera presque inévitablement dans la plupart des cas, que ces rites feront entrer en action non pas seulement des influences spirituelles, mais aussi, et même tout d'abord, des influences psychiques qui, ne s'harmonisant pas entre elles, se heurteront et provoqueront un état de désordre et de déséquilibre affectant plus ou moins gravement celui qui les aura imprudemment suscitées ; on conçoit sans peine qu'un tel danger est de ceux auxquels il ne convient pas de s'exposer inconsidérément. Le choc des influences psychiques est d'ailleurs plus particulièrement à redouter, d'une part, comme conséquence de l'emploi des rites les plus extérieurs, c'est-à-dire de ceux qui appartiennent au côté exotérique de différentes traditions, puisque c'est évidemment sous ce rapport surtout que celles-ci se présentent comme exclusives les unes des autres, la divergence des voies étant d'autant plus grande qu'on les considère plus loin du centre ; et, d'autre part, bien que cela puisse sembler paradoxal à qui n'y réfléchit pas suffisamment, l'opposition est alors d'autant plus violente que les traditions auxquelles il est fait appel ont plus de caractères communs, comme, par exemple, dans le cas de celles qui revêtent exotériquement la forme religieuse proprement dite, car des choses qui sont beaucoup plus différentes n'entrent que difficilement en conflit entre elles, du fait de cette différence même ; dans ce domaine comme dans tout autre, il ne peut y avoir de lutte qu'à la condition de se placer sur le même

terrain. Nous n'insisterons pas davantage là-dessus, mais il est à souhaiter que du moins cet avertissement suffise à ceux qui pourraient être tentés de mettre en œuvre de tels moyens discordants ; qu'ils n'oublient pas que le domaine purement spirituel est le seul où l'on soit à l'abri de toute atteinte, parce que les oppositions mêmes n'y ont plus aucun sens, et que, tant que le domaine psychique n'est pas complètement et définitivement dépassé, les pires mésaventures demeurent toujours possibles, même, et nous devrions peut-être dire surtout, pour ceux qui font trop résolument profession de n'y pas croire.

La Tétraktys et le carré de quatre[232]

Nous avons été amené, à plusieurs reprises au cours de nos études, à faire allusion à la *Tétraktys* pythagoricienne, et nous en avons indiqué alors la formule numérique : 1 + 2 + 3 + 4 = 10, montrant la relation qui unit directement le dénaire au quaternaire. On sait d'ailleurs l'importance toute particulière qu'y attachaient les Pythagoriciens, et qui se traduisait notamment par le fait qu'ils prêtaient serment « par la sainte *Tétraktys* » ; on a peut-être moins remarqué qu'ils avaient aussi une autre formule de serment, qui était « par le carré de quatre » ; et il y a entre les deux un rapport évident, car le nombre quatre est, pourrait-on dire, leur base commune. On pourrait déduire de là, entre autres conséquences, que la doctrine pythagoricienne devait se présenter avec un caractère plus « cosmologique » que purement métaphysique, ce qui n'est d'ailleurs pas un cas exceptionnel quand on a affaire aux traditions occidentales, puisque nous avons eu déjà l'occasion de faire une remarque analogue en ce qui concerne l'hermétisme. La raison de cette déduction, qui peut sembler étrange à première vue pour qui n'est pas habitué à l'usage du symbolisme numérique, est que le quaternaire est partout et toujours considéré comme étant proprement le nombre de la manifestation universelle ; il marque donc, à cet égard, le point de départ même de la « cosmologie », tandis que les nombres qui le précèdent, c'est-à-dire l'unité, le binaire et le ternaire, se rapportent strictement à l'« ontologie » ; la mise en évidence plus particulière du quaternaire correspond donc bien par là à celle du point de vue « cosmologique » lui-même.

Au début des *Rasâïl Ikhwân Eç-Çafâ*, les quatre termes du quaternaire fondamental sont énumérés ainsi : 1° le Principe, qui est

[232] Publié dans *É. T.*, avril 1937.

désigné comme *El-Bârî*, le « Créateur » (ce qui indique qu'il ne s'agit pas du Principe suprême, mais seulement de l'Être, en tant que principe premier de la manifestation, qui d'ailleurs est bien en effet l'Unité métaphysique) ; 2° l'Esprit universel ; 3° l'Âme universelle ; 4° la *Hylè* primordiale. Nous ne développerons pas actuellement les différents points de vue auxquels ces termes pourraient être envisagés ; on pourrait notamment les faire correspondre respectivement aux quatre « mondes » de la Kabbale hébraïque, qui ont aussi leur exact équivalent dans l'ésotérisme islamique. Ce qui importe pour le moment, c'est que le quaternaire ainsi constitué est regardé comme présupposé par la manifestation, en ce sens que la présence de tous ses termes est nécessaire au développement complet des possibilités que comporte celle-ci ; et, est-il ajouté, c'est pourquoi, dans l'ordre des choses manifestées, on retrouve toujours spécialement la marque (on pourrait dire en quelque sorte la « signature ») du quaternaire : de là, par exemple, les quatre éléments (l'Éther n'étant pas compté ici, car il ne s'agit que des éléments « différenciés »), les quatre points cardinaux (ou les quatre régions de l'espace qui y correspondent, avec les quatre « piliers » du monde), les quatre phases en lesquelles tout cycle se divise naturellement (les âges de la vie humaine, les saisons dans le cycle annuel, les phases lunaires dans le cycle mensuel, etc.), et ainsi de suite ; on pourrait établir ainsi une multitude indéfinie d'applications du quaternaire, toutes reliées entre elles, d'ailleurs, par des correspondances analogiques rigoureuses, car elles ne sont, au fond, qu'autant d'aspects plus ou moins spéciaux d'un même « schéma » général de la manifestation.

Ce « schéma », sous sa forme géométrique, est un des symboles les plus répandus, un de ceux qui sont véritablement communs à toutes les traditions : c'est le cercle divisé en quatre parties égales par une croix formée de deux diamètres rectangulaires ; et l'on peut remarquer tout de suite que cette figure exprime précisément la relation du quaternaire et du dénaire, comme l'exprime, sous la forme numérique, la formule que nous rappelions au début. En effet, le quaternaire est représenté géo-

métriquement par le carré, si on l'envisage sous l'aspect « statique », mais, sous l'aspect « dynamique » comme c'est le cas ici, il l'est par la croix ; celle-ci, lorsqu'elle tourne autour de son centre, engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le dénaire, lequel est, comme nous l'avons dit précédemment, le cycle numérique complet. C'est là ce qu'on appelle la « circulature du quadrant », représentation géométrique de ce qu'exprime arithmétiquement la formule 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ; inversement, le problème hermétique de la « quadrature du cercle » (expression si mal comprise d'ordinaire) n'est pas autre chose que ce que représente la division quaternaire du cercle, supposé donné tout d'abord, par deux diamètres rectangulaires, et il s'exprimera numériquement par la même formule, mais écrite en sens inverse : 10 = 1 + 2 + 3 + 4, pour montrer que tout le développement de la manifestation est ainsi ramené au quaternaire fondamental.

Cela dit, revenons au rapport de la *Tétraktys* et du carré de quatre : les nombres 10 et 16 occupent le même rang, le quatrième, respectivement dans la série des nombres triangulaires et dans celle des nombres carrés. On sait que les nombres triangulaires sont les nombres obtenus en faisant la somme des nombres entiers consécutifs depuis l'unité jusqu'à chacun des termes successifs de la série ; l'unité elle-même est le premier nombre triangulaire, comme elle est aussi le premier nombre carré, car, étant le principe et l'origine de la série des nombres entiers, elle doit l'être également de toutes les autres séries qui en sont ainsi dérivées. Le second nombre triangulaire est 1 + 2 = 3, ce qui montre d'ailleurs que, dès que l'unité a produit le binaire par sa propre polarisation, on a immédiatement le ternaire par là même ; et la représentation géométrique en est évidente : 1 correspond au sommet du triangle, 2 aux extrémités de sa base, et le triangle lui-même, dans son ensemble, est naturellement la figure du nombre 3. Si l'on considère ensuite les trois termes du ternaire comme ayant une existence indépendante, leur somme donne le troisième nombre triangulaire : 1 + 2 + 3 = 6 ; ce nombre sénaire étant le double du ternaire, on peut dire qu'il implique

un nouveau ternaire qui est un reflet du premier, comme dans le symbole bien connu du « sceau de Salomon » ; mais ceci pourrait donner lieu à d'autres considérations qui seraient en dehors de notre sujet. En continuant la série, on a, pour le quatrième nombre triangulaire, 1 + 2 + 3 + 4 = 10, c'est-à-dire la *Tétraktys* ; et l'on voit par là, comme nous l'avons déjà expliqué, que le quaternaire contient d'une certaine façon tous les nombres, puisqu'il contient le dénaire, d'où la formule du *Tao-te-King* que nous avons citée précédemment : « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui revient encore à dire que toute la manifestation est comme enveloppée dans le quaternaire, ou, inversement, que celui-ci constitue la base complète de son développement intégral.

La *Tétraktys*, en tant que nombre triangulaire, était naturellement représentée par un symbole qui était dans son ensemble de forme ternaire, chacun de ses côtés extérieurs comprenant quatre éléments ; et ce symbole se composait en tout de dix éléments, figurés par autant de points, dont neuf se trouvaient ainsi sur le périmètre du triangle et un à son centre. On remarquera qu'on retrouve dans cette disposition, malgré la différence des formes géométriques, l'équivalent de ce que nous avons indiqué au sujet de la représentation du dénaire par le cercle, puisque, là également, 1 correspond au centre et 9 à la circonférence. Notons aussi en passant, à ce propos, que c'est parce que 9, et non pas 10, est le nombre de la circonférence, que la division de celle-ci s'effectue normalement suivant des multiples de 9 (90 degrés pour le quadrant, et par suite 360 pour la circonférence entière), ce qui est d'ailleurs en relation directe avec toute la question des « nombres cycliques ».

Le carré de quatre est, géométriquement, un carré dont les côtés comprennent quatre éléments, comme ceux du triangle dont nous venons de parler ; si l'on considère les côtés eux-mêmes comme mesurés par le nombre de ces éléments, il en résulte que les côtés du triangle et ceux du carré seront égaux. On pourra alors réunir les deux figures en faisant coïncider la base du triangle avec le côté supérieur du carré, comme dans le tracé sui-

vant (où nous avons marqué les points, pour plus de clarté, non sur les côtés mêmes, mais à l'intérieur des figures, ce qui permet de compter distinctement ceux qui appartiennent respectivement au triangle et au carré) ; et l'ensemble ainsi obtenu donne lieu encore à plusieurs remarques importantes.

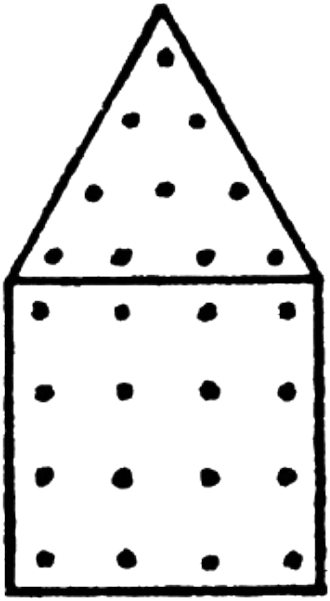

Fig. 10

Tout d'abord, si l'on considère seulement le triangle et le carré comme tels, cet ensemble est une représentation géométrique du septénaire, en tant que celui-ci est la somme du ternaire et du quaternaire : 3 + 4 = 7 ; on peut dire plus précisément, d'après la disposition même de la figure, que ce septénaire est formé de l'union d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui est susceptible d'applications diverses. Pour nous en tenir à ce qui nous concerne plus spécialement ici, il suffira de dire que, dans la correspondance des nombres triangulaires et des

nombres carrés, les premiers doivent être rapportés à un domaine plus élevé que les seconds, d'où l'on peut inférer que, dans le symbolisme pythagoricien, la *Tétraktys* devait avoir un rôle supérieur à celui du carré de quatre ; et, en fait, tout ce qu'on en connaît paraît indiquer qu'il en était bien réellement ainsi.

Maintenant, il y a autre chose de plus singulier, et qui, bien que se référant à une forme traditionnelle différente, ne peut certes pas être regardé comme une simple « coïncidence » : les deux nombres 10 et 16, contenus respectivement dans le triangle et dans le carré ont pour somme 26 ; or, ce nombre 26 est la valeur numérique totale des lettres formant le tétragramme hébraïque *iod-hé-vau-hé*. De plus, 10 est la valeur de la première lettre *iod* et 16 est celle de l'ensemble des trois autres lettres *hé-vau-hé* ; cette division du tétragramme est parfaitement normale, et la correspondance de ses deux parties est encore très significative : la *Tétraktys* s'identifie ainsi au *iod* dans le triangle, tandis que le reste du tétragramme s'inscrit dans le carré placé au-dessous de celui-ci. D'autre part, le triangle et le carré contiennent l'un et l'autre quatre lignes de points ; il est à noter, bien que ceci n'ait en somme qu'une importance secondaire, et uniquement pour marquer encore les concordances de différentes sciences traditionnelles, que les quatre lignes de points se retrouvent dans les figures de la géomancie, figures qui d'ailleurs, par les combinaisons quaternaires de 1 et 2, sont au nombre de $16 = 4^2$; et la géomancie, comme son nom l'indique, est en relation spéciale avec la terre, qui, suivant la tradition extrême-orientale, est symbolisée par la forme carrée.

Enfin, si l'on considère les formes solides correspondant, dans la géométrie à trois dimensions, aux figures planes dont il s'agit, au carré correspond un cube, et au triangle une pyramide quadrangulaire ayant pour base la face supérieure de ce cube ; l'ensemble forme ce que le symbolisme maçonnique désigne comme la « pierre cubique à pointe », et qui, dans l'interprétation hermétique, est regardé comme une figure de la « pierre philosophale ». Il y a encore, sur ce dernier symbole, d'autres remarques

à faire ; mais, comme elles n'ont plus de rapport avec la question de la *Tétraktys*, il sera préférable de les envisager séparément.

Initiation et “passivité”

Nous avons dit plus haut que tout ce qui relève de la connaissance initiatique ne saurait aucunement être l’objet de discussions quelconques, et que d’ailleurs la discussion en général est, si l’on peut dire, un procédé profane par excellence ; certains ont prétendu tirer de ce fait la conséquence que l’enseignement initiatique devait être reçu « passivement », et ont même voulu en faire un argument dirigé contre l’initiation elle-même. Il y a là encore une équivoque qu’il importe tout particulièrement de dissiper : l’enseignement initiatique, pour être réellement profitable, demande naturellement une attitude mentale « réceptive », mais « réceptivité » n’est aucunement synonyme de « passivité » ; et cet enseignement exige au contraire, de la part de celui qui le reçoit, un effort constant d’assimilation, qui est bien quelque chose d’essentiellement actif, et même au plus haut degré qu’on puisse concevoir. En réalité, c’est bien plutôt à l’enseignement profane qu’on pourrait adresser, avec quelque raison, le reproche de passivité, puisqu’il ne se propose d’autre but que de fournir des données qui doivent être « apprises », bien plutôt que comprises, c’est-à-dire que l’élève doit simplement enregistrer et emmagasiner dans sa mémoire, sans qu’elles soient l’objet d’aucune assimilation réelle ; par le caractère tout extérieur de cet enseignement et de ses résultats, l’activité personnelle et intérieure se trouve évidemment réduite au minimum, si même elle n’est tout à fait inexistante.

Il y a d’ailleurs, au fond de l’équivoque dont il s’agit, quelque chose de beaucoup plus grave encore ; en effet, nous avons souvent remarqué, chez ceux qui prétendent se poser en adversaires de l’ésotérisme, une fâcheuse tendance à la confondre avec ses contrefaçons, et, par suite, à englober dans les mêmes attaques les choses qui sont en réalité les plus différentes, voire

même les plus opposées. Il y a là encore, évidemment, un exemple de l'incompréhension moderne ; l'ignorance de tout ce qui touche au domaine ésotérique et initiatique est si complète et si générale, à notre époque, qu'on ne peut s'étonner de rien à cet égard, et ce peut être une excuse, dans bien des cas, pour ceux qui agissent ainsi ; pourtant, on est parfois tenté de se demander si c'est bien là une explication suffisante pour qui veut aller plus au fond des choses. D'abord, il va de soi que cette incompréhension et cette ignorance mêmes rentrent dans le plan de destruction de toute idée traditionnelle dont la réalisation se poursuit à travers toute la période moderne, et que, par conséquent, elles ne peuvent être que voulues et entretenues par les influences subversives qui travaillent à cette destruction ; mais, outre cette considération d'ordre tout à fait général, il semble qu'il y ait encore, dans ce à quoi nous faisons allusion, quelque chose qui répond à un dessein plus précis et nettement défini. En effet, quand on voit confondre délibérément l'initiation avec la pseudo-initiation et même avec la contre-initiation, en mêlant le tout de façon si inextricable que nul ne puisse plus s'y reconnaître, il est vraiment bien difficile, pour peu qu'on soit capable de quelque réflexion, de ne pas se demander, à qui ou à quoi profitent toutes ces confusions. Bien entendu, ce n'est pas une question de bonne ou de mauvaise foi que nous voulons poser ici ; elle n'aurait d'ailleurs qu'une importance très secondaire, car la malfaisance des idées fausses qui sont ainsi répandues ne s'en trouve ni augmentée ni diminuée ; et il est très possible que le parti pris même dont certains font preuve soit uniquement dû à ce qu'ils obéissent inconsciemment à quelque suggestion. Ce qu'il faut en conclure, c'est que les ennemis de la tradition initiatique ne font pas de dupes que parmi ceux qu'ils attirent dans les organisations qu'ils « contrôlent » directement ou indirectement, et que ceux mêmes qui croient les combattre sont quelquefois, en fait, des instruments tout aussi utiles, quoique d'une autre façon, pour les fins qu'ils se proposent. Il est doublement avantageux pour la contre-initiation, quand elle ne peut réussir à dissimuler entièrement ses procédés et ses buts, de faire attribuer les uns et

les autres à l'initiation véritable, puisque par là elle nuit incontestablement à celle-ci, et que, en même temps, elle détourne le danger qui la menace elle-même en égarant les esprits qui pourraient se trouver sur la voie de certaines découvertes.

Ces réflexions, nous nous les sommes faites bien des fois[233], et encore, en particulier, à propos d'un livre publié il y a quelques années, en Angleterre, par un ancien membre de certaines organisations d'un caractère essentiellement suspect, nous voulons dire d'organisations pseudo-initiatiques qui sont parmi celles où se distingue le plus nettement la marque d'une influence de la contre-initiation ; bien qu'il les ait quittées et qu'il se soit même tourné ouvertement contre elles, il n'en est pas moins demeuré fortement affecté par l'enseignement qu'il y a reçu, et cela est surtout visible dans la conception qu'il se fait de l'initiation. Cette conception, où domine précisément l'idée de la « passivité », est assez étrange pour mériter d'être relevée plus spécialement ; elle sert d'idée directrice à ce qui veut être une histoire des organisations initiatiques, ou soi-disant telles, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, histoire éminemment fantaisiste, où tout est brouillé de la façon que nous disions tout à l'heure, et qui s'appuie sur de multiples citations hétéroclites et dont la plupart sont empruntées à des « sources » fort douteuses ; mais, comme nous n'avons certes pas l'intention de faire ici une sorte de compte rendu du livre dont il s'agit, ce n'est pas là ce qui nous intéresse présentement, non plus que ce qui est simplement conforme à certaines thèses « convenues » qu'on retrouve invariablement dans tous les ouvrages de ce genre. Nous préférons nous borner, car c'est là ce qu'il y a de plus « instructif » à notre point de vue, à montrer les erreurs impliquées dans l'idée directrice elle-même, erreurs que l'auteur doit manifestement à ses attaches antérieures, si bien qu'il ne fait en somme que contribuer à répandre et à accréditer les vues de ceux dont il se croit devenu l'adversaire, et qu'il continue à prendre pour l'initiation ce qu'ils lui ont présenté comme tel, mais qui n'est réellement qu'une des voies pouvant

[233] Il y a à cet égard, dans certaines campagnes antimaçonniques, des « dessous » tout à fait extraordinaires.

servir à préparer très efficacement des agents ou des instruments pour la contre-initiation.

Naturellement, tout ce dont il s'agit est confiné dans un certain domaine purement psychique, et, par là même, ne saurait avoir aucun rapport avec la véritable initiation, puisque celle-ci est au contraire d'ordre essentiellement spirituel ; il est beaucoup question de « magie » là-dedans, et, comme nous l'avons déjà suffisamment expliqué, des opérations magiques d'un genre quelconque ne constituent nullement un processus initiatique. D'autre part, nous trouvons cette singulière croyance que toute initiation doit reposer sur l'éveil et l'ascension de la force subtile que la tradition hindoue désigne sous le nom de *Kundalinî*, alors que ce n'est là, en fait, qu'une méthode propre à certaines formes initiatiques très particulières ; ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous avons eu à constater, dans ce que nous appellerions volontiers les légendes anti-initiatiques, une sorte de hantise de *Kundalinî* qui est pour le moins curieuse, et dont les raisons, en général, n'apparaissent pas très clairement. Ici, la chose se trouve liée assez étroitement à une certaine interprétation du symbolisme du serpent, pris dans un sens exclusivement « maléfique » ; l'auteur semble n'avoir pas la moindre idée de la double signification de certains symboles, question fort importante que nous avons déjà traitée ailleurs[234]. Quoi qu'il en soit, le *Kundalinî-Yoga*, tel qu'il est pratiqué surtout dans l'initiation tantrique, est assurément tout autre chose que la magie ; mais ce qui est envisagé abusivement sous ce nom, dans le cas qui nous occupe, peut bien n'être que cela ; s'il ne s'agissait que de pseudo-initiation, ce serait même sans doute encore moins que cela, une illusion « psychologique » pure et simple ; mais, si la contre-initiation intervient à quelque degré, il peut très bien y avoir une déviation réelle, et même une sorte d'« inversion », aboutissant à une prise de contact, non point avec un principe transcendant ou avec les états supérieurs de l'être mais tout simplement avec la « lumière astrale » nous dirions plutôt avec le monde des « influences er-

[234] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXX.

rantes », c'est-à-dire en somme avec la partie la plus inférieure du domaine subtil. L'auteur, qui accepte l'expression de « lumière astrale »[235], désigne ce résultat sous le nom d'« illumination », qui devient ainsi curieusement équivoque ; au lieu de s'appliquer à quelque chose d'ordre purement intellectuel et à l'acquisition d'une connaissance supérieure, comme il le devrait normalement s'il était pris en un sens initiatique légitime, il ne se rapporte qu'à des phénomènes de « clairvoyance » ou à d'autres « pouvoirs » de même catégorie, fort peu intéressants en eux-mêmes, et d'ailleurs surtout négatifs dans ce cas, car il paraît qu'ils servent finalement à rendre celui qui en est affligé accessible aux suggestions émanant de prétendus « Maîtres » inconnus, lesquels, en l'occurrence, ne sont que de sinistres « magiciens noirs ».

Nous admettons très volontiers l'exactitude d'une telle description pour certaines organisations auxiliaires de la contre-initiation, celle-ci ne cherchant guère en effet, d'une façon générale, qu'à faire de leurs membres de simples instruments qu'elle puisse utiliser à son gré ; nous nous demandons seulement, car ce point n'est pas parfaitement clair, quel rôle précis joue le soi-disant « initié » dans les opérations magiques qui doivent amener un semblable résultat, et il semble bien que ce ne puisse être, au fond, que le rôle tout passif d'un « sujet », au sens où les « psychistes » de tout genre entendent ce mot. Mais ce que nous contestons de la façon la plus absolue, c'est que ce même résultat ait quoi que ce soit de commun avec l'initiation, qui exclut au contraire toute passivité ; nous avons déjà expliqué, dès le début, que c'est là une des raisons pour lesquelles elle est incompatible avec le mysticisme ; à plus forte raison l'est-elle avec ce qui implique une passivité d'un ordre incomparablement plus bas que celle des mystiques, et rentrant en somme dans ce qu'on a pris l'habitude, depuis l'invention du spiritisme, de désigner sous le nom vulgaire de « médiumnité ». Peut-être même, disons-le en passant, ce dont il s'agit est-il assez comparable à ce qui fut l'ori-

[235] L'origine de cette expression remonte à Paracelse, mais, en fait, elle est surtout connue par les divagations occultistes auxquelles elle a servi de prétexte.

gine réelle de la « médiumnité » et du spiritisme lui-même ; et, d'autre part, quand la « clairvoyance » est obtenue par certains « entraînements » psychiques, même si *Kundalinî* n'y est pour rien, elle a communément pour effet de rendre l'être éminemment « suggestible », comme le prouve la conformité constante, à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, de ses visions avec les théories spéciales de l'école à laquelle il appartient ; il n'est donc pas difficile de comprendre tout le parti que peuvent en tirer de véritables « magiciens noirs », c'est-à-dire des représentants conscients de la contre-initiation. Il n'est pas plus difficile de se rendre compte que tout cela va directement à l'encontre du but même de l'initiation, qui est proprement de « délivrer » l'être de toutes les contingences, et non point de lui imposer de nouveaux liens venant encore s'ajouter à ceux qui conditionnent naturellement l'existence de l'homme ordinaire ; l'initié n'est pas un « sujet », il est même exactement le contraire ; toute tendance à la passivité ne peut être qu'un obstacle à l'initiation, et, où elle est prédominante, elle constitue une « disqualification » irrémédiable. Au surplus, dans toute organisation initiatique qui a gardé une conscience nette de son véritable but, toutes les pratiques hypnotiques ou autres qui impliquent l'emploi d'un « sujet » sont considérées comme illégitimes et strictement interdites ; et nous ajouterons qu'il est même prescrit de maintenir toujours une attitude active à l'égard des états spirituels transitoires qui peuvent être atteints dans les premiers stades de la « réalisation », afin d'éviter par là tout danger d'« autosuggestion »[236] ; en toute rigueur, au point de vue initiatique, la passivité n'est concevable et admissible que vis-à-vis du Principe suprême exclusivement.

Nous savons bien qu'on pourra objecter à cela que certaines voies initiatiques comportent une soumission plus ou moins complète à un *guru* ; mais cette objection n'est aucunement valable, d'abord parce qu'il s'agit là d'une soumission consentie de plein gré, non d'une sujétion s'imposant à l'insu du disciple, en-

[236] C'est ce qu'un *Sheikh* exprimait un jour par ces mots : « Il faut que l'homme domine le *hâl* (état spirituel non encore stabilisé), et non pas que le *hâl* domine l'homme » (*Lâzim el-insân yarkab el-hâl, wa laysa el-hâl yarkab el-insân*).

suite parce que le *guru* est toujours parfaitement connu de celui-ci, qui est en relation réelle et directe avec lui, et qu'il n'est point un personnage inconnu se manifestant « en astral », c'est-à-dire, toute fantasmagorie à part, agissant par une sorte d'influence « télépathique » pour envoyer des suggestions sans que le disciple qui les reçoit puisse aucunement savoir d'où elles lui viennent. En outre, cette soumission n'a que le caractère d'un simple moyen « pédagogique », pourrait-on dire, d'une nécessité toute transitoire ; non seulement un véritable instructeur spirituel n'en abusera jamais, mais il ne s'en servira que pour rendre le disciple capable de s'en affranchir le plus tôt possible, car, s'il est une affirmation invariable en pareil cas, c'est que le véritable *guru* est purement intérieur, qu'il n'est autre que le « Soi » de l'être lui-même, et que le *guru* extérieur ne fait que le représenter tant que l'être ne peut pas encore se mettre en communication consciente avec ce « Soi ». L'initiation doit précisément mener à la conscience pleinement réalisée et effective du « Soi », ce qui ne saurait évidemment être le fait ni d'enfants en tutelle ni d'automates psychiques ; la « chaîne » initiatique n'est pas faite pour lier l'être, mais au contraire pour lui fournir un appui lui permettant de s'élever indéfiniment et de dépasser ses propres limitations d'être individuel et conditionné. Même lorsqu'il s'agit des applications contingentes qui peuvent coexister secondairement avec le but essentiel, une organisation initiatique n'a que faire d'instruments passifs et aveugles, dont la place normale ne saurait être en tout cas que dans le monde profane, puisque toute qualification leur fait défaut ; ce qu'elle doit trouver chez ses membres, à tous les degrés et dans toutes les fonctions, c'est une collaboration consciente et volontaire, impliquant toute la compréhension effective dont chacun est susceptible ; et nulle véritable hiérarchie ne peut se réaliser et se maintenir sur une autre base que celle-là.

Un hiéroglyphe du Pôle[237]

À la fin de nos remarques sur la Tétraktys, nous avons fait allusion à la figure de la « pierre cubique à pointe », en nous réservant de revenir sur certaines considérations qui s'y rapportent : cette figure, dans les anciens documents, est complétée, d'une façon assez inattendue, par l'adjonction d'une hache qui semble posée en équilibre sur le sommet même de la pyramide. Cette particularité a souvent intrigué les spécialistes du symbolisme maçonnique, dont la plupart n'ont pu en donner aucune explication satisfaisante ; cependant, on a suggéré que la hache pourrait bien n'être ici autre chose que le hiéroglyphe de la lettre hébraïque *qoph*, et c'est là que se trouve en effet la véritable solution ; mais les rapprochements qu'il y a lieu de faire à cet égard sont encore beaucoup plus significatifs si l'on envisage la lettre arabe correspondante *qâf*, et il nous a paru intéressant d'en donner un aperçu, malgré le caractère d'étrangeté que ces choses risquent de revêtir aux yeux du lecteur occidental, qui forcément n'est pas habitué à ce genre de considérations.

Le sens le plus général qui s'attache à la lettre dont il s'agit, que ce soit en hébreu ou en arabe, est celui de « force » ou de « puissance » (en arabe *qowah*), qui peut d'ailleurs, suivant les cas, être d'ordre matériel ou d'ordre spirituel[238] ; et c'est bien à ce sens que correspond, de la façon la plus immédiate, le symbolisme d'une arme telle que la hache. Dans le cas qui nous occupe présentement, c'est évidemment d'une puissance spirituelle qu'il doit être question ; ceci résulte du fait que la hache est mise en rapport direct, non avec le cube, mais avec la pyramide ; et l'on

---

[237] Publié dans *É. T.*, mai 1937.

[238] La distinction entre ces deux sens est marquée en arabe par une différence dans l'orthographe du mot *qowah* pour le premier et *qowâ* pour le second.

pourra se souvenir ici de ce que nous avons déjà exposé en d'autres occasions sur l'équivalence de la hache avec le *vajra*, qui est bien aussi, avant tout, le signe de la puissance spirituelle. Il y a plus : la hache est placée, non pas en un point quelconque, mais, comme nous l'avons dit, au sommet de la pyramide, sommet qui est souvent considéré comme représentant celui d'une hiérarchie spirituelle ou initiatique ; cette position semble donc indiquer la plus haute puissance spirituelle en action dans le monde, c'est-à-dire ce que toutes les traditions désignent comme le « Pôle » ; ici encore, nous rappellerons le caractère « axial » des armes symboliques en général et de la hache en particulier, qui est manifestement en parfait accord avec une telle interprétation.

Or ce qui est très remarquable, c'est que le nom même de la lettre *qâf* est aussi, dans la tradition arabe, celui de la Montagne sacrée ou polaire[239] ; la pyramide, qui est essentiellement une image de celle-ci, porte donc ainsi, par cette lettre ou par la hache qui la remplace, sa propre désignation comme telle, comme pour ne laisser subsister aucun doute sur la signification qu'il convient de lui reconnaître traditionnellement. De plus, si le symbole de la montagne ou de la pyramide est rapporté à l'« Axe du Monde », son sommet, où est placé cette lettre, s'identifie plus spécialement au Pôle même ; or qâf équivaut numériquement à *maqâm*[240], ce qui désigne ce point comme le « Lieu » par excel-

[239] Certains veulent identifier la montagne de *Qâf* au Caucase (*qâf-qâsiyah*) ; si cette assimilation devait être prise littéralement au sens géographique actuel, elle serait certainement erronée, car elle ne s'accorderait aucunement avec ce qui est dit de la Montagne sacrée, qui ne peut être atteinte « ni par terre ni par mer » (*lâ bil-barr wa lâ bil-bahr*) ; mais il faut remarquer que ce nom de Caucase a été appliqué anciennement à plusieurs montagnes situées en des régions très différentes, ce qui donne à penser qu'il peut bien avoir été originairement une des désignations de la Montagne sacrée, dont les autres Caucases ne seraient alors qu'autant de « localisations » secondaires.

[240] *Qâf* = 100 + 1 + 80 = 181 ; *maqâm* = 40 + 100 + 1 + 40 = 181. En hébreu, la même équivalence numérique se retrouve entre *qoph* et *maqom* ; ces mots ne diffèrent d'ailleurs de leurs correspondants arabes que par la substitution de *waw* à *alif*, dont il existe de nombreux autres exemples (*nâr* et *nûr*, *âlam* et *ôlam*, etc.) ; le total est alors 186.

lence, c'est-à-dire l'unique point qui demeure fixe et invariable dans toutes les révolutions du monde.

La lettre *qâf* est, en outre, la première du nom arabe du Pôle, *Qutb*, et, à ce titre encore, elle peut servir à le désigner abréviativement, suivant un procédé dont l'emploi est très fréquent[241] ; mais il y a encore d'autres concordances non moins frappantes. C'est ainsi que le siège (le mot arabe est *markaz*, qui signifie proprement « centre ») du Pôle suprême (appelé *El-Qutb El-Ghawth*, pour le distinguer des sept *Aqtâb* ou Pôles secondaires et subordonnés[242]) est décrit symboliquement comme situé entre ciel et terre, en un point qui est exactement au-dessus de la *Kaabah*, laquelle a précisément la forme d'un cube et est, elle aussi, une des représentations du « Centre du Monde ». On peut donc envisager la pyramide, invisible parce qu'elle est de nature purement spirituelle, comme s'élevant au-dessus de ce cube, qui, lui, est visible parce qu'il se rapporte au monde élémentaire, marqué par le nombre quaternaire ; et, en même temps, ce cube, sur lequel repose ainsi la base de la pyramide ou de la hiérarchie, dont elle est la figure et dont le *Qutb* occupe le sommet, est aussi, par sa forme, un symbole de la stabilité parfaite.

Le *Qutb* suprême est assisté des deux *Imâms* de la droite et de la gauche, et le ternaire ainsi formé se trouve encore représenté, dans la pyramide, par la forme triangulaire qui est celle de chacune de ses faces. D'autre part, l'unité et le binaire qui constituent ce ternaire correspondent aux lettres *alif* et *be*, suivant les valeurs numériques respectives de celles-ci. La lettre *alif* présente la forme d'un axe vertical ; sa pointe supérieure et les deux extrémités en opposition horizontale de la lettre *be* forment, selon un schéma dont on pourrait retrouver des équivalents dans divers symboles appartenant à d'autres traditions, les trois

---

[241] C'est ainsi que la lettre *mîm*, par exemple, sert parfois à désigner le *Mahdî* ; Mohyiddin ibn Arabi, notamment, lui donne cette signification dans certains cas.

[242] Les sept *Aqtâb* correspondent aux « sept Terres », qui se retrouvent également dans d'autres traditions ; et ces sept Pôles terrestres sont un reflet des sept Pôles célestes, qui président respectivement aux sept Cieux planétaires.

angles du triangle initiatique, qui en effet doit être considéré proprement comme une des « signatures » du Pôle.

Ajoutons encore, sur ce dernier point, que la lettre *alif* est tout spécialement considérée comme « polaire » (*qutbâniyah*) ; son nom et le mot *Qutb* sont numériquement équivalents : *alif* = 1 + 30 + 80 = 111 ; *Qutb* = 100 + 9 + 2 = 111. Ce nombre 111 représente l'unité exprimée dans les trois mondes, ce qui convient parfaitement pour caractériser la fonction même du Pôle.

Ces remarques auraient sans doute pu être développées davantage, mais nous pensons en avoir dit assez pour que ceux mêmes qui sont les plus étrangers à la science traditionnelle des lettres et des nombres doivent tout au moins reconnaître qu'il serait bien difficile de prétendre ne voir en tout cela qu'un simple ensemble de « coïncidences » !

Initiation et “service”

Parmi les caractères des organisations pseudo-initiatiques modernes, il n’en est peut-être guère de plus général ni de plus frappant que le fait d’attribuer une valeur ésotérique et initiatique à des considérations qui ne peuvent réellement avoir un sens plus ou moins acceptable que dans le domaine le plus purement exotérique ; une telle confusion, qui s’accorde bien avec l’emploi de ces images tirées de la « vie ordinaire » dont nous avons parlé plus haut, est d’ailleurs en quelque sorte inévitable de la part de profanes qui, voulant se faire passer pour ce qu’ils ne sont pas, ont la prétention de parler de choses qu’ils ignorent et dont ils se font naturellement une idée à la mesure de ce qu’ils sont capables de comprendre. Non moins naturellement, les considérations de cette sorte sur lesquelles ils insistent le plus sont toujours en conformité avec les tendances prédominantes de l’époque actuelle, et elles suivent même celles-ci dans leurs variations plus ou moins secondaires ; on pourrait se demander, à ce propos, comment le fait de subir ainsi l’influence du monde profane peut se concilier avec les moindres prétentions initiatiques ; mais, bien entendu, les intéressés ne s’aperçoivent nullement de ce qu’il y a là de contradictoire. On pourrait facilement citer de telles organisations qui, à leurs débuts, donnaient l’illusion d’une sorte d’intellectualité, du moins à ceux qui n’allaient pas au fond des choses, et qui, par la suite, en sont venues à se confiner de plus en plus dans les pires banalités sentimentales ; et il est évident que ce déploiement du sentimentalisme ne fait que correspondre à ce qu’on peut constater aussi présentement dans le « monde extérieur ». On rencontre d’ailleurs, de part et d’autre, exactement les mêmes formules aussi vides que grandiloquentes, dont l’effet relève de ces « suggestions » auxquelles nous avons fait allusion, quoique ceux qui les emploient ne soient certes pas

toujours conscients eux-mêmes des fins auxquelles tout cela tend ; et le ridicule qu'elles ont aux yeux de quiconque sait tant soit peu réfléchir se trouve encore accru dans le cas où elles servent à des parodies d'ésotérisme. Ce ridicule est d'ailleurs une véritable « marque » des influences qui agissent réellement derrière tout cela, même si ceux qui leur obéissent sont bien loin de s'en douter ; mais, sans insister davantage sur ces remarques d'ordre général, nous voulons seulement envisager ici un cas qui nous paraît particulièrement significatif, et qui, au surplus, se rattache d'une certaine façon à ce que nous avons indiqué tout à l'heure à propos de la « passivité ».

Dans la phraséologie spéciale des organisations dont il s'agit, il est des mots qui reviennent uniformément avec une insistance toujours croissante : ces mots sont ceux de « service » et de « serviteurs » ; de plus en plus, on les retrouve partout et à tout propos ; il y a là comme une sorte d'obsession, et on peut légitimement se demander à quel genre de « suggestion » ils correspondent encore. Sans doute, il faut faire là une part à la manie occidentale de l'« humilité » ou du moins, pour parler plus exactement, de son étalage extérieur, car la réalité peut être bien différente, tout comme lorsque, dans les mêmes milieux, les querelles les plus violentes et les plus haineuses s'accompagnent de grands discours sur la « fraternité universelle ». Il est d'ailleurs bien entendu que, dans ce cas, il s'agit d'une humilité toute « laïque » et « démocratique », en parfait accord avec un « idéal » qui consiste, non pas à élever l'inférieur dans la mesure où il en est capable, mais au contraire à abaisser le supérieur à son niveau ; il est clair, en effet, qu'il faut être pénétré de cet « idéal » moderne, essentiellement anti-hiérarchique, pour ne pas s'apercevoir de ce qu'il y a de déplaisant dans de semblables expressions, même s'il arrive que les intentions qu'elles recouvrent n'aient rien que de louable en elles-mêmes ; il faudrait sans doute, sous ce dernier rapport, distinguer entre les applications très diverses qui peuvent en être faites, mais ce qui nous importe ici, c'est seulement l'état d'esprit que trahissent les mots employés.

Cependant, si ces considérations générales sont également valables dans tous les cas, elles ne suffisent pas quand il s'agit plus spécialement de pseudo-initiation ; il y a alors, en outre, une confusion due à la prépondérance attribuée par les modernes à l'action d'une part, au point de vue social de l'autre, et qui les porte à s'imaginer que ces choses doivent intervenir jusque dans un domaine où elles n'ont que faire en réalité. Par un de ces étranges renversements de tout ordre normal dont notre époque est coutumière, les activités les plus extérieures arrivent à être considérées comme des conditions essentielles de l'initiation, parfois même comme son but, car, si incroyable que cela soit, il en est qui vont jusqu'à ne pas y voir autre chose qu'un moyen de mieux « servir » ; et, qu'on le remarque bien, il y a encore une circonstance aggravante en ce que ces activités sont conçues en fait de la façon la plus profane, étant dépourvues du caractère traditionnel, bien que naturellement tout exotérique, qu'elles pourraient du moins revêtir si elles étaient envisagées à un point de vue religieux ; mais il y a certes bien loin de la religion au simple moralisme « humanitaire » qui est le fait des pseudo-initiés de toute catégorie !

D'autre part, il est incontestable que le sentimentalisme, sous toutes ses formes, dispose toujours à une certaine « passivité » ; c'est par là que nous rejoignons la question que nous avons déjà traitée précédemment, et c'est là aussi que se trouve, très probablement, la raison d'être principale de la « suggestion » que nous avons maintenant en vue, et en tout cas ce qui la rend particulièrement dangereuse. En effet, à force de répéter à quelqu'un qu'il doit « servir » n'importe quoi, fût-ce de vagues entités « idéales », on finit par le mettre dans de telles dispositions qu'il sera prêt à « servir » effectivement, quand l'occasion s'en offrira à lui, tout ce qui prétendra incarner ces entités ou les représenter de façon plus positive ; et les ordres qu'il pourra en recevoir, quel qu'en soit le caractère, et même s'ils vont jusqu'aux pires extravagances, trouveront alors en lui l'obéissance d'un véritable « serviteur ». On comprendra sans peine que ce moyen soit un des meilleurs qu'il est possible de mettre en œuvre pour préparer

des instruments que la contre-initiation pourra utiliser à son gré ; et il a encore, par surcroît, l'avantage d'être un des moins compromettants, puisque la « suggestion », dans des cas de ce genre, peut fort bien être exercée par de vulgaires dupes, c'est-à-dire par d'autres instruments inconscients, sans que ceux qui les mènent à leur insu aient jamais besoin d'y intervenir directement.

Qu'on n'objecte pas que, là où il est ainsi question de « service », il pourrait en somme s'agir de ce que la tradition hindoue appellerait une voie de *bhakti* ; en dépit de l'élément sentimental que celle-ci implique dans une certaine mesure (mais sans pourtant jamais dégénérer pour cela en « sentimentalisme »), c'est là tout autre chose ; et, même si l'on veut rendre *bhakti*, en langage occidental, par « dévotion » comme on le fait le plus ordinairement, bien que ce ne soit là tout au plus qu'une acception dérivée et que le sens premier et essentiel du mot soit en réalité celui de « participation », ainsi que l'a montré M. Ananda K. Coomaraswamy, « dévotion » n'est pas « service », ou, du moins, ce serait exclusivement « service divin », et non pas, comme nous le disions tout à l'heure, « service » de n'importe qui ou de n'importe quoi. Quant au « service » d'un *guru*, si l'on tient à employer ce mot, là où une telle chose existe, ce n'est, redisons-le, qu'à titre de discipline préparatoire, concernant uniquement ce qu'on pourrait appeler les « aspirants », et non point ceux qui sont déjà parvenus à une initiation effective ; et nous voilà encore bien loin du caractère de haute finalité spirituelle attribué si curieusement au « service » par les pseudo-initiés. Enfin, puisqu'il faut tâcher de prévoir toutes les objections possibles, pour ce qui est des liens existant entre les membres d'une organisation initiatique, on ne peut évidemment donner le nom de « service » à l'aide apportée par le supérieur comme tel à l'inférieur, ni plus généralement à des relations où la double hiérarchie des degrés et des fonctions, sur laquelle nous reviendrons encore par la suite, doit toujours être rigoureusement observée.

Nous n'insisterons pas plus longuement sur ce sujet, somme toute assez désagréable ; mais du moins avons-nous cru néces-

saire, en voyant à combien de « services » divers et suspects les gens sont aujourd'hui invités de toutes parts, de signaler le danger qui se cache là-dessous et de dire aussi nettement que possible ce qu'il en est. Pour conclure en deux mots, nous ajouterons simplement ceci : l'initié n'a pas à être un « serviteur », ou, du moins, il ne doit l'être que de la Vérité[243].

[243] En arabe *El-Haqq*, qui est, il ne faut pas l'oublier, un des principaux noms divins.

À propos d' « animisme » et de « chamanisme »[244]

L'idée qu'il existe des choses purement « matérielles » n'est qu'une conception toute moderne, et dont il serait d'ailleurs assez difficile de bien préciser le sens, car la notion même de « matière », telle qu'on l'entend actuellement, est fort loin d'être claire, et, comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions, on ne trouve dans les doctrines traditionnelles rien qui y corresponde véritablement. Mais, au fond, on peut comprendre de quoi il s'agit sans s'embarrasser de toutes les complications qu'y ajoutent les théories spéciales des physiciens : c'est tout simplement, en effet, l'idée qu'il y a des êtres et des choses qui ne sont que corporels, et dont l'existence et la constitution n'impliquent aucun élément d'un ordre autre que celui-là. Il est dès lors facile de se rendre compte que cette idée est liée directement au point de vue profane, tel qu'il s'affirme dans les sciences modernes : celles-ci se caractérisent essentiellement par l'absence de tout rattachement à des principes d'ordre supérieur ; de la même façon, les choses qu'elles prennent pour objet de leur étude sont elles-mêmes conçues comme dépourvues d'un tel rattachement, et c'est là, pourrait-on dire, une condition pour que la science soit adéquate à son objet, puisque, si elle admettait qu'il en fût autrement, elle devrait par là même reconnaître que la vraie nature de cet objet lui échappe. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison pour laquelle les « scientistes » se sont tant acharnés à discréditer toute conception autre que celle-là, en la présentant comme une « superstition » due à l'imagination des « primitifs », lesquels, pour eux, ne peuvent être autre chose que des sauvages ou des hommes de mentalité enfantine, comme

[244] Publié dans le numéro de juin 1937 des *Études Traditionnelles*. [Note de l'Éditeur].

le veulent les théories « évolutionnistes » ; et, que ce soit de leur part incompréhension ou parti pris, ils réussissent en fait à en donner une idée suffisamment caricaturale pour qu'une telle appréciation paraisse entièrement justifiée à tous ceux qui les croient sur parole, c'est-à-dire à la grande majorité de nos contemporains. Nous voulons ici faire allusion, en particulier, aux théories des ethnologues sur ce qu'ils sont convenus d'appeler l'« animisme » ; un tel terme pourrait d'ailleurs, à la rigueur, avoir un sens acceptable, mais, bien entendu, à la condition de le comprendre tout autrement qu'ils ne le font et de n'y voir que ce qu'il peut signifier étymologiquement, et c'est ce point que nous allons essayer d'expliquer aussi clairement que possible.

Le monde corporel, en réalité, ne doit pas être considéré comme un tout se suffisant à lui-même, ni comme quelque chose d'isolé dans l'ensemble de la manifestation universelle ; au contraire, ainsi que nous l'avons exposé amplement ailleurs, il procède tout entier de l'ordre subtil, dans lequel il a, peut-on dire, son principe immédiat, et par l'intermédiaire duquel il se rattache, de proche en proche, à la manifestation informelle, puis au non-manifesté ; s'il en était autrement, son existence ne pourrait être qu'une illusion pure et simple, une sorte de fantasmagorie derrière laquelle il n'y aurait rien. Dans ces conditions, il ne peut y avoir, dans ce monde corporel, aucune chose dont l'existence ne repose en définitive sur des éléments d'ordre subtil, et, au-delà de ceux-ci, sur un principe qui peut être dit « spirituel », et sans lequel nulle manifestation n'est possible, à quelque degré que ce soit. Si nous nous en tenons à la considération des éléments subtils, qui doivent être ainsi présents en toutes choses de ce monde, nous pouvons dire qu'ils y correspondent à ce qui constitue l'ordre « psychique » dans l'être humain ; on peut donc, par une extension toute naturelle et qui n'implique aucun « anthropomorphisme », mais seulement une analogie parfaitement légitime, les appeler aussi « psychiques » dans tous les cas, ou encore « animiques », car ces deux mots, si l'on se reporte à leur sens premier, suivant leur dérivation respectivement grecque et latine, sont exactement synonymes au fond. Il résulte de là que,

quelles que soient les apparences, il ne saurait exister réellement d'objets « inanimés » ; c'est d'ailleurs pourquoi la « vie » est une des conditions auxquelles est soumise toute existence corporelle sans exception ; et c'est aussi pourquoi personne n'a jamais pu arriver à définir d'une façon satisfaisante la distinction du « vivant » et du « non-vivant », cette question, comme tant d'autres dans la philosophie et la science modernes, n'étant insoluble que parce qu'elle n'a aucune raison de se poser vraiment, puisque le « non-vivant » n'a pas de place dans le domaine envisagé, et qu'en somme tout se réduit à cet égard à de simples différences de degrés.

On peut donc, si l'on veut, appeler « animisme » une telle façon d'envisager les choses, en n'entendant par ce mot rien de plus ni d'autre que l'affirmation qu'il y a dans celles-ci des éléments « animiques » ; et il est d'ailleurs évident que cette conception est « primitive », mais tout simplement parce qu'elle est vraie, ce qui est à peu près exactement le contraire de ce que les « évolutionnistes » veulent dire quand ils la qualifient ainsi. En même temps, et pour la même raison, cette conception est nécessairement commune à toutes les doctrines traditionnelles ; nous pourrions donc dire encore qu'elle est « normale », tandis que l'idée opposée, celle des choses « inanimées », représente une véritable anomalie, comme il en est du reste pour toutes les idées spécifiquement modernes. Mais il doit être bien entendu qu'il ne s'agit aucunement, en tout cela, d'une « personnification » des forces naturelles, non plus que de leur « adoration », comme le prétendent ceux pour qui l'« animisme » constitue ce qu'ils croient pouvoir appeler la « religion primitive » ; en réalité, ce sont des considérations qui relèvent uniquement du domaine de la cosmologie, et qui peuvent trouver leur application dans diverses sciences traditionnelles. Il va de soi aussi que, quand il est question d'éléments « psychiques » inhérents aux choses, ou de forces du même ordre s'exprimant et se manifestant à travers celles-ci, tout cela n'a absolument rien de « spirituel » ; la confusion de ces deux domaines est, elle encore, purement moderne, et elle n'est sans doute pas étrangère à l'idée de faire une « reli-

gion » de ce qui est science au sens le plus exact du mot ; en dépit de leur prétention aux « idées claires », nos contemporains mélangent de bien singulière façon les choses les plus hétérogènes et les plus essentiellement distinctes !

Maintenant, il importe de remarquer que les ethnologues ont l'habitude de considérer comme « primitives » des formes qui, au contraire, sont dégénérées à un degré ou à un autre ; pourtant, bien souvent, elles ne sont pas réellement d'un niveau aussi bas que leurs interprétations le font supposer ; mais, quoi qu'il en soit, ceci explique que l'« animisme », qui ne constitue en somme qu'un point particulier d'une doctrine, ait pu être pris pour caractériser celle-ci tout entière. En effet, dans les cas de dégénérescence, c'est naturellement la partie supérieure de la doctrine, c'est-à-dire son côté métaphysique et « spirituel », qui disparaît toujours plus ou moins complètement ; par suite, ce qui n'était originairement que secondaire, et notamment le côté cosmologique et « psychique », auquel appartiennent l'« animisme » et ses applications, prend une importance prépondérante ; le reste, même s'il subsiste encore dans une certaine mesure, peut facilement échapper à l'observateur du dehors, d'autant plus que celui-ci, ignorant la signification profonde des rites et des symboles, est incapable d'y reconnaître ce qui relève d'un ordre supérieur, et croit pouvoir tout expliquer indistinctement en termes de « magie », voire même parfois de « sorcellerie » pure et simple.

On peut trouver un exemple très net de ce que nous venons d'indiquer dans un cas comme celui du « chamanisme », qui est généralement regardé comme une des formes typiques de l'« animisme » : cette dénomination, dont la dérivation est d'ailleurs assez incertaine, désigne proprement l'ensemble des doctrines et des pratiques traditionnelles de certains peuples mongols de la Sibérie ; mais certains l'étendent à ce qui, ailleurs, présente des caractères plus ou moins similaires. Pour beaucoup, « chamanisme » est presque synonyme de sorcellerie, ce qui est certainement inexact, car il y a là bien autre chose ; ce mot a subi ainsi une déviation inverse de celle de « fétichisme », qui, lui, a bien

étymologiquement le sens de sorcellerie, mais qui a été appliqué à des choses dans lesquelles il n'y a pas que cela non plus. Signalons, à ce propos, que la distinction que certains ont voulu établir entre « chamanisme » et « fétichisme », considérés comme deux variétés de l'« animisme », n'est peut-être pas aussi nette ni aussi importante qu'ils le pensent : que ce soient des êtres humains, comme dans le premier, ou des objets quelconques, comme dans le second, qui servent principalement de « supports » ou de « condensateurs », si l'on peut dire, à certaines influences, c'est là une simple différence de modalités « techniques », qui, en somme, n'a rien d'absolument essentiel[245].

Si l'on considère le « chamanisme » proprement dit, on y constate l'existence d'une cosmologie très développée, et qui pourrait donner lieu à des rapprochements avec celles d'autres traditions sur de nombreux points, à commencer par la division des « trois mondes » qui semble en constituer la base même. D'autre part, on y rencontre également des rites comparables à quelques-uns de ceux qui appartiennent à des traditions de l'ordre le plus élevé : certains, par exemple, rappellent d'une façon frappante des rites védiques, et qui sont même parmi ceux qui procèdent le plus manifestement de la tradition primordiale, comme ceux où les symboles de l'arbre et du cygne jouent le rôle principal. Il n'est donc pas douteux qu'il y ait là quelque chose qui, à ses origines tout au moins, constituait une forme traditionnelle régulière et normale ; il s'y est d'ailleurs conservé, jusqu'à l'époque actuelle, une certaine « transmission » des pouvoirs nécessaires à l'exercice des fonctions du « chamane » ; mais, quand on voit que celui-ci consacre surtout son activité aux sciences traditionnelles les plus inférieures, telles que la magie et la divination, on peut soupçonner par là qu'il y a eu une dégénérescence très réelle, et même se demander si parfois elle n'irait pas jusqu'à une véritable déviation, à laquelle les choses de cet ordre,

[245] Nous empruntons, dans ce qui suit, un certain nombre d'indications concernant le « chamanisme » à un exposé intitulé *Shamanism of the Native of Siberia,* par I. M. Casanowicz (extrait du *Smithsonian Report for 1924*), dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Ananda K. Coomaraswamy.

lorsqu'elles prennent un développement aussi excessif, ne peuvent que trop facilement donner lieu.

Il y a, à cet égard, des indices assez inquiétants ; l'un d'eux est le lien établi entre le « chamane » et un animal, lien concernant exclusivement un individu, et qui, par conséquent, n'est aucunement assimilable au lien collectif qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison le « totémisme ». Nous devons dire d'ailleurs que ce dont il s'agit ici pourrait, en soi-même, être susceptible d'une interprétation tout à fait légitime et n'ayant rien à voir avec la sorcellerie ; mais ce qui lui donne un caractère plus suspect, c'est que, chez certains peuples, sinon chez tous, l'animal est alors considéré en quelque sorte comme une forme du « chamane » lui-même ; et, d'une semblable identification à la « lycanthropie », telle qu'elle existe surtout chez des peuples de race noire, il n'y a peut-être pas extrêmement loin.

Mais il y a encore autre chose : les « chamanes », parmi les influences psychiques auxquelles ils ont affaire, en distinguent tout naturellement de deux sortes, les unes bénéfiques et les autres maléfiques, et, comme il n'y a évidemment rien à redouter des premières, c'est des secondes qu'ils s'occupent presque exclusivement ; tel paraît être du moins le cas le plus fréquent, car il se peut que le « chamanisme » comprenne des formes assez variées et entre lesquelles il y aurait des différences à faire sous ce rapport. Il ne s'agit d'ailleurs nullement d'un « culte » rendu à ces influences maléfiques, et qui serait une sorte de « satanisme » conscient, comme on l'a parfois supposé à tort ; il s'agit seulement de les empêcher de nuire, de neutraliser ou de détourner leur action. La même remarque pourrait s'appliquer aussi à d'autres prétendus « adorateurs du diable » qui existent en diverses régions ; d'une façon générale, il n'est guère vraisemblable que le « satanisme » réel puisse être le fait de tout un peuple. Cependant, il n'en est pas moins vrai que le contact pour ainsi dire constant avec ces forces psychiques inférieures est des plus dangereux, d'abord pour le « chamane » lui-même, cela va de soi, et aussi à un autre point de vue dont l'intérêt est beaucoup moins étroitement « localisé ». En effet, il peut arriver que

certains, opérant de façon plus consciente et avec des connaissances plus étendues, ce qui ne veut pas dire d'ordre plus élevé, utilisent ces mêmes forces pour de tout autres fins, à l'insu des « chamanes » ou de ceux qui agissent comme eux, et qui ne jouent plus en cela que le rôle de simples instruments pour l'accumulation des forces en question en des points déterminés. Nous savons qu'il y a ainsi, par le monde, un certain nombre de « réservoirs » d'influences ténébreuses dont la répartition n'a assurément rien de fortuit, et qui ne servent que trop bien aux desseins de la « contre-initiation ».

Résidus psychiques

Pour comprendre ce que nous avons dit en dernier lieu à propos du « chamanisme » et qui est en somme la raison principale pour laquelle nous en avons donné ici cet aperçu, il faut remarquer que ce cas des vestiges qui subsistent d'une tradition dégénérée et dont la partie supérieure ou « spirituelle » a disparu est, au fond, tout à fait comparable à celui des restes psychiques qu'un être humain laisse derrière lui en passant à un autre état et qui, dès qu'ils ont été ainsi abandonnés par l'« esprit », peuvent aussi servir à n'importe quoi ; qu'ils soient d'ailleurs utilisés consciemment par un magicien ou un sorcier, ou inconsciemment par des spirites, les effets plus ou moins maléfiques qui peuvent en résulter n'ont évidemment rien à voir avec la qualité propre de l'être auquel ces éléments ont appartenu antérieurement ; ce n'est plus qu'une catégorie spéciale d'« influences errantes », suivant l'expression employée par la tradition extrême-orientale, qui n'ont gardé tout au plus de cet être qu'une apparence purement illusoire. Ce dont il faut se rendre compte pour bien comprendre une telle similitude, c'est que les influences spirituelles elles-mêmes, pour entrer en action dans notre monde, doivent nécessairement prendre des « supports » appropriés, d'abord dans l'ordre psychique, puis dans l'ordre corporel lui-même, si bien qu'il y a là quelque chose d'analogue à la constitution d'un être humain. Si ces influences spirituelles se retirent par la suite, pour une raison quelconque, leurs anciens « supports » corporels, lieux ou objets (et quand il s'agit de lieux, leur situation est naturellement en rapport avec la « géographie sacrée » dont nous avons parlé plus haut), n'en demeureront pas moins chargés d'éléments psychiques et qui seront même d'autant plus forts et plus persistants qu'ils auront servi d'intermédiaires et d'instruments à une action plus puissante. On pourrait

logiquement conclure de là que le cas où il s'agit de centres traditionnels et initiatiques importants, éteints depuis un temps plus ou moins long, est en somme celui qui présente les plus grands dangers à cet égard, soit que de simples imprudents provoquent des réactions violentes des « conglomérats » psychiques qui y subsistent, soit surtout que des « magiciens noirs », pour employer l'expression couramment admise, s'emparent de ceux-ci pour les manœuvrer à leur gré et en obtenir des effets conformes à leurs desseins.

Le premier des deux cas que nous venons d'indiquer suffit à expliquer, tout au moins pour une bonne part, le caractère nocif que présentent certains vestiges de civilisations disparues lorsqu'ils viennent à être exhumés par des gens qui, comme les archéologues modernes, ignorant tout de ces choses, agissent forcément en imprudents par là même. Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse pas parfois y avoir encore autre chose : ainsi, telle ou telle civilisation ancienne a pu, dans sa dernière période, dégénérer par un développement excessif de la magie[246] et ses restes en garderont alors naturellement l'empreinte, sous la forme d'influences psychiques d'un ordre très inférieur. Il se peut aussi que, même en dehors de toute dégénérescence de cette sorte, des lieux ou des objets aient été préparés spécialement en vue d'une action défensive contre ceux qui y toucheraient indûment, car de telles précautions n'ont en soi rien d'illégitime bien que cependant le fait d'y attacher une trop grande importance ne soit pas un indice des plus favorables puisqu'il témoigne de préoccupations assez éloignées de la pure spiritualité, et même peut-être d'une certaine méconnaissance de la puissance propre que celle-ci possède en elle-même et sans qu'il soit besoin d'avoir recours à de semblables « adjuvants ». Mais tout cela mis à part, les influences psychiques subsistantes, dépourvues de l'« esprit » qui les dirigeait autrefois et réduites ainsi à une sorte d'état « larvaire », peuvent fort bien réagir d'elles-mêmes à une provocation quelconque, si involontaire soit-elle, d'une façon plus ou moins

[246] Il semble bien que ce cas ait été, en particulier, celui de l'Égypte ancienne.

désordonnée et qui, en tout cas, n'a aucun rapport avec les intentions de ceux qui les employèrent jadis à une action d'un tout autre ordre, pas plus que les manifestations saugrenues des « cadavres » psychiques qui interviennent parfois dans les séances spirites n'ont de rapport avec ce qu'auraient pu faire ou vouloir faire, en n'importe quelle circonstance, les individualités dont ils constituèrent la forme subtile et dont ils simulent encore tant bien que mal l'« identité » posthume, au grand émerveillement des naïfs qui veulent bien les prendre pour des « esprits ».

Les influences en question peuvent donc, en bien des occasions, être déjà suffisamment malfaisantes lorsqu'elles sont simplement livrées à elles-mêmes ; c'est là un fait qui ne résulte de rien d'autre que de la nature même de ces forces du « monde intermédiaire » et auquel personne ne peut rien, pas plus qu'on ne peut empêcher l'action des forces « physiques », nous voulons dire de celles qui appartiennent à l'ordre corporel et dont s'occupent les physiciens, de causer aussi, dans certaines conditions, des accidents dont nulle volonté humaine ne saurait être rendue responsable ; seulement, on peut comprendre par là la vraie signification des fouilles modernes et le rôle qu'elles jouent effectivement pour ouvrir certaines de ces « fissures » dont nous avons parlé. Mais en outre, ces mêmes influences sont à la merci de quiconque saura les « capter », comme les forces « physiques » le sont également ; il va de soi que les unes et les autres pourront alors servir aux fins les plus diverses et même les plus opposées, suivant les intentions de celui qui s'en sera emparé et qui les dirigera comme il l'entend ; et en ce qui concerne les influences subtiles, s'il se trouve que celui-là soit un « magicien noir », il est bien évident qu'il en fera un usage tout contraire à celui qu'ont pu en faire, à l'origine, les représentants qualifiés d'une tradition régulière.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici s'applique aux vestiges laissés par une tradition entièrement éteinte ; mais à côté de ce cas il y a lieu d'en envisager un autre : celui d'une ancienne civilisation traditionnelle qui se survit pour ainsi dire à elle-même, en ce sens que sa dégénérescence a été poussée à un tel point

que l'« esprit » aura fini par s'en retirer totalement ; certaines connaissances, qui n'ont en elles-mêmes rien de « spirituel » et ne relèvent que de l'ordre des applications contingentes, pourront encore continuer à se transmettre, surtout les plus inférieures d'entre elles mais, naturellement, elles seront dès lors susceptibles de toutes les déviations car elles aussi ne représentent plus que des « résidus » d'une autre sorte, la doctrine pure dont elles devaient normalement dépendre ayant disparu. Dans un pareil cas de « survivance », les influences psychiques antérieurement mises en œuvre par les représentants de la tradition pourront encore être « captées », même à l'insu de leurs continuateurs apparents mais désormais illégitimes et dépourvus de toute véritable autorité ; ceux qui s'en serviront réellement à travers eux auront ainsi l'avantage d'avoir à leur disposition, comme instruments inconscients de l'action qu'ils veulent exercer, non plus seulement des objets dits « inanimés », mais aussi des hommes vivants qui servent également de « supports » à ces influences et dont l'existence actuelle confère naturellement à celles-ci une bien plus grande vitalité. C'est bien là exactement ce que nous avions en vue en considérant un exemple comme celui du « chamanisme », sous la réserve, bien entendu, que ceci peut ne pas s'appliquer indistinctement à tout ce qu'on a l'habitude de ranger sous cette désignation quelque peu conventionnelle et qui, en fait, n'en est peut-être pas arrivé à un égal degré de déchéance.

Une tradition qui est ainsi déviée est véritablement morte comme telle, tout autant que celle pour laquelle il n'existe plus aucune apparence de continuation ; d'ailleurs, si elle était encore vivante, si peu que ce fût, une pareille « subversion », qui n'est en somme pas autre chose qu'un retournement de ce qui en subsiste pour le faire servir dans un sens antitraditionnel par définition même, ne pourrait évidemment avoir lieu en aucune façon. Il convient cependant d'ajouter que, avant même que les choses en soient à ce point, et dès que des organisations traditionnelles sont assez amoindries et affaiblies pour ne plus être capables d'une résistance suffisante, des agents plus ou moins directs de

l'« adversaire »[247] peuvent déjà s'y introduire pour travailler à hâter le moment où la « subversion » deviendra possible ; il n'est pas certain qu'ils y réussissent dans tous les cas, car tout ce qui a encore quelque vie peut toujours se ressaisir ; mais si la mort se produit, l'ennemi se trouvera ainsi dans la place, pourrait-on dire, tout prêt à en tirer parti et à utiliser aussitôt le « cadavre » à ses propres fins. Les représentants de tout ce qui, dans le monde occidental, possède encore actuellement un caractère traditionnel authentique, tant dans le domaine exotérique que dans le domaine initiatique, auraient, pensons-nous, le plus grand intérêt à faire leur profit de cette dernière observation pendant qu'il en est temps encore car, autour d'eux, les signes menaçants que constituent les « infiltrations » de ce genre ne font malheureusement pas défaut pour qui sait les apercevoir.

Une autre considération qui a encore son importance est celle-ci : si l'« adversaire » (dont nous essaierons de préciser un peu plus la nature par la suite) a avantage à s'emparer des lieux qui furent le siège d'anciens centres spirituels toutes les fois qu'il le peut, ce n'est pas uniquement à cause des influences psychiques qui y sont accumulées et qui se trouvent en quelque sorte « disponibles » ; c'est aussi en raison même de la situation particulière de ces lieux, car il est bien entendu qu'ils ne furent point choisis arbitrairement pour le rôle qui leur fut assigné à une époque ou à une autre et par rapport à telle ou telle forme traditionnelle. La « géographie sacrée », dont la connaissance détermine un tel choix est, comme toute autre science traditionnelle d'ordre contingent, susceptible d'être détournée de son usage légitime et appliquée « à rebours » : si un point est « privilégié » pour servir à l'émission et à la direction des influences psychiques quand celles-ci sont le véhicule d'une action spirituelle, il ne le sera pas moins quand ces mêmes influences psychiques seront utilisées d'une tout autre manière et pour des fins contraires à toute spiritualité. Ce danger de détournement de certaines connaissances, dont nous trouvons ici un exemple très

[247] On sait que « adversaire » est le sens littéral du mot hébreu *Shatan*, et il s'agit en effet ici de « puissances » dont le caractère est bien véritablement « satanique ».

net, explique d'ailleurs, notons-le en passant, bien des réserves qui sont chose toute naturelle dans une civilisation normale mais que les modernes se montrent tout à fait incapables de comprendre puisqu'ils attribuent communément à une volonté de « monopoliser » ces connaissances ce qui n'est en réalité qu'une mesure destinée à en empêcher l'abus autant qu'il est possible. À vrai dire, du reste, cette mesure ne cesse d'être efficace que dans le cas où les organisations dépositaires des connaissances en question laissent pénétrer dans leur sein des individus non qualifiés, voire même, comme nous venons de le dire, des agents de l'« adversaire » dont un des buts les plus immédiats sera précisément alors de découvrir ces secrets. Tout cela n'a certes aucun rapport direct avec le véritable secret initiatique qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, réside exclusivement dans l'« ineffable » et l'« incommunicable » et qui, évidemment, est par là même à l'abri de toute recherche indiscrète ; mais, bien qu'il ne s'agisse ici que de choses contingentes, on devra pourtant reconnaître que les précautions qui peuvent être prises dans cet ordre pour éviter toute déviation, et par suite toute action malfaisante qui est susceptible d'en résulter, sont loin de n'avoir pratiquement qu'un intérêt négligeable.

De toute façon, qu'il s'agisse des lieux eux-mêmes, des influences qui y demeurent attachées, ou encore des connaissances du genre de celles que nous venons de mentionner, on peut rappeler à cet égard l'adage ancien : « *corruptio optimi pessima* », qui s'applique peut-être plus exactement encore ici qu'en tout autre cas ; c'est bien de « corruption » qu'il convient de parler en effet, même au sens le plus littéral de ce mot, puisque les « résidus » qui sont ici en cause sont, comme nous le disions tout d'abord, comparables aux produits de la décomposition de ce qui fut un être vivant ; et comme toute corruption est en quelque sorte contagieuse, ces produits de la dissolution des choses passées auront eux-mêmes, partout où ils seront « projetés » une action particulièrement dissolvante et désagrégeante, surtout s'ils sont utilisés par une volonté nettement consciente de ses fins. Il y a là, pourrait-on dire, une sorte de « nécromancie » qui met en

œuvre des restes psychiques tout autres que ceux des individualités humaines, et ce n'est assurément pas la moins redoutable car elle a par là des possibilités d'action bien autrement étendues que celles de la vulgaire sorcellerie et il n'y a même aucune comparaison possible sous ce rapport ; il faut d'ailleurs, au point où en sont les choses aujourd'hui, que nos contemporains soient vraiment bien aveugles pour n'en avoir pas même le moindre soupçon !

Le double sens des symboles

On s'étonne parfois qu'un même symbole puisse être pris en deux sens qui, apparemment tout au moins, sont directement opposés l'un à l'autre ; il ne s'agit pas simplement en cela, bien entendu, de la multiplicité des sens que, d'une façon générale, peut présenter tout symbole suivant le point de vue ou le niveau auquel on l'envisage, et qui fait d'ailleurs que le symbolisme ne peut jamais être « systématisé » en aucune façon, mais plus spécialement, de deux aspects qui sont liés entre eux par un certain rapport de corrélation, prenant la forme d'une opposition, de telle sorte que l'un d'eux soit pour ainsi dire l'inverse ou le « négatif » de l'autre.

Pour le comprendre, il faut partir de la considération de la dualité comme présupposée par toute manifestation et, par suite, comme la conditionnant dans tous ses modes, où elle doit toujours se retrouver sous une forme ou sous une autre[248] ; il est vrai que cette dualité est proprement un complémentarisme, et non pas une opposition ; mais deux termes qui sont en réalité complémentaires peuvent aussi, à un point de vue plus extérieur et plus contingent, apparaître comme opposés[249]. Toute opposition n'existe comme telle qu'à un certain niveau, car il n'en peut être aucune qui soit irréductible ; à un niveau plus élevé, elle se résout en un complémentarisme, dans lequel ses deux termes se

[248] Comme il est des erreurs de langage qui se produisent assez fréquemment et qui ne sont pas sans avoir de graves inconvénients, il n'est pas inutile de préciser que « dualité » et « dualisme » sont deux choses tout à fait différentes : le dualisme (dont la conception cartésienne de l'« esprit » et de la « matière » est un des exemples les plus connus) consiste proprement à considérer une dualité comme irréductible et à ne rien envisager au-delà, ce qui implique la négation du principe commun dont, en réalité, les deux termes de cette dualité procèdent par « polarisation ».

[249] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII.

trouvent déjà conciliés et harmonisés, avant de rentrer finalement dans l'unité du principe commun dont ils procèdent l'un et l'autre. On pourrait donc dire que le point de vue du complémentarisme est, en un certain sens, intermédiaire entre celui de l'opposition et celui de l'unification ; et chacun de ces points de vue a sa raison d'être et sa valeur propre dans l'ordre auquel il s'applique, bien que, évidemment, ils ne se situent pas au même degré de réalité ; ce qui importe est donc de savoir mettre chaque aspect à sa place hiérarchique, et de ne pas prétendre le transporter dans un domaine où il n'aurait plus aucune signification acceptable.

Dans ces conditions, on peut comprendre que le fait d'envisager dans un symbole deux aspects contraires n'a, en lui-même, rien que de parfaitement légitime, et que d'ailleurs la considération d'un de ces aspects n'exclut nullement celle de l'autre, puisque chacun d'eux est également vrai sous un certain rapport, et que même, du fait de leur corrélation, leur existence est en quelque sorte solidaire. C'est donc une erreur, assez fréquente du reste, de penser que la considération respective de l'un et de l'autre de ces aspects doit être rapportée à des doctrines ou à des écoles se trouvant elles-mêmes en opposition[250] ; ici, tout dépend seulement de la prédominance qui peut être attribuée à l'un par rapport à l'autre, ou parfois aussi de l'intention suivant laquelle le symbole peut être employé, par exemple, comme élément intervenant dans certains rites, ou encore comme moyen de reconnaissance pour les membres de certaines organisations ; mais c'est là un point sur lequel nous allons avoir à revenir. Ce qui montre bien que les deux aspects ne s'excluent point et sont susceptibles d'être envisagés simultanément, c'est qu'ils peuvent se trouver réunis dans une même figuration symbolique complexe ; à cet égard, il convient de remarquer, bien que nous ne puissions songer à développer ceci complètement, qu'une dualité, qui pourra être opposition ou complémentarisme suivant le point de

[250] Nous avons eu à relever notamment une erreur de ce genre au sujet de la figuration du *swastika* avec les branches dirigées de façon à indiquer deux sens de rotation opposés (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. X).

vue auquel on se placera, peut, quant à la situation de ses termes l'un par rapport à l'autre, se disposer dans un sens vertical ou dans un sens horizontal ; ceci résulte immédiatement du schéma crucial du quaternaire qui peut se décomposer en deux dualités, l'une verticale et l'autre horizontale. La dualité verticale peut être rapportée aux deux extrémités d'un axe, ou aux deux directions contraires suivant lesquelles cet axe peut être parcouru ; la dualité horizontale est celle de deux éléments qui se situent symétriquement de part et d'autre de ce même axe. On peut donner comme exemple du premier cas les deux triangles du sceau de Salomon (et aussi tous les autres symboles de l'analogie qui se disposent suivant un schéma géométrique similaire), et comme exemple du second les deux serpents du caducée ; et l'on remarquera que c'est seulement dans la dualité verticale que les deux termes se distinguent nettement l'un de l'autre par leur position inverse, tandis que, dans la dualité horizontale, ils peuvent paraître tout à fait semblables ou équivalents quand on les envisage séparément, alors que pourtant leur signification n'est pas moins réellement contraire dans ce cas que dans l'autre. On peut dire encore que, dans l'ordre spatial, la dualité verticale est celle du haut et du bas, et la dualité horizontale celle de la droite et de la gauche ; cette observation semblera peut-être trop évidente, mais elle n'en a pas moins son importance parce que, symboliquement (et ceci nous ramène à la valeur proprement qualitative des directions de l'espace), ces deux couples de termes sont eux-mêmes susceptibles d'applications multiples dont il ne serait pas difficile de découvrir des traces jusque dans le langage courant, ce qui indique bien qu'il s'agit là de choses d'une portée très générale.

Tout cela étant posé en principe, on pourra sans peine en déduire certaines conséquences concernant ce qu'on pourrait appeler l'usage pratique des symboles ; mais à cet égard il faut faire intervenir tout d'abord une considération d'un caractère plus particulier, celle du cas où les deux aspects contraires sont pris respectivement comme « bénéfique » et comme « maléfique ». Nous devons dire que nous employons ces deux expressions

faute de mieux, comme nous l'avons déjà fait précédemment ; en effet, elles ont l'inconvénient de pouvoir faire supposer qu'il y a là quelque interprétation plus ou moins « morale », alors qu'en réalité il n'en est rien, et qu'elles doivent être entendues ici en un sens purement « technique ». De plus, il doit être bien compris aussi que la qualité « bénéfique » ou « maléfique » ne s'attache pas d'une façon absolue à l'un des deux aspects, puisqu'elle ne convient proprement qu'à une application spéciale, à laquelle il serait impossible de réduire indistinctement toute opposition quelle qu'elle soit, et qu'en tout cas elle disparaît nécessairement quand on passe du point de vue de l'opposition à celui du complémentarisme, auquel une telle considération est totalement étrangère. Dans ces limites, et en tenant compte de ces réserves, c'est là un point de vue qui a normalement sa place parmi les autres ; mais c'est aussi de ce point de vue même, ou plutôt des abus auxquels il donne lieu, que peut résulter, dans l'interprétation et l'usage du symbolisme, la subversion dont nous voulons parler plus spécialement ici, subversion constituant une des « marques » caractéristiques de ce qui, consciemment ou non, relève du domaine de la « contre-initiation » ou se trouve plus ou moins directement soumis à son influence.

Cette subversion peut consister, soit à attribuer à l'aspect « maléfique », tout en le reconnaissant cependant comme tel, la place qui doit normalement revenir à l'aspect « bénéfique », voire même une sorte de suprématie sur celui-ci, soit à interpréter les symboles au rebours de leur sens légitime, en considérant comme « bénéfique » l'aspect qui est en réalité « maléfique », et inversement. Il faut d'ailleurs remarquer que, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure, une telle subversion peut ne pas apparaître visiblement dans la représentation des symboles, puisqu'il en est pour lesquels les deux aspects opposés ne sont pas marqués par une différence extérieure, reconnaissable à première vue : ainsi, dans les figurations qui se rapportent à ce qu'on a coutume d'appeler, très improprement d'ailleurs, le « culte du serpent », il serait souvent impossible, du moins à ne considérer que le serpent lui-même, de dire *a priori* s'il s'agit de

l'*Agathodaimôn* ou du *Kakodaimôn*, de là de nombreuses méprises, surtout de la part de ceux qui, ignorant cette double signification, sont tentés de n'y voir partout et toujours qu'un symbole « maléfique », ce qui est, depuis assez longtemps déjà, le cas de la généralité des Occidentaux[251] ; et ce que nous disons ici du serpent pourrait s'appliquer pareillement à beaucoup d'autres animaux symboliques pour lesquels on a pris communément l'habitude, quelles qu'en soient d'ailleurs les raisons, de ne plus envisager qu'un seul des deux aspects opposés qu'ils possèdent en réalité. Pour les symboles qui sont susceptibles de prendre deux positions inverses, et spécialement pour ceux qui se réduisent à des formes géométriques, il peut sembler que la différence doive apparaître beaucoup plus nettement ; et pourtant, en fait, il n'en est pas toujours ainsi, puisque les deux positions du même symbole sont susceptibles d'avoir l'une et l'autre une signification légitime, et que d'ailleurs leur relation n'est pas forcément celle du « bénéfique » et du « maléfique », qui n'est, redisons-le encore, qu'une simple application particulière parmi toutes les autres. Ce qu'il importe de savoir en pareil cas, c'est s'il y a réellement une volonté de « renversement », pourrait-on dire, en contradiction formelle avec la valeur légitime et normale du symbole ; c'est pourquoi, par exemple, l'emploi du triangle inversé est bien loin d'être toujours un signe de « magie noire » comme certains le croient[252], quoiqu'il le soit effectivement dans certains cas, ceux où il s'y attache une intention de prendre le contre-pied de ce que représente le triangle dont le sommet est tourné vers le haut ; et notons-le incidemment, un tel « renversement » intentionnel s'exerce aussi sur des mots ou des formules de façon à former des sortes de mantras à rebours comme on peut le constater dans certaines pratiques de sorcellerie, même

[251] C'est pour cette raison que le dragon extrême-oriental lui-même, qui est en réalité un symbole du Verbe, a été souvent interprété comme un symbole « diabolique » par l'ignorance occidentale.

[252] Nous en avons vu aller jusqu'à interpréter ainsi les triangles inversés qui figurent dans les symboles alchimiques des éléments !

dans la simple « sorcellerie des campagnes » telle qu'elle existe encore en Occident.

On voit donc que la question du renversement des symboles est assez complexe, et nous dirions volontiers assez subtile, car ce qu'il faut examiner pour savoir à quoi on a véritablement affaire dans tel ou tel cas, ce sont moins les figurations, prises dans ce qu'on pourrait appeler leur « matérialité », que les interprétations dont elles s'accompagnent et par lesquelles s'explique l'intention qui a présidé à leur adoption. Bien plus, la subversion la plus habile et la plus dangereuse est certainement celle qui ne se trahit pas par des singularités trop manifestes et que n'importe qui peut facilement apercevoir, mais qui déforme le sens des symboles ou renverse leur valeur sans rien changer à leurs apparences extérieures. Mais la ruse la plus diabolique de toutes est peut-être celle qui consiste à faire attribuer au symbolisme orthodoxe lui-même, tel qu'il existe dans les organisations véritablement traditionnelles, et plus particulièrement dans les organisations initiatiques, qui sont surtout visées en pareil cas, l'interprétation à rebours qui est proprement le fait de la « contre-initiation » ; et celle-ci ne se prive pas d'user de ce moyen pour provoquer les confusions et les équivoques dont elle a quelque profit à tirer. C'est là, au fond, tout le secret de certaines campagnes, encore bien significatives quant au caractère de l'époque contemporaine, menées, soit contre l'ésotérisme en général, soit contre telle ou telle forme initiatique en particulier, avec l'aide inconsciente de gens dont la plupart seraient fort étonnés, et même épouvantés, s'ils pouvaient se rendre compte de ce pour quoi on les utilise ; il arrive malheureusement parfois que ceux qui croient combattre le diable, quelque idée qu'ils s'en fassent d'ailleurs, se trouvent ainsi tout simplement, sans s'en douter le moins du monde, transformés en ses meilleurs serviteurs !

Tantrisme et magie[253]

On a coutume, en Occident, d'attribuer au Tantrisme un caractère « magique », ou tout au moins de croire que la magie y joue un rôle prédominant ; il y a là une erreur d'interprétation en ce qui concerne le Tantrisme, et peut-être aussi en ce qui concerne la magie, au sujet de laquelle nos contemporains n'ont en général que des idées extrêmement vagues et confuses, ainsi que nous l'avons montré dans un de nos récents articles. Nous ne reviendrons pas présentement sur ce dernier point ; mais, prenant strictement la magie dans son sens propre, et supposant que ce soit bien ainsi qu'on l'entende, nous nous demanderons seulement ce qui, dans le Tantrisme lui-même, peut donner prétexte à cette fausse interprétation, car il est toujours plus intéressant d'expliquer une erreur que de s'en tenir à sa constatation pure et simple.

Tout d'abord, nous rappellerons que la magie, d'ordre si inférieur qu'elle soit en elle-même, est cependant une science traditionnelle authentique ; comme telle, elle peut légitimement avoir une place parmi les applications d'une doctrine orthodoxe, pourvu que ce ne soit que la place subordonnée et très secondaire qui convient à son caractère essentiellement contingent. D'autre part, étant donné que le développement effectif des sciences traditionnelles particulières est déterminé en fait par les conditions propres à telle ou telle époque, il est naturel et en quelque sorte normal que les plus contingentes d'entre elles se développent surtout dans la période où l'humanité est la plus éloignée de l'intellectualité pure, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, et qu'ainsi elles y prennent, tout en restant dans les limites qui leur sont assignées par leur nature même, un importance qu'elles n'avaient jamais

[253] [Publié dans *E.T.*, août-septembre 1937.]

pu avoir dans les périodes antérieures. Les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, peuvent toujours servir de « supports » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur, et c'est cela qui, plus que ce qu'elles sont en elles-mêmes, leur confère une valeur proprement doctrinale ; mais comme nous le disons d'autre part, de tels « supports » d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la « descente » cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette « matérialisation » nécessaire des « supports » dont nous avons parlé ; mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens, et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de déformations et d'usages illégitimes ; la déviation, dans tous les cas, n'est d'ailleurs imputable, en définitive, qu'aux conditions mêmes de cette période d'« obscuration » qu'est le *Kali-Yuga*.

Il est facile de comprendre la relation directe que toutes ces considérations ont avec le Tantrisme, forme doctrinale spécialement adaptée au *Kali-Yuga* ; et, si l'on ajoute que, comme nous l'avons indiqué par ailleurs, le Tantrisme insiste tout spécialement sur la « puissance » comme moyen et même comme base possible de « réalisation », on ne pourra s'étonner qu'il doive accorder par là même une importance assez considérable, on pourrait même dire le maximum d'importance compatible avec leur relativité, aux sciences qui, d'une façon ou d'une autre, sont susceptibles de contribuer au développement de cette « puissance » dans un domaine quelconque. La magie étant évidemment dans ce cas, il ne s'agit nullement de contester qu'elle trouve ici une place ; mais ce qu'il faut dire nettement, c'est qu'elle ne saurait en aucune façon constituer l'essentiel du Tantrisme : cultiver la magie pour elle-même, aussi bien d'ailleurs que prendre pour but l'étude ou la production de « phénomènes » de n'importe quel genre, c'est s'enfermer dans l'illusion au lieu de tendre à

s'en libérer ; ce n'est là que la déviation, et, par conséquent, ce n'est plus le Tantrisme, aspect d'une tradition orthodoxe et « voie » destinée à conduire l'être à la véritable « réalisation ».

On reconnaît généralement assez volontiers qu'il y a une initiation tantrique, mais, le plus souvent, sans se rendre compte de ce qui est réellement impliqué par là ; tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, au sujet des fins spirituelles qui sont celles de toute initiation régulière sans aucune exception, nous dispense d'insister longuement sur ce point. La magie comme telle, se référant exclusivement au domaine « psychique » par définition même, n'a assurément rien d'initiatique donc, si même il arrive qu'un rituel initiatique mette en œuvre certains éléments apparemment « magiques », il faudra nécessairement que, par le but qu'il leur assigne, et par la façon dont il les emploie en conformité avec ce but, il les « transforme » en quelque chose d'un tout autre ordre, où le « psychique » ne sera plus qu'un simple « support » du spirituel ; et ainsi ce n'est plus du tout de magie qu'il s'agira là en réalité, pas plus que, par exemple, il ne s'agit de géométrie quand on effectue rituellement le tracé d'un *yantra* ; le « support » pris dans sa « matérialité », si l'on peut s'exprimer ainsi, ne doit jamais être confondu avec le caractère d'ordre supérieur qui lui est essentiellement conféré par sa désignation. Cette confusion ne peut être que le fait d'observateurs superficiels, incapables de voir quoi que ce soit au-delà des apparences formelles les plus extérieures, ce qui est bien en effet le cas de presque tous ceux qui, dans l'Occident moderne, ont voulu s'occuper de ces choses, et qui y ont toujours apporté toute l'incompréhension inhérente à la mentalité profane ; c'est d'ailleurs cette même confusion qui, remarquons-le en passant, est également au point de départ des interprétations « naturalistes » qu'ils ont prétendu donner de tout symbolisme traditionnel.

À ces quelques observations, nous ajouterons encore une autre d'un caractère un peu différent : on sait quelle est l'importance des éléments tantriques qui ont pénétré certaines formes du Bouddhisme, celles qui sont comprises dans la désignation générale de *Mahâyâna* ; mais, bien loin de n'être qu'un Boud-

dhisme « corrompu », ainsi qu'il est de mode de le dire en Occident, ces formes représentent au contraire le résultat d'un véritable « redressement » du Bouddhisme dans un sens traditionnel et orthodoxe. Qu'on ne puisse plus guère, dans certains cas, parler là de Bouddhisme que d'une façon en quelque sorte « nominale », cela importe peu ; ou plutôt, si l'on envisage le Bouddhisme proprement dit comme doctrine spécifiquement hétérodoxe, cela même ne fait que témoigner de toute l'étendue du « redressement » qui a été ainsi opéré.[254] On peut alors poser cette question : comment une pareille chose pourrait-elle bien avoir été le fait du Tantrisme, si celui-ci n'était véritablement rien de plus ni d'autre que de la magie ? Il y a là une impossibilité parfaitement évidente pour quiconque a la moindre connaissance des réalités traditionnelles ; ce n'est d'ailleurs, au fond, que l'impossibilité même qu'il y a à ce que l'inférieur produise le supérieur, ou à ce que le « plus » sorte du « moins » ; mais cette absurdité n'est-elle pas, précisément, celle qui se trouve impliquée dans toute la pensée « évolutionniste » des Occidentaux modernes, et qui par là contribue, pour une large part, à fausser irrémédiablement toutes leurs conceptions ?

[254] [Ce passage est mis en accord avec les modifications que René Guénon avait apportées lui-même sur la question du Bouddhisme dans la 4e édition de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1952).]

Le cinquième Vêda[255]

Parmi les erreurs spécifiquement modernes que nous avons eu souvent l'occasion de dénoncer, une de celles qui s'opposent le plus directement à toute compréhension vraie des doctrines traditionnelles est ce qu'on pourrait appeler l'« historicisme », qui n'est d'ailleurs, au fond, qu'une simple conséquence de la mentalité « évolutionniste » : il consiste, en effet, à supposer que toutes choses ont dû débuter de la façon la plus rudimentaire et la plus grossière, puis subir à partir de là une élaboration progressive, si bien que telle ou telle conception serait apparue à un moment déterminé, et d'autant plus tardivement qu'elle est jugée d'ordre plus élevé, ceci impliquant qu'elle ne peut être que « le produit d'une civilisation déjà avancée », suivant une expression devenue si courante qu'elle est parfois répétée comme machinalement par ceux-là mêmes qui essaient de réagir contre une telle mentalité, mais qui n'ont que des intentions « traditionalistes » sans aucune véritable connaissance traditionnelle. À cette façon de voir, il convient d'opposer nettement l'affirmation que c'est au contraire à l'origine que tout ce qui appartient au domaine spirituel et intellectuel se trouve dans un état de perfection, dont il n'a fait ensuite que s'éloigner graduellement au cours de l'« obscuration » qui accompagne nécessairement tout processus cyclique de manifestation ; cette loi fondamentale, que nous devons nous contenter de rappeler ici sans entrer dans de plus amples développements, suffit évidemment pour réduire à néant tous les résultats de la prétendue « critique historique ». On peut encore remarquer que celle-ci implique un parti pris bien arrêté de nier tout élément supra-humain, de traiter les doctrines traditionnelles elles-mêmes à la façon d'une « pensée » purement hu-

[255] [Publié dans *E.T.*, août-septembre 1937.]

maine, entièrement comparable à cet égard à ce que sont la philosophie et les sciences profanes ; à ce point de vue encore, aucun compromis n'est possible, et d'ailleurs c'est en réalité cette « pensée » profane elle-même qui est de date très récente, n'ayant pu apparaître que comme « produit d'une dégénérescence déjà avancée », pourrions-nous dire en retournant dans un sens « anti-évolutionnisme » la phrase que nous citions tout à l'heure.

Si nous appliquons ces considérations générales à la tradition hindoue, nous dirons que, contrairement à l'opinion des orientalistes, il n'existe rien de tel que ce qui est appelé « Vêdisme », « Brâhmanisme » et « Hindouisme », si l'on entend par là des doctrines qui auraient vu le jour à des époques successives et se seraient remplacées les unes les autres, chacune d'elles étant caractérisée par des conceptions essentiellement différentes de celles des autres, sinon même plus ou moins en contradiction avec celles-ci, conceptions qui se seraient ainsi formées successivement à la suite d'une « réflexion » imaginée sur le modèle de la simple spéculation philosophique. Ces diverses dénominations, si l'on tient à les conserver, ne doivent être regardées que comme désignant une seule et même tradition, à laquelle elles peuvent toutes convenir en effet ; et tout au plus pourrait-on dire que chacune se rapporte plus directement à un certain aspect de cette tradition, les différents aspects se tenant d'ailleurs étroitement et ne pouvant en aucune façon être isolés les uns des autres. Cela résulte immédiatement du fait que la tradition dont il s'agit est, en principe, contenue intégralement dans le Vêda, et que, par conséquent, tout ce qui est contraire au Vêda ou n'en est pas légitimement dérivé est par là même exclu de cette tradition, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; l'unité et l'invariabilité essentielles de la doctrine sont ainsi assurées, quels que soient d'ailleurs les développements et les adaptations auxquelles elle pourra donner lieu pour répondre plus particulièrement aux besoins et aux aptitudes des hommes de telle ou telle époque.

Il doit être bien entendu, en effet, que l'immutabilité de la doctrine en elle-même ne fait obstacle à aucun développement ni à aucune adaptation, à la seule condition qu'ils soient toujours en

stricte conformité avec les principes, mais aussi, en même temps, que rien de tout cela ne constitue jamais des « nouveautés », puisqu'il ne saurait en tout cas s'agir d'autre chose que d'une « explicitation » de ce que la doctrine impliquait déjà de tout temps, ou encore d'une formulation des mêmes vérités en termes différents pour les rendre plus aisément accessibles à la mentalité d'une époque plus « obscurcie ». Ce qui pouvait tout d'abord être saisi immédiatement et sans difficulté dans le principe même, les hommes des époques postérieures ne surent plus l'y voir, à part des cas exceptionnels, et il fallut alors suppléer à ce défaut général de compréhension par un détail d'explications et de commentaires qui jusque-là n'étaient nullement nécessaires ; de plus, les aptitudes à parvenir directement à la pure connaissance devenant toujours plus rares, il fallut ouvrir d'autres « voies » mettant en œuvre des moyens de plus en plus contingents, suivant en quelque sorte, pour y remédier dans la mesure du possible, la « descente » qui s'effectuait d'âge en âge dans le parcours du cycle de l'humanité terrestre. Ainsi, pourrait-on dire, celle-ci reçut, pour atteindre ses fins transcendantes, des facilités d'autant plus grandes que son niveau spirituel et intellectuel s'abaissait davantage, afin de sauver tout ce qui pouvait l'être encore, en tenant compte des conditions déterminées inévitablement par la loi du cycle.

C'est par ces considérations qu'on peut vraiment comprendre la place qu'occupe, dans la tradition hindoue ce qui est habituellement désigné par le nom de « Tantrisme », en tant qu'il représente l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du *Kali-Yuga*. Il serait donc tout à fait erroné de voir là une doctrine à part, et à plus forte raison un « système » quelconque, comme le font toujours trop volontiers les Occidentaux ; à vrai dire, il s'agit bien plutôt d'un « esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui, de façon plus ou moins diffuse, pénètre toute la tradition hindoue sous sa forme actuelle, de sorte qu'il serait à peu près impossible de lui assigner, à l'intérieur de celle-ci, des limites précises et bien définies ; et, si l'on songe d'ailleurs que le début de *Kali-*

Yuga remonte fort au-delà des temps dits « historiques » on devra reconnaître que l'origine même du Tantrisme, loin d'être si « tardive » que certains le prétendent, échappe forcément aux moyens restreints dont dispose l'investigation profane. Encore, quand nous parlons ici d'origine, en la faisant coïncider avec celle même du *Kali-Yuga*, cela n'est-il qu'à moitié vrai ; plus précisément, cela n'est vrai qu'à la condition de spécifier qu'il ne s'agit en cela que du Tantrisme comme tel, nous voulons dire en tant qu'expression ou manifestation extérieure de quelque chose qui, comme tout le reste de la tradition, existait dès le principe dans le Vêda même, bien qu'il n'ait été formulé plus explicitement et développé dans ses applications que lorsque les circonstances vinrent à l'exiger. On voit donc qu'il y a ici un double point de vue à envisager : d'une part, on peut trouver le Tantrisme jusque dans le Vêda, puisqu'il y est principiellement inclus, mais, d'autre part, il ne peut proprement être nommé, comme aspect distinct de la doctrine, qu'à partir du moment où il fut « explicite » pour les raisons que nous avons indiquées, et c'est en ce sens seulement qu'on doit le considérer comme particulier au *Kali-Yuga*.

La désignation de ce dont il s'agit provient de ce que les enseignements qui en constituent la base sont exprimés dans les traités qui portent le nom générique de *Tantras*, nom qui a un rapport direct avec le symbolisme du tissage dont nous avons parlé en d'autres occasions, car, au sens propre, *tantra* est la « chaîne » d'un tissu ; et nous avons fait remarquer que, ailleurs aussi on trouve des mots de même signification appliqué aux Livres sacrés. Ces *Tantras* sont souvent regardés comme formant un « cinquième Vêda », spécialement destiné aux hommes du *Kali-Yuga* ; et ceci serait complètement injustifié s'ils n'étaient, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, dérivés du Vêda entendu dans son acception la plus rigoureuse, à titre d'adaptation aux conditions d'une époque déterminée. Il importe d'ailleurs de considérer qu'en réalité le Vêda est un, principiellement et en quelque sorte « intemporellement », avant d'être devenu triple, puis quadruple dans sa formulation ; s'il peut être aussi quintuple dans

l'âge actuel, du fait des développements supplémentaires requis par des facultés de compréhension moins « ouvertes » et ne pouvant plus s'exercer aussi directement dans l'ordre de l'intellectualité pure, il est évident que cela n'affectera pas davantage son unité première, qui est essentiellement son aspect « perpétuel » (*sanâtana*), donc indépendant des conditions particulières de quelque âge que ce soit.

La doctrine des *Tantras* n'est donc et ne peut être en somme qu'un développement normal, suivant certains points de vue, de ce qui est déjà contenu dans le Vêda, puisque c'est en cela, et en cela seulement, qu'elle peut être, comme elle l'est en fait, partie intégrante de la tradition hindoue ; et, pour ce qui est des moyens de « réalisation » (*sâdhana*) prescrits par les *Tantras*, on peut bien dire que, par là même, ils sont aussi dérivés légitimement du Vêda, puisqu'ils ne sont au fond rien d'autre que l'application et la mise en œuvre effective de cette même doctrine. Si ces moyens, dans lesquels il faut naturellement comprendre, que ce soit à titre principal ou simplement accessoire, les rites de tout genre, paraissent cependant revêtir un certain caractère de « nouveauté » par rapport à ceux qui les ont précédés, c'est qu'il n'y avait pas lieu de les envisager dans les époques antérieures, si ce n'est peut-être à titre de pures possibilités, puisque les hommes n'en avaient alors aucun besoin et qu'ils disposaient d'autres moyens qui convenaient mieux à leur nature. Il y a là quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'est le développement spécial d'une science traditionnelle à telle ou telle époque, développement qui ne constitue pas davantage une « apparition » spontanée ou une « innovation » quelconque, puisque, dans ce cas également, il ne peut jamais s'agir réellement que d'une application des principes, donc de quelque chose qui avait en ceux-ci une préexistence au moins implicite, et qu'il était toujours possible, par conséquent, de rendre explicite à n'importe quel moment, à supposer qu'il y ait eu quelque raison de le faire ; mais, précisément, cette raison ne se trouve en fait que dans les circonstances contingentes qui conditionnent une époque déterminée.

Maintenant, que les rites strictement « vêdiques », nous voulons dire tels qu'ils étaient « au commencement », ne soient plus actuellement praticables, c'est ce qui ne résulte que trop clairement du seul fait que le *soma*, qui y joue un rôle capital, est perdu depuis un temps qu'il est impossible d'évaluer « historiquement » ; et il est bien entendu que, quand nous parlons ici du *soma*, celui-ci doit être considéré comme représentant tout un ensemble de choses dont la connaissance, d'abord manifeste et accessible à tous, est devenue cachée au cours du cycle, tout au moins pour l'humanité ordinaire. Il fallait donc qu'il y eut dès lors pour ces choses des « suppléances » qui, nécessairement, ne pouvaient se trouver que dans un ordre inférieur au leur, ce qui revient à dire que les « supports » grâce auxquels une « réalisation » demeura possible devinrent de plus en plus « matérialisés » d'une époque à l'autre, conformément à la marche descendante du développement cyclique ; une relation comme celle du vin au *soma*, quant à leur usage rituel, pourrait servir ici d'exemple symbolique. Cette « matérialisation » ne doit d'ailleurs pas être entendue simplement au sens le plus restreint et le plus ordinaire du mot ; telle que nous l'envisageons, elle commence à se produire, peut-on dire, dès qu'on sort de la connaissance pure, qui seule est aussi la pure spiritualité ; et l'appel à des éléments d'ordre sentimental ou volitif, par exemple, n'est pas un des moindres signes d'une semblable « matérialisation », même si ces éléments sont employés d'une façon légitime, c'est-à-dire, s'ils ne sont pris que comme moyens subordonnés à une fin qui demeure toujours la connaissance, puisque, s'il en était autrement, on ne pourrait plus en aucune façon parler de « réalisation », mais seulement d'une déviation, d'un simulacre ou d'une parodie, toutes choses qui, cela va sans dire, sont rigoureusement exclues par l'orthodoxie traditionnelle, sous quelque forme et à quelque niveau qu'on puisse l'envisager.

Ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu s'applique exactement au Tantrisme, dont la « voie », d'une façon générale, apparaît comme plus « active » que « contemplative », ou, en d'autres termes, comme se situant plutôt du côté de la « puis-

sance » que de celui de la connaissance ; et un fait particulièrement significatif, sous ce rapport, est l'importance qu'il donne à ce qui est désigné comme la « voie du héros » (*vîra-mârga*). Il est évident que *vîrya*, terme équivalent au latin *virtus*, du moins selon l'acception qu'avait celui-ci avant qu'il ait été détourné dans un sens « moral » par les Stoïciens, exprime proprement la qualité essentielle et en quelque sorte « typique », non du Brâhmane, mais du Kshatriya ; et le *vîra* se distingue du *pashu*, c'est-à-dire de l'être assujetti aux liens de l'existence commune, moins par une connaissance effective que par une affirmation volontaire « d'autonomie », qui, à ce stade, peut encore, suivant l'usage qu'il en fera, l'écarter du but aussi bien que l'y conduire. Le danger, en effet, est ici que la « puissance » ne soit recherchée pour elle-même et ne devienne ainsi un obstacle au lieu d'être un appui, et que l'individu n'en arrive à se prendre pour sa propre fin ; mais il va de soi que ce n'est là que la déviation et l'abus, qui ne résultent jamais en définitive que d'une incompréhension dont la doctrine ne saurait aucunement être rendue responsable ; et, au surplus, ce que nous venons de dire ne concerne que la « voie » comme telle, non le but qui, en réalité, insistons-y encore, est toujours le même et ne peut en aucun cas être autre que la connaissance, puisque ce n'est que par celle-ci et dans celle-ci que l'être se « réalise » véritablement dans toutes ses possibilités. Il n'en est pas moins vrai que les moyens proposés pour atteindre ce but sont marqués, comme ils doivent l'être inévitablement, par les caractères spéciaux du *Kali-Yuga* : qu'on se souvienne, à ce propos, que le rôle propre du « héros » est partout et toujours représenté comme une « queste », qui, si elle peut être couronnée de succès, risque aussi d'aboutir à un échec ; et la « queste » même suppose qu'il y a, lorsque le « héros » paraît, quelque chose qui a été perdu antérieurement et qu'il s'agit pour lui de retrouver ; cette tâche, au terme de laquelle le *vîra* deviendra *divya*, pourra être définie, si l'on veut, comme la recherche du *soma* ou du « breuvage d'immortalité » (*amritâ*), ce qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, l'exact équivalent de ce que fut en Occident

la « queste du Graal » ; et, par le *soma* retrouvé, la fin du cycle rejoint son commencement dans l'« intemporel ».

Création et manifestation[256]

Nous avons fait remarquer, en différentes occasions, que l'idée de « création », si on veut l'entendre dans son sens propre et exact, et sans lui donner une extension plus ou moins abusive, ne se rencontre en réalité que dans des traditions appartenant à une ligne unique, celle qui est constituée par la Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme ; cette ligne étant celle des formes traditionnelles qui peuvent être dites spécifiquement religieuses, on doit conclure de là qu'il existe un lien direct entre cette idée et le point de vue religieux lui-même. Partout ailleurs, le mot de « création », si on tient à l'employer dans certains cas, ne pourra que rendre très inexactement une idée différente, pour laquelle il serait bien préférable de trouver une autre expression ; du reste, cet emploi n'est le plus souvent, en fait, que le résultat d'une de ces confusions ou de ces fausses assimilations comme il s'en produit tant en Occident pour tout ce qui concerne les doctrines orientales. Cependant, il ne suffit pas d'éviter cette confusion, et il faut se garder tout aussi soigneusement d'une autre erreur contraire, celle qui consiste à vouloir voir une contradiction ou une opposition quelconque entre l'idée de création et cette autre idée à laquelle nous venons de faire allusion, et pour laquelle le terme le plus juste que nous ayons à notre disposition est celui de « manifestation » ; c'est sur ce dernier point que nous nous proposons d'insister présentement.

Certains, en effet, reconnaissant que l'idée de création ne se trouve pas dans les doctrines orientales (à l'exception de l'Islamisme qui, bien entendu, ne peut être mis en cause sous ce rapport), prétendent aussitôt, et sans essayer d'aller plus au fond des choses, que l'absence de cette idée est la marque de quelque

[256] *Études traditionnelles*, X-1937, p. 325-333.

chose d'incomplet ou de défectueux, pour en conclure que les doctrines dont il s'agit ne sauraient être considérées comme une expression adéquate de la vérité. S'il en est ainsi du côté religieux, où s'affirme trop souvent un fâcheux « exclusivisme », il faut dire qu'il en est aussi qui, du côté antireligieux, veulent, de la même constatation, tirer des conséquences toutes contraires : ceux-là, attaquant naturellement l'idée de création comme toutes les autres idées d'ordre religieux, affectent de voir dans son absence même une sorte de supériorité ; ils ne le font d'ailleurs évidemment que par esprit de négation et d'opposition, et non point pour prendre réellement la défense des doctrines orientales dont ils ne se soucient guère. Quoi qu'il en soit, ces reproches et ces éloges ne valent pas mieux et ne sont pas plus acceptables les uns que les autres, puisqu'ils procèdent en somme d'une même erreur, exploitée seulement suivant des intentions contraires, conformément aux tendances respectives de ceux qui la commettent ; la vérité est que les uns et les autres portent entièrement à faux, et qu'il y a dans les deux cas une incompréhension à peu près égale.

La raison de cette commune erreur ne semble d'ailleurs pas très difficile à découvrir : ceux dont l'horizon intellectuel ne va pas au-delà des conceptions philosophiques occidentales s'imaginent d'ordinaire que, là où il n'est pas question de création, et où il est cependant manifeste, d'autre part, qu'on n'a pas affaire à des théories matérialistes, il ne peut y avoir que du « panthéisme ». Or on sait combien ce mot, à notre époque, est souvent employé à tort et à travers : il représente pour les uns un véritable épouvantail, à tel point qu'ils se croient dispensés d'examiner sérieusement ce à quoi ils se sont hâtés de l'appliquer (l'usage si courant de l'expression « tomber dans le panthéisme » est bien caractéristique à cet égard), tandis que, probablement à cause de cela même plus que pour tout autre motif, les autres le revendiquent volontiers et sont tout disposés à s'en faire comme une sorte de drapeau. Il est donc assez clair que ce que nous venons de dire se rattache étroitement, dans la pensée des uns et des autres, à l'imputation de « panthéisme » adressée communément

aux mêmes doctrines orientales, et dont nous avons assez souvent montré l'entière fausseté, voire même l'absurdité (puisque le panthéisme est en réalité une théorie essentiellement antimétaphysique), pour qu'il soit inutile d'y revenir encore une fois de plus.

Puisque nous avons été amené à parler du panthéisme, nous en profiterons pour faire tout de suite une observation qui a ici une certaine importance, à propos d'un mot qu'on a précisément l'habitude d'associer aux conceptions panthéistes : ce mot est celui d'« émanation », que certains, toujours pour les mêmes raisons et par suite des mêmes confusions, veulent employer pour désigner la manifestation quand elle n'est pas présentée sous l'aspect de création. Or, pour autant du moins qu'il s'agit de doctrines traditionnelles et orthodoxes, ce mot doit être absolument écarté, non pas seulement à cause de cette association fâcheuse (que celle-ci soit d'ailleurs plus ou moins justifiée au fond, ce qui actuellement ne nous intéresse pas), mais surtout parce que, en lui-même et par sa signification étymologique, il n'exprime véritablement rien d'autre qu'une impossibilité pure et simple. En effet, l'idée d'« émanation » est proprement celle d'une « sortie » ; mais la manifestation ne doit en aucune façon être envisagée ainsi, car rien ne peut réellement sortir du Principe ; si quelque chose en sortait, le Principe, dès lors, ne pourrait plus être infini, et il se trouverait limité par le fait même de la manifestation ; la vérité est que, hors du Principe, il n'y a et il ne peut y avoir que le néant. Si même on voulait considérer l'« émanation », non par rapport au Principe suprême et infini, mais seulement par rapport à l'Être, principe immédiat de la manifestation, ce terme donnerait encore lieu à une objection qui, pour être autre que la précédente, n'est pas moins décisive : si les êtres sortaient de l'Être pour se manifester, on ne pourrait pas dire qu'ils sont réellement des êtres, et ils seraient proprement dépourvus de toute existence, car l'existence, sous quelque mode que ce soit, ne peut être autre chose qu'une participation de l'Être ; cette conséquence, outre qu'elle est visiblement absurde en elle-même

comme dans l'autre cas, est contradictoire avec l'idée même de la manifestation.

Ces remarques étant faites, nous dirons nettement que l'idée de la manifestation, telle que les doctrines orientales l'envisagent d'une façon purement métaphysique, ne s'oppose nullement à l'idée de création ; elles se réfèrent seulement à des niveaux et à des points de vue différents, de telle sorte qu'il suffit de savoir situer chacune d'elles à sa véritable place pour se rendre compte qu'il n'y a entre elles aucune incompatibilité. La différence, en cela comme sur bien d'autres points, n'est en somme que celle même du point de vue métaphysique et du point de vue religieux ; or, s'il est vrai que le premier est d'ordre plus élevé et plus profond que le second, il ne l'est pas moins qu'il ne saurait aucunement annuler ou contredire celui-ci, ce qui est d'ailleurs suffisamment prouvé par le fait que l'un et l'autre peuvent fort bien coexister à l'intérieur d'une même forme traditionnelle ; nous aurons d'ailleurs à revenir là-dessus par la suite. Au fond, il ne s'agit donc que d'une différence qui, pour être d'un degré plus accentué en raison de la distinction très nette des deux domaines correspondants, n'est pas plus extraordinaire ni plus embarrassante que celle des points de vue divers auxquels on peut légitimement se placer dans un même domaine, suivant qu'on le pénétrera plus ou moins profondément. Nous pensons ici à des points de vue tels que, par exemple, ceux de Shankarâchârya et de Râmânuja à l'égard du *Vêdânta* ; il est vrai que, là aussi, l'incompréhension a voulu trouver des contradictions, qui sont inexistantes en réalité ; mais cela même ne fait que rendre l'analogie plus exacte et plus complète.

Il convient d'ailleurs de préciser le sens même de l'idée de création, car il semble donner lieu parfois aussi à certains malentendus : si « créer » est synonyme de « faire de rien », suivant la définition unanimement admise, mais peut-être insuffisamment explicite, il faut assurément entendre par là, avant tout, de rien qui soit extérieur au Principe ; en d'autres termes, celui-ci, pour être « créateur », se suffit à lui-même, et n'a pas à recourir à une sorte de « substance » située hors de lui et ayant une exis-

tence plus ou moins indépendante, ce qui, à vrai dire, est du reste inconcevable. On voit immédiatement que la première raison d'être d'une telle formulation est d'affirmer expressément que le Principe n'est point un simple « Démiurge » (et ici il n'y a pas lieu de distinguer selon qu'il s'agit du Principe suprême ou de l'Être, car cela est également vrai dans les deux cas) ; ceci ne veut cependant pas dire nécessairement que toute conception « démiurgique » soit radicalement fausse ; mais, en tout cas, elle ne peut trouver place qu'à un niveau beaucoup plus bas et correspondant à un point de vue beaucoup plus restreint, qui, ne se situant qu'à quelque phase secondaire du processus cosmogonique, ne concerne plus le Principe en aucune façon. Maintenant, si l'on se borne à parler de « faire de rien » sans préciser davantage, comme on le fait d'ordinaire, il y a un autre danger à éviter : c'est de considérer ce « rien » comme une sorte de principe, négatif sans doute, mais dont serait pourtant tirée effectivement l'existence manifestée ; ce serait là revenir à une erreur à peu près semblable à celle contre laquelle on a justement voulu se prémunir en attribuant au « rien » même une certaine « substantialité » ; et, en un sens, cette erreur serait même encore plus grave que l'autre, car il s'y ajouterait une contradiction formelle, celle qui consiste à donner quelque réalité au « rien », c'est-à-dire en somme au néant. Si l'on prétendait, pour échapper à cette contradiction, que le « rien » dont il s'agit n'est pas le néant pur et simple, mais qu'il n'est tel que par rapport au Principe, on commettrait encore en cela une double erreur : d'une part, on supposerait cette fois quelque chose de bien réel en dehors du Principe, et alors il n'y aurait plus aucune différence véritable avec la conception « démiurgique » elle-même ; d'autre part, on méconnaîtrait que les êtres ne sont aucunement tirés de ce « rien » relatif par la manifestation, le fini ne cessant jamais d'être strictement nul vis-à-vis de l'Infini.

Dans ce qui vient d'être dit, et aussi dans tout ce qui pourrait être dit d'autre au sujet de l'idée de création, il manque, quant à la façon dont la manifestation est considérée, quelque chose qui est pourtant tout à fait essentiel : la notion même de la possibilité

n'y apparaît pas ; mais, qu'on le remarque bien, ceci ne constitue nullement un grief, et une telle vue, pour être incomplète, n'en est pas moins légitime, car la vérité est que cette notion de la possibilité n'a à intervenir que lorsqu'on se place au point de vue métaphysique, et, nous l'avons déjà dit, ce n'est pas à ce point de vue que la manifestation est envisagée comme création. Métaphysiquement, la manifestation présuppose nécessairement certaines possibilités capables de se manifester ; mais, si elle procède ainsi de la possibilité, on ne peut dire qu'elle vient de « rien », car il est évident que la possibilité n'est pas « rien » ; et, objectera-t-on peut-être, cela n'est-il pas précisément contraire à l'idée de création ? La réponse est bien facile : toutes les possibilités sont comprises dans la Possibilité totale, qui ne fait qu'un avec le Principe même ; c'est donc dans celui-ci, en définitive, qu'elles sont réellement contenues à l'état permanent et de toute éternité ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, c'est alors qu'elles ne seraient véritablement « rien », et il ne pourrait même plus être question de possibilités. Donc, si la manifestation procède de ces possibilités ou de certaines d'entre elles (nous rappellerons ici que, outre les possibilités de manifestation, il y a également à envisager les possibilités de non-manifestation, du moins dans le Principe suprême, mais non plus quand on se limite à l'Être), elle ne vient de rien qui soit extérieur au Principe : et c'est là justement le sens que nous avons reconnu à l'idée de création correctement entendue, de sorte que, au fond, les deux points de vue sont non seulement conciliables, mais même en parfait accord entre eux. Seulement, la différence consiste en ce que le point de vue auquel se rapporte l'idée de création n'envisage rien au-delà de la manifestation, ou du moins n'envisage que le Principe sans approfondir davantage, parce qu'il n'est encore qu'un point de vue relatif, tandis qu'au contraire, au point de vue métaphysique, c'est ce qui est dans le Principe, c'est-à-dire la possibilité, qui est en réalité l'essentiel et qui importe beaucoup plus que la manifestation en elle-même.

On pourrait dire, somme toute, que ce sont là deux expressions différentes d'une même vérité, à la condition d'ajouter, bien

entendu, que ces expressions correspondent à deux aspects ou à deux points de vue qui eux-mêmes sont réellement différents ; mais alors on peut se demander si celle de ces deux expressions qui est la plus complète et la plus profonde ne serait pas pleinement suffisante, et quelle est la raison d'être de l'autre. C'est, tout d'abord et d'une façon générale, la raison d'être même de tout point de vue exotérique, en tant que formulation des vérités traditionnelles bornée à ce qui est à la fois indispensable et accessible à tous les hommes sans distinction. D'autre part, en ce qui concerne le cas spécial dont il s'agit, il peut y avoir des motifs d'« opportunité », en quelque sorte, particuliers à certaines formes traditionnelles, en raison des circonstances contingentes auxquelles elles doivent être adaptées, et requérant une mise en garde expresse contre une conception de l'origine de la manifestation en mode « démiurgique », alors qu'une semblable précaution serait tout à fait inutile ailleurs. Cependant, quand on observe que l'idée de création est strictement solidaire du point de vue proprement religieux, on peut être amené par là à penser qu'il doit y avoir autre chose encore ; c'est ce qu'il nous reste à examiner maintenant, même s'il ne nous est pas possible d'entrer dans tous les développements auxquels ce côté de la question pourrait donner lieu.

Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre ; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une « participation » : dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci ; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions

plus haut ; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation. Le point de vue religieux, par contre, insiste plutôt sur la nullité propre des êtres manifestés, parce que, par sa nature même, il n'a pas à les conduire au-delà de cette condition ; et il implique la considération de la dépendance sous un aspect auquel correspond pratiquement l'attitude d'*el-ubûdiyah*, pour employer le terme arabe que le sens ordinaire de « servitude » ne rend sans doute qu'assez imparfaitement dans cette acception spécifiquement religieuse, mais suffisamment néanmoins pour permettre de comprendre celle-ci mieux que ne le ferait le mot d'« adoration » (lequel répond d'ailleurs plutôt à un autre terme de même racine, *el-ibâdah*) ; or l'état d'*abd*, ainsi envisagé, est proprement la condition de la « créature » vis-à-vis du « Créateur ».

Puisque nous venons d'emprunter un terme au langage de la tradition islamique, nous ajouterons ceci : personne n'oserait certes contester que l'Islamisme, quant à son côté religieux ou exotérique, soit au moins aussi « créationniste » que peut l'être le Christianisme lui-même ; pourtant, cela n'empêche nullement que, dans son aspect ésotérique, il y a un certain niveau à partir duquel l'idée de création disparaît. Ainsi, il est un aphorisme suivant lequel « le *çûfî* (on doit bien faire attention qu'il ne s'agit pas ici du simple *mutaçawwuf*) n'est pas créé » (*Eç-çûfî lam yukhlaq*) ; cela revient à dire que son état est au-delà de la condition de « créature », et en effet, en tant qu'il a réalisé l'« Identité Suprême », donc qu'il est actuellement identifié au Principe ou à l'Incréé, il ne peut nécessairement être lui-même qu'incréé. Là, le point de vue religieux est non moins nécessairement dépassé, pour faire place au point de vue métaphysique pur ; mais, si l'un et l'autre peuvent ainsi coexister dans la même tradition, chacun au rang qui lui convient et dans le domaine qui lui appartient en propre cela prouve très évidemment qu'ils ne s'opposent ou ne se contredisent en aucune façon.

Nous savons qu'il ne peut y avoir aucune contradiction réelle, soit à l'intérieur de chaque tradition, soit entre celle-ci et les autres traditions, puisqu'il n'y a en tout cela que des expressions diverses de la Vérité une. Si quelqu'un croit y voir d'apparentes contradictions, ne devrait-il donc pas en conclure tout simplement qu'il y a là quelque chose qu'il comprend mal ou incomplètement, au lieu de prétendre imputer aux doctrines traditionnelles elles-mêmes des défauts qui, en réalité, n'existent que du fait de sa propre insuffisance intellectuelle ?

La Caverne et le Labyrinthe[257]

Dans un livre récent[258], M. Jackson Knight expose d'intéressantes recherches ayant pour point de départ le passage du sixième livre de *L'Énéide* où sont décrites les portes de l'antre de la Sibylle de Cumes : pourquoi le labyrinthe de Crète et son histoire sont-ils figurés sur ces portes ? Il se refuse très justement à voir là, comme l'ont fait certains qui ne vont pas plus loin que les conceptions « littéraires » modernes, une simple digression plus ou moins inutile ; il estime au contraire que ce passage doit avoir une réelle valeur symbolique, se fondant sur une étroite relation entre le labyrinthe et la caverne, rattachés l'un et l'autre à la même idée d'un voyage souterrain. Cette idée, suivant l'interprétation qu'il donne de faits concordants appartenant à des époques et à des régions fort différentes, aurait été liée originairement aux rites funéraires, et aurait été ensuite, en vertu d'une certaine analogie, transportée dans les rites initiatiques ; nous reviendrons plus particulièrement sur ce point tout à l'heure, mais nous devons d'abord faire quelques réserves sur la façon même dont il conçoit l'initiation. Il semble en effet envisager celle-ci uniquement comme un produit de la « pensée humaine », doué d'ailleurs d'une vitalité qui lui assure une sorte de permanence à travers les âges, même si parfois il ne subsiste pour ainsi dire qu'à l'état latent ; nous n'avons nullement besoin, après tout ce que nous avons déjà exposé sur ce sujet, de montrer de nouveau tout ce qu'il y a là d'insuffisant, par là même qu'il n'y est pas tenu compte des éléments « supra-humains » qui, en réalité, constituent précisément ici l'essentiel. Nous insisterons seule-

[257] Publié dans *É. T.*, oct. et nov. 1937.

[258] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth « Æneid » to Initiation Pattern* (Basil Blackwell, Oxford).

ment sur ceci : l'idée d'une subsistance à l'état latent amène l'hypothèse d'une conservation dans un « subconscient collectif » emprunté à certaines théories psychologiques récentes ; quoi qu'on puisse penser de celles-ci, il y a en tout cas, dans l'application qui en est ainsi faite, une complète méconnaissance de la nécessité de la « chaîne » initiatique, c'est-à-dire d'une transmission effective et ininterrompue. Il est vrai qu'il y a une autre question qu'il faut bien se garder de confondre avec celle-là : il a pu arriver parfois que des choses d'ordre proprement initiatique trouvent à s'exprimer à travers des individualités qui n'étaient nullement conscientes de leur véritable signification, et nous nous sommes expliqué précédemment là-dessus à propos de la légende du Graal ; mais, d'une part, cela ne touche en rien à ce qui concerne l'initiation elle-même dans sa réalité, et, d'autre part, on ne saurait envisager ainsi le cas de Virgile, chez qui il y a, tout comme chez Dante, des indications beaucoup trop précises et trop manifestement conscientes pour qu'il soit possible d'admettre qu'il ait été étranger à tout rattachement initiatique effectif. Ce dont il s'agit n'a rien à voir avec l'« inspiration poétique » telle qu'on l'entend aujourd'hui, et, à cet égard, M. J. Knight est certainement trop disposé à partager les vues « littéraires » auxquelles sa thèse s'oppose pourtant par ailleurs ; mais nous n'en devons pas moins reconnaître tout le mérite qu'il y a, pour un écrivain universitaire, à avoir le courage d'aborder un tel sujet, voire même simplement de parler d'initiation.

Cela dit, revenons à la question des rapports de la caverne funéraire et de la caverne initiatique : bien que ces rapports soient assurément très réels, l'identification de l'une et de l'autre, quant à leur symbolisme, ne représente tout au plus qu'une moitié de la vérité. Remarquons d'ailleurs que, même au seul point de vue funéraire, l'idée de faire dériver le symbolisme du rituel, au lieu de voir au contraire dans le rituel lui-même le symbolisme en action qu'il est vraiment, met déjà l'auteur dans un grand embarras lorsqu'il constate que le voyage souterrain est presque toujours suivi d'un voyage à l'air libre, que beaucoup de traditions représentent comme une navigation ; cela serait en effet inconce-

vable s'il ne s'agissait que de la description imagée d'un rituel d'enterrement, mais s'explique au contraire parfaitement quand on sait qu'il s'agit en réalité de phases diverses traversées par l'être au cours d'une migration qui est bien véritablement « d'outre-tombe », et qui ne concerne en rien le corps qu'il a laissé derrière lui en quittant la vie terrestre. D'autre part, en raison de l'analogie qui existe entre la mort entendue au sens ordinaire de ce mot et la mort initiatique dont nous avons parlé en une autre occasion, une même description symbolique peut s'appliquer également à ce qui advient à l'être dans l'un et l'autre cas ; là est, quant à la caverne et au voyage souterrain, la raison de l'assimilation envisagée, dans la mesure où elle est justifiée ; mais, au point où elle doit légitimement s'arrêter, on n'en est encore qu'aux préliminaires de l'initiation, et non point à l'initiation elle-même.

En effet, on ne peut voir en toute rigueur qu'une préparation à l'initiation, et rien de plus, dans la mort au monde profane, suivie de la « descente aux Enfers » qui est, bien entendu, la même chose que le voyage dans le monde souterrain auquel la caverne donne accès ; et, pour ce qui est de l'initiation même, bien loin d'être considérée comme une mort, elle l'est au contraire comme une « seconde naissance », ainsi que comme un passage des ténèbres à la lumière. Or, le lieu de cette naissance est encore la caverne, du moins dans les cas où c'est dans celle-ci que l'initiation s'accomplit, en fait ou symboliquement, car il va de soi qu'il ne faut pas trop généraliser et que, de même aussi que pour le labyrinthe dont nous parlerons ensuite, il ne s'agit pas là de quelque chose qui soit nécessairement commun à toutes les formes initiatiques sans exception. La même chose apparaît du reste, même exotériquement, dans le symbolisme chrétien de la Nativité, tout aussi nettement que dans d'autres traditions ; et il est évident que la caverne comme lieu de naissance ne peut pas avoir précisément la même signification que la caverne comme lieu de mort ou de sépulture. On pourrait cependant faire remarquer, pour relier du moins entre eux ces aspects différents et même apparemment opposés, que mort et naissance ne sont en somme que les

deux faces d'un même changement d'état, et que le passage d'un état à un autre est toujours regardé comme devant s'effectuer dans l'obscurité[259] ; en ce sens, la caverne serait donc, plus exactement, le lieu même de ce passage : mais ceci, tout en étant strictement vrai, ne se réfère encore qu'à l'un des côtés de son symbolisme complexe.

Si l'auteur n'a pas réussi à voir l'autre côté de ce symbolisme, cela est dû très probablement à l'influence exercée sur lui par les théories de certains « historiens des religions » : à la suite de ceux-ci, il admet en effet que la caverne doit toujours être rattachée à des cultes « chthoniens », sans doute pour la raison, un peu trop « simpliste », qu'elle est située à l'intérieur de la terre ; mais cela est bien loin de la vérité[260]. Pourtant, il ne peut faire autrement que de s'apercevoir que la caverne initiatique est donnée avant tout comme une image du monde[261] ; mais son hypothèse l'empêche d'en tirer la conséquence qui s'impose cependant, et qui est celle-ci : dès lors qu'il en est ainsi, cette caverne doit former un tout complet et contenir en elle-même la représentation du ciel aussi bien que celle de la terre ; s'il arrive que le ciel soit expressément mentionné dans quelque texte ou figuré dans quelque monument comme correspondant à la voûte de la caverne, les explications proposées à ce sujet deviennent tellement confuses et peu satisfaisantes qu'il n'est plus possible de les suivre. La vérité est que, bien loin d'être un lieu ténébreux, la ca-

[259] On pourrait rappeler aussi, à cet égard, le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éleusis.

[260] Cette interprétation unilatérale le conduit à une singulière méprise : il cite, parmi d'autres exemples, le mythe shintoïste de la danse exécutée devant l'entrée d'une caverne pour en faire sortir la « déesse ancestrale » qui s'y était cachée ; malheureusement pour sa thèse, il ne s'agit point là de la « terre-mère », comme il le croit et le dit même expressément, mais bien de la déesse solaire, ce qui est tout à fait différent.

[261] Dans la maçonnerie, il en est de même de la loge, dont certains ont même rapproché la désignation du mot sanscrit *loka*, ce qui est en effet exact symboliquement, sinon étymologiquement ; mais il faut ajouter que la loge n'est pas assimilée à la caverne, et que l'équivalent de celle-ci se trouve seulement, dans ce cas, au début même des épreuves initiatiques, de sorte qu'il ne s'y attache d'autre sens que celui de lieu souterrain, en rapport direct avec les idées de mort et de « descente ».

verne initiatique est éclairée intérieurement, si bien que c'est au contraire au-dehors d'elle que règne l'obscurité, le monde profane étant naturellement assimilé aux « ténèbres extérieures », et la « seconde naissance » étant en même temps une « illumination[262] ». Maintenant, si l'on demande pourquoi la caverne est envisagée de cette façon au point de vue initiatique, nous répondrons que la solution de cette question se trouve, d'une part, dans le fait que le symbole de la caverne est complémentaire de celui de la montagne, et, d'autre part, dans le rapport qui unit étroitement le symbolisme de la caverne à celui du cœur ; nous nous proposons de traiter séparément ces deux points essentiels, mais il n'est pas difficile de comprendre, d'après tout ce que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer par ailleurs, que ce dont il s'agit est en relation directe avec la figuration même des centres spirituels.

Nous passerons sur d'autres questions qui, si importantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'interviennent ici qu'accessoirement, comme, par exemple, celle de la signification du « rameau d'or » ; il est fort contestable qu'on puisse identifier celui-ci, si ce n'est peut-être sous un aspect très secondaire, au bâton ou à la baguette qui, sous des formes diverses, se rencontrent très généralement dans le symbolisme traditionnel[263]. Sans insister davantage là-dessus, nous examinerons maintenant ce qui concerne le labyrinthe, dont le sens peut paraître plus énigmatique encore, ou tout au moins plus dissimulé, que celui de la caverne, et les rapports qui existent entre celle-ci et celui-là.

*

* *

[262] Dans le symbolisme maçonnique également, et pour les mêmes raisons, les « lumières » se trouvent obligatoirement à l'intérieur de la loge ; et le mot *loka*, que nous rappelions tout à l'heure, se rattache aussi directement à une racine dont le sens premier désigne la lumière.

[263] Il serait certainement beaucoup plus juste d'assimiler ce « rameau d'or » au gui druidique et à l'acacia maçonnique, sans parler des « rameaux » de la fête chrétienne qui porte précisément ce nom, en tant que symbole et gage de résurrection et d'immortalité.

Le labyrinthe, ainsi que l'a bien vu M. J. Knight, a une double raison d'être, en ce sens qu'il permet ou interdit, suivant les cas, l'accès à un certain lieu où tous ne doivent pas pénétrer indistinctement ; ceux qui sont « qualifiés » pourront seuls le parcourir jusqu'au bout, tandis que les autres seront empêchés d'y pénétrer ou s'égareront en chemin. On voit immédiatement qu'il y a là l'idée d'une « sélection » qui est en rapport évident avec l'admission à l'initiation ; le parcours du labyrinthe n'est donc proprement, à cet égard, qu'une représentation des épreuves initiatiques ; et il est facile de concevoir que, quand il servait effectivement de moyen d'accès à certains sanctuaires, il pouvait être disposé de telle façon que les rites correspondants soient accomplis dans ce parcours même. D'ailleurs, on trouve là aussi l'idée de « voyage », sous l'aspect où elle est assimilée aux épreuves elles-mêmes, ainsi qu'on peut le constater encore actuellement dans certaines formes initiatiques, dans la maçonnerie par exemple, où chacune des épreuves symboliques est précisément désignée comme un « voyage ». Un autre symbolisme équivalent est celui du « pèlerinage » ; et nous rappellerons à ce propos les labyrinthes tracés autrefois sur le dallage de certaines églises, et dont le parcours était considéré comme un « substitut » du pèlerinage en Terre Sainte ; du reste, si le point auquel aboutit ce parcours représente un lieu réservé aux « élus », ce lieu est bien véritablement une « Terre Sainte » au sens initiatique de cette expression ; en d'autres termes, ce point n'est pas autre chose que l'image d'un centre spirituel, comme l'est également tout lieu d'initiation[264].

Il va de soi, d'autre part, que l'emploi du labyrinthe comme moyen de défense ou de protection est susceptible d'applications diverses, en dehors du domaine initiatique ; c'est ainsi que l'auteur signale notamment son usage « tactique », à l'entrée de certaines villes antiques et d'autres lieux fortifiés. Seulement, c'est

[264] M. J. Knight mentionne ces labyrinthes, mais ne leur attribue qu'une signification simplement religieuse ; il semble ignorer que leur tracé ne relevait aucunement de la doctrine exotérique, mais appartenait exclusivement au symbolisme des organisations initiatiques de constructeurs.

une erreur de croire qu'il s'agit dans ce cas d'un usage purement profane, qui aurait même été le premier en date, et qui aurait ensuite suggéré l'idée de l'usage rituel ; il y a là proprement un renversement des rapports normaux, qui est d'ailleurs conforme aux conceptions modernes, mais à celles-ci seulement, et qu'il est donc tout à fait illégitime d'attribuer aux civilisations anciennes. En fait, dans toute civilisation ayant un caractère strictement traditionnel, toutes choses commencent nécessairement par le principe, ou par ce qui en est le plus proche, pour descendre de là à des applications de plus en plus contingentes ; et, en outre, ces dernières mêmes n'y sont jamais envisagées sous le point de vue profane, qui n'est, comme nous l'avons déjà souvent expliqué, que le résultat d'une dégénérescence ayant fait perdre la conscience de leur rattachement au principe. Dans le cas dont il s'agit, on pourrait assez facilement s'apercevoir qu'il y a là autre chose que ce qu'y verraient des « tacticiens » modernes, par la simple remarque que ce mode de défense « labyrinthique » n'était pas employé seulement contre les ennemis humains, mais aussi contre les influences psychiques hostiles, ce qui indique bien qu'il devait avoir en lui-même une valeur rituelle[265]. Mais il y a plus encore : la fondation des villes, le choix de leur emplacement et le plan suivant lequel elles étaient construites, étaient soumis à des règles qui relevaient essentiellement de la « science sacrée », et qui par conséquent étaient fort loin de ne répondre qu'à des fins « utilitaires », du moins dans le sens exclusivement matériel qu'on donne actuellement à ce mot ; si complètement étrangères que soient ces choses à la mentalité de nos contemporains, il faut pourtant bien en tenir compte, faute de quoi ceux qui étudient les vestiges des civilisations anciennes ne pourront jamais comprendre le vrai sens et la raison d'être de ce qu'ils y

[265] Nous n'insisterons pas, pour ne pas trop nous écarter du sujet, sur la marche « labyrinthique » de certaines processions et « danses rituelles » qui, présentant avant tout le caractère de rites de protection ou « apotropiques », comme le dit l'auteur, se rattachent directement par là au même ordre de considération : il s'agit essentiellement d'arrêter et de détourner les influences maléfiques, par une « technique » basée sur la connaissance de certaines lois suivant lesquelles celles-ci exercent leur action.

constatent, même pour ce qui correspond simplement à ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le domaine de la « vie ordinaire », mais qui alors avait aussi en réalité un caractère proprement rituel et traditionnel.

Quant à l'origine du nom même du labyrinthe, elle est assez obscure et a donné lieu à bien des discussions ; il semble bien que, contrairement à ce que certains ont pensé, il ne se rattache pas directement à celui de la *labrys* ou double hache crétoise, mais que l'un et l'autre dérivent également d'un même mot fort ancien désignant la pierre (racine *la*, d'où *laos* en grec, *lapis* en latin), de telle sorte que, étymologiquement, le labyrinthe pourrait en somme n'être pas autre chose qu'une construction de pierre, appartenant au genre de constructions dites « cyclopéennes ». Cependant, ce n'est là que la signification la plus extérieure de ce nom, qui, en un sens plus profond, se relie à tout l'ensemble du symbolisme de la pierre, dont nous avons eu à parler à diverses reprises, soit à propos des « bétyles », soit à propos des « pierres de foudre » (identifiées précisément à la hache de pierre ou *labrys*), et qui présente encore bien d'autres aspects. M. J. Smith l'a tout au moins entrevu, car il fait allusion aux hommes « nés de la pierre » (ce qui, notons-le en passant, donne l'explication du mot grec *laos*), dont la légende de Deucalion offre l'exemple le plus connu : ceci se rapporte à une certaine période dont une étude plus précise, si elle était possible, permettrait assurément de donner au soi-disant « âge de pierre » un tout autre sens que celui que lui attribuent les préhistoriens. Nous sommes d'ailleurs ramené par là à la caverne, qui, en tant qu'elle est creusée dans le roc, naturellement ou artificiellement, tient aussi d'assez près au même symbolisme[266] ; mais nous devons ajouter que ce n'est pas une raison pour supposer que le la-

[266] Les cavernes préhistoriques furent vraisemblablement, non des habitations comme on le croit d'ordinaire, mais les sanctuaires des « hommes de pierre », entendus au sens que nous venons d'indiquer ; c'est donc dans les formes traditionnelles de la période dont il s'agit que la caverne aurait reçu, en rapport avec une certaine « occultation » de la connaissance, le caractère de symbole des centres spirituels, et par suite de lieu d'initiation.

byrinthe lui-même ait dû forcément être aussi creusé dans le roc : bien qu'il ait pu en être ainsi dans certains cas, ce n'est là qu'un élément accidentel, pourrait-on dire, et qui ne saurait entrer dans sa définition même, car, quels que soient les rapports de la caverne et du labyrinthe, il importe pourtant de ne pas les confondre, surtout quand il s'agit de la caverne initiatique, que nous avons ici en vue d'une façon plus particulière.

En effet, il est bien évident que, si la caverne est le lieu où s'accomplit l'initiation même, le labyrinthe, lieu des épreuves préalables, ne peut être rien de plus que le chemin qui y conduit, en même temps que l'obstacle qui en interdit l'approche aux profanes « non qualifiés ». Nous rappellerons d'ailleurs que, à Cumes, c'est sur les portes qu'était représenté le labyrinthe, comme si, d'une certaine façon, cette figuration tenait lieu ici du labyrinthe lui-même[267] ; et l'on pourrait dire qu'Énée, pendant qu'il s'arrête à l'entrée pour la considérer, parcourt en effet le labyrinthe mentalement, sinon corporellement. D'autre part, il ne semble pas que ce mode d'accès ait toujours été exclusivement réservé à des sanctuaires établis dans des cavernes ou assimilés symboliquement à celles-ci, puisque, comme nous l'avons déjà expliqué, ce n'est pas là un trait commun à toutes les formes traditionnelles ; et la raison d'être du labyrinthe, telle qu'elle a été définie plus haut, peut convenir également bien aux abords de tout lieu d'initiation, de tout sanctuaire destiné aux « mystères » et non pas aux rites publics. Cette réserve faite, il y a cependant une raison de penser que, à l'origine tout au moins, l'usage du labyrinthe a dû être lié plus spécialement à celui de la caverne initiatique : c'est que l'un et l'autre paraissent avoir appartenu tout d'abord aux mêmes formes traditionnelles, celles de cette époque des « hommes de pierre » à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure ; ils auraient donc commencé ainsi par être étroitement unis, bien qu'ils ne le soient pas demeurés invariablement dans toutes les formes ultérieures.

---

[267] Un cas similaire, à cet égard, est celui de figures « labyrinthiques » tracées sur les murs des maisons, dans la Grèce antique, pour interdire l'accès aux influences maléfiques.

Si nous considérons le cas où le labyrinthe est en connexion avec la caverne, celle-ci, qu'il entoure de ses replis et à laquelle il aboutit finalement, occupe par là même, dans l'ensemble ainsi constitué, le point le plus intérieur et central, ce qui correspond bien à l'idée du centre spirituel, et ce qui concorde également avec le symbolisme équivalent du cœur, sur lequel nous nous proposons de revenir. Il faut encore remarquer que, lorsque la même caverne est à la fois le lieu de la mort initiatique et celui de la « seconde naissance », elle doit dès lors être regardée comme donnant accès, non pas seulement aux domaines souterrains ou « infernaux », mais aussi aux domaines supra-terrestres ; ceci encore répond à la notion du point central, qui est, tant dans l'ordre macrocosmique que dans l'ordre microcosmique, celui où s'effectue la communication avec tous les états supérieurs et inférieurs ; et c'est seulement ainsi que la caverne peut être, comme nous l'avons dit, l'image complète du monde, en tant que tous ces états doivent s'y refléter également ; s'il en était autrement, l'assimilation de sa voûte au ciel serait absolument incompréhensible. Mais, d'autre part, si c'est dans la caverne même que, entre la mort initiatique et la « seconde naissance », s'accomplit la « descente aux Enfers », on voit qu'il faudrait bien se garder de considérer celle-ci comme représentée par le parcours du labyrinthe, et alors on peut encore se demander à quoi ce dernier correspond en réalité : ce sont les « ténèbres extérieures », auxquelles nous avons déjà fait allusion, et auxquelles s'applique parfaitement l'état d'« errance », s'il est permis d'employer ce mot, dont un tel parcours est l'exacte expression. Cette question des « ténèbres extérieures » pourrait donner lieu encore à d'autres précisions, mais ceci nous entraînerait en dehors des limites de la présente étude ; nous pensons d'ailleurs en avoir dit assez pour montrer, d'une part, l'intérêt que présentent des recherches comme celles qui sont exposées dans le livre de M. J. Knight, mais aussi, d'autre part, la nécessité, pour en mettre au point les résultats et pour en saisir la véritable portée, d'une connaissance proprement « technique » de ce dont il s'agit, connaissance sans laquelle on ne parviendra jamais qu'à

des reconstitutions hypothétiques et incomplètes, qui, même dans la mesure où elles ne seront pas faussées par quelque idée préconçue, demeureront aussi « mortes » que les vestiges mêmes qui en auront été le point de départ.

L'Esprit de l'Inde[268]

L'opposition de l'Orient et de l'Occident, ramenée à ses termes les plus simples, est au fond identique à celle que l'on se plaît souvent à établir entre la contemplation et l'action. Nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en maintes occasions, et nous avons examiné les différents points de vue où l'on peut se placer pour envisager les rapports de ces deux termes : sont-ce vraiment là deux contraires, ou ne seraient-ce pas plutôt deux complémentaires, ou bien encore n'y aurait-il pas, en réalité, entre l'un et l'autre une relation, non de coordination, mais de subordination ? Nous ne ferons donc ici que résumer très rapidement ces considérations, indispensables à qui veut comprendre l'esprit de l'Orient en général et celui de l'Inde en particulier.

Le point de vue qui consiste à opposer purement et simplement l'une à l'autre la contemplation et l'action est le plus extérieur et le plus superficiel de tous. L'opposition existe bien dans les apparences, mais elle ne peut être absolument irréductible ; d'ailleurs, on pourrait en dire autant pour tous les contraires, qui cessent d'être tels dès qu'on s'élève au-dessus d'un certain niveau, celui où leur opposition a toute sa réalité. Qui dit opposition ou contraste dit, par là même, désharmonie ou déséquilibre, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que sous un point de vue particulier et limité ; dans l'ensemble des choses, l'équilibre est fait de la somme de tous les déséquilibres, et tous les désordres partiels concourent bon gré mal gré à l'ordre total.

En considérant la contemplation et l'action comme complémentaires, on se place à un point de vue déjà plus profond et plus vrai que le précédent, parce que l'opposition s'y trouve conciliée et résolue, ses deux termes s'équilibrant en quelque

[268] Publié dans *Le Monde Nouveau*, juin 1930, et dans *Études Traditionnelles*, 1937.

sorte l'un par l'autre. Il s'agirait alors de deux éléments également nécessaires qui se complètent et s'appuient mutuellement, et qui constituent la double activité, intérieure et extérieure, d'un seul et même être, que ce soit chaque homme pris en particulier ou l'humanité envisagée collectivement. Cette conception est assurément plus harmonieuse et plus satisfaisante que la première ; cependant, si l'on s'y tenait exclusivement, on serait tenté, en vertu de la corrélation ainsi établie, de placer sur le même plan la contemplation et l'action, de sorte qu'il n'y aurait qu'à s'efforcer de tenir autant que possible la balance égale entre elles, sans jamais poser la question d'une supériorité quelconque de l'une par rapport a l'autre. Or, en fait, cette question s'est toujours posée, et, en ce qui concerne l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, nous pouvons dire qu'elle consiste précisément en ce que l'Orient maintient la supériorité de la contemplation, tandis que l'Occident, et spécialement l'Occident moderne, affirme au contraire la supériorité de l'action sur la contemplation. Ici, il ne s'agit plus de points de vue dont chacun peut avoir sa raison d'être et être accepté tout au moins comme l'expression d'une vérité relative ; un rapport de subordination étant irréversible, les deux conceptions en présence sont réellement contradictoires, donc exclusives l'une de l'autre, de sorte que forcément l'une est vraie et l'autre fausse. Il faut donc choisir et peut-être la nécessité de ce choix ne s'est-elle jamais imposée avec autant de force et d'urgence que dans les circonstances actuelles ; peut-être même s'imposera-t-elle encore davantage dans un prochain avenir.

Dans ceux de nos ouvrages auxquels nous avons fait allusion plus haut[269], nous avons exposé que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au-delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est suscep-

[269] *Orient et Occident* ; *La Crise du Monde moderne* ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

tible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile de toutes choses ». Il est évident que l'action appartient au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance est essentiellement identification avec son objet. C'est là précisément ce qu'ignorent les Occidentaux modernes qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui, de plus en plus, n'apprécient même cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir directement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Dans l'organisation sociale de l'Inde, qui n'est qu'une application de la doctrine métaphysique à l'ordre humain, les rapports de la connaissance et de l'action sont représentés par ceux des deux premières castes, les Brâhmanes et les Kshatriyas, dont elles sont respectivement les fonctions propres. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres stables, et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation avec l'un ou avec l'autre, car il y a une parfaite correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Ce n'est pas, bien entendu, que l'action soit interdite au Brâhmane, ni la connaissance au Kshatriya, mais elles ne leur conviennent en quelque sorte que par accident et non essentiellement ; le *swadharma*, la loi propre de la caste, en conformité avec la nature de l'être qui lui appar-

tient, est dans la connaissance pour le Brâhmane, dans l'action pour le Kshatriya. Aussi le Brâhmane est-il supérieur au Kshatriya, comme la connaissance est supérieure à l'action ; en d'autres termes, l'autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel, et c'est en reconnaissant sa subordination vis-à-vis de celle-là que celui-ci sera légitime, c'est-à-dire qu'il sera vraiment ce qu'il doit être ; autrement, se séparant de son principe, il ne pourra s'exercer que d'une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

Aux Kshatriyas appartient normalement toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l'action, c'est le monde extérieur ; mais cette puissance n'est rien sans un principe intérieur, purement spirituel, qu'incarne l'autorité des Brâhmanes, et dans lequel elle trouve sa seule garantie valable. En échange de cette garantie, les Kshatriyas doivent, à l'aide de la force dont ils disposent, assurer aux Brâhmanes le moyen d'accomplir en paix, à l'abri du trouble et de l'agitation, leur propre fonction de connaissance et d'enseignement ; c'est ce qu'on représente sous la figure de *Skanda*, le Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de *Ganêsha*, le Seigneur de la connaissance. Tels sont les rapports réguliers de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, s'ils étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s'élever entre l'une et l'autre, chacun occupant la place qui doit lui revenir en vertu de la hiérarchie des fonctions et des êtres, hiérarchie strictement conforme à la nature des choses. On voit que la place qui est faite aux Kshatriyas, et par conséquent à l'action, tout en étant subordonnée, est fort loin d'être négligeable, puisqu'elle comprend tout le pouvoir extérieur, à la fois militaire, administratif et judiciaire, qui se synthétise dans la fonction royale. Les Brâhmanes n'ont à exercer qu'une autorité invisible, qui, comme telle, peut être ignorée du vulgaire, mais qui n'en est pas moins le principe de tout pouvoir visible ; cette autorité est comme le pivot autour duquel tournent toutes choses, l'axe fixe autour duquel le monde accomplit sa révolution, le centre immuable qui dirige et règle le mouvement cosmique sans y participer ; et c'est ce que représente l'antique

symbole du *swastika*, qui est, pour cette raison, un des attributs de *Ganêsha*.

Il convient d'ajouter que la place qui doit être faite à l'action sera, dans l'application, plus ou moins grande selon les circonstances ; il en est, en effet, des peuples comme des individus, et, alors que la nature de certains est surtout contemplative, celle des autres est surtout active. Il n'est sans doute aucun pays où l'aptitude à la contemplation soit aussi répandue et aussi généralement développée que dans l'Inde ; et c'est pourquoi celle-ci peut être considérée comme représentant par excellence l'esprit oriental. Par contre, parmi les peuples occidentaux, il est bien certain que c'est l'aptitude à l'action qui prédomine chez le plus grand nombre des hommes, et que, même si cette tendance n'était pas exagérée et déviée comme elle l'est présentement, elle subsisterait néanmoins, de sorte que la contemplation ne pourrait jamais être là que l'affaire d'une élite beaucoup plus restreinte. Cela suffirait cependant pour que tout rentre dans l'ordre, car la puissance spirituelle, tout au contraire de la force matérielle, n'est nullement basée sur le nombre ; mais, actuellement, les Occidentaux ne sont véritablement que des hommes sans caste, aucun d'eux n'occupant la place et la fonction qui conviendraient à sa nature. Ce désordre s'étend même rapidement, il ne faut pas se le dissimuler, et semble gagner jusqu'à l'Orient, bien qu'il ne l'affecte encore que d'une façon très superficielle et beaucoup plus limitée que ne pourraient se l'imaginer ceux qui, ne connaissant que des Orientaux plus ou moins occidentalisés, ne se doutent pas du peu d'importance qu'ils ont en réalité. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a là un danger qui, malgré tout, risque de s'aggraver, au moins transitoirement ; le « péril occidental » n'est pas un vain mot, et l'Occident, qui en est lui-même la première victime, semble vouloir entraîner l'humanité tout entière dans la ruine dont il est menacé par sa propre faute.

Ce péril, c'est celui de l'action désordonnée, parce que privée de son principe ; une telle action n'est en elle-même qu'un pur néant, et elle ne peut conduire qu'à une catastrophe. Pourtant, dira-t-on, si cela existe, c'est que ce désordre même doit finale-

ment rentrer dans l'ordre universel, qu'il en est un élément au même titre que tout le reste ; et, d'un point de vue supérieur, cela est rigoureusement vrai. Tous les êtres, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, dépendent entièrement de leur principe en tout ce qu'ils sont ; l'action désordonnée n'est elle-même possible que par le principe de toute action, mais, parce qu'elle est inconsciente de ce principe, parce qu'elle ne reconnaît pas la dépendance où elle est à son égard, elle est sans règle et sans efficacité positive, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle ne possède que le plus bas degré de réalité, celui qui est le plus proche de l'illusion pure et simple, précisément parce qu'il est le plus éloigné du principe, en lequel seul est la réalité absolue. Au point de vue du principe, il n'y a que l'ordre ; mais, au point de vue des contingences, le désordre existe, et, en ce qui concerne l'humanité terrestre, nous sommes à une époque où ce désordre paraît triompher.

On peut se demander pourquoi il en est ainsi, et la doctrine hindoue, avec la théorie des cycles cosmiques, fournit une réponse à cette question. Nous sommes dans le *Kali-Yuga*, dans l'âge sombre où la spiritualité est réduite à son minimum, par les lois mêmes du développement du cycle humain, amenant une sorte de matérialisation progressive à travers ses diverses périodes, dont celle-ci est la dernière ; par cycle humain, nous entendons ici uniquement la durée d'un *Manvantara*. Vers la fin de cet âge, tout est confondu, les castes sont mélangées, la famille même n'existe plus ; n'est-ce pas exactement ce que nous voyons autour de nous ? Faut-il en conclure que le cycle actuel touche effectivement à sa fin, et que bientôt nous verrons poindre l'aurore d'un nouveau *Manvantara* ? On pourrait être tenté de le croire, surtout si l'on songe à la vitesse croissante avec laquelle les événements se précipitent ; mais peut-être le désordre n'a-t-il pas encore atteint son point le plus extrême, peut-être l'humanité doit-elle descendre encore plus bas, dans les excès d'une civilisation toute matérielle, avant de pouvoir remonter vers le principe et vers les réalités spirituelles et divines. Peu importe d'ailleurs : que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développe-

ment descendant que les Occidentaux modernes appellent « progrès » trouvera sa limite, et alors l'« âge noir » prendra fin ; alors paraîtra le *Kalkin-avatâra*, celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'*Agni*, toutes choses seront rétablies et restaurées dans l'intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur. Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu'il soit de vivre dans une époque de trouble et d'obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d'eux-mêmes, et c'est là ce qui fait la force de l'élite véritable. Sans doute, si l'obscurité doit encore aller en s'étendant de plus en plus, cette élite pourra, même en Orient, être réduite à un très petit nombre ; mais il suffit que quelques-uns gardent intégralement la véritable connaissance, pour être prêts, lorsque les temps seront accomplis, à sauver tout ce qui pourra encore être sauvé du monde actuel, et qui deviendra le germe du monde futur.

Ce rôle de conservation de l'esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique en réalité lorsqu'on l'entend dans son sens le plus profond, c'est l'Orient seul qui peut le remplir actuellement ; nous ne voulons pas dire l'Orient tout entier, puisque malheureusement le désordre qui vient de l'Occident peut l'atteindre dans certains de ses éléments ; mais c'est en Orient seulement que subsiste encore une véritable élite, où l'esprit traditionnel se retrouve avec toute sa vitalité. Ailleurs, ce qui en reste se réduit à des formes extérieures dont la signification est depuis longtemps déjà à peu près incomprise, et, si quelque chose de l'Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu'avec l'aide de l'Orient ; mais encore faudra-t-il que cette aide, pour être efficace, trouve un point d'appui dans le monde occidental, et ce sont là des pos-

sibilités sur lesquelles il serait actuellement bien difficile d'apporter quelque précision.

Quoi qu'il en soit, l'Inde a en un certain sens, dans l'ensemble de l'Orient, une situation privilégiée sous le rapport que nous envisageons, et la raison en est que, sans l'esprit traditionnel, l'Inde ne serait plus rien. En effet, l'unité hindoue (nous ne disons pas indienne) n'est pas une unité de race ni de langue, elle est exclusivement une unité de tradition ; sont Hindous tous ceux qui adhèrent effectivement à cette tradition, et ceux-là seulement. Ceci explique ce que nous disions précédemment de l'aptitude à la contemplation, plus générale dans l'Inde que partout ailleurs : la participation à la tradition, en effet, n'est pleinement effective que dans la mesure où elle implique la compréhension de la doctrine, et celle-ci consiste avant tout dans la connaissance métaphysique, puisque c'est dans l'ordre métaphysique pur que se trouve le principe dont dérive tout le reste. C'est pourquoi l'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'envahissement de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont pas autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ; il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les

différences des formes extérieures. Les applications peuvent être de bien des sortes ; telles sont notamment, non seulement les institutions sociales, auxquelles nous avons déjà fait allusion, mais aussi les sciences, quand elles sont vraiment ce qu'elles doivent être ; et ceci montre la différence essentielle qui existe entre la conception de ces sciences traditionnelles et celle des sciences telles que les a constituées l'esprit occidental moderne. Tandis que celles-là prennent toute leur valeur de leur rattachement à la doctrine métaphysique, celles-ci, sous prétexte d'indépendance, sont étroitement renfermées en elles-mêmes et ne peuvent prétendre qu'à pousser toujours plus loin, mais sans sortir de leur domaine borné ni en reculer les limites d'un pas, une analyse qui pourrait se poursuivre ainsi indéfiniment sans qu'on en soit jamais plus avancé dans la vraie connaissance des choses. Est-ce par un obscur sentiment de cette impuissance que les modernes en sont arrivés à préférer la recherche au savoir, ou est-ce tout simplement parce que cette recherche sans terme satisfait leur besoin d'une incessante agitation qui veut être à elle-même sa propre fin ? Que pourraient faire les Orientaux de ces sciences vaines que l'Occident prétend leur apporter, alors qu'ils possèdent d'autres sciences incomparablement plus réelles et plus vastes et que le moindre effort de concentration intellectuelle leur en apprend bien plus que toutes ces vues fragmentaires et dispersées, cet amas chaotique de faits et de notions qui ne sont reliés que par des hypothèses plus ou moins fantaisistes, péniblement édifiées pour être aussitôt renversées et remplacées par d'autres qui ne seront pas mieux fondées ? Et qu'on ne vante pas outre mesure, en croyant compenser par là tous leurs défauts, les applications industrielles et techniques auxquelles ces sciences ont donné naissance ; personne ne songe à contester qu'elles ont du moins cette utilité pratique, si leur valeur spéculative est plutôt illusoire ; mais c'est là une chose à laquelle l'Orient ne pourra jamais s'intéresser vraiment, et il estime trop peu ces avantages tout matériels pour leur sacrifier son esprit, parce qu'il sait quelle est l'immense supériorité du point de vue de la contempla-

tion sur celui de l'action, et que toutes les choses qui passent ne sont que néant au regard de l'éternel.

L'Inde véritable, pour nous, ce n'est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c'est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les universités d'Europe ou d'Amérique, et qui, si fiers qu'ils soient du savoir tout extérieur qu'ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d'une élite intellectuelle au sens où nous l'entendons. L'Inde véritable, c'est celle qui demeure toujours fidèle à l'enseignement que son élite transmet à travers les siècles, c'est celle qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité ; c'est l'Inde de *Manu* et des *Rishis*, l'Inde de Shrî Râma et de Shrî Krishna. Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le Vêda, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogîs*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru* ; elle durera autant que *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de *Shiva*, dans la sereine immutabilité de l'éternel présent. Tous les efforts hostiles se briseront finalement contre la seule force de la vérité, comme les nuages se dissipent devant le soleil, même s'ils sont parvenus à l'obscurcir momentanément à nos regards. L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car « celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce

dieu » ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité ?

Le sens des proportions[270]

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles qui se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionalistes » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y a de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

---

[270] *Études traditionnelles*, décembre 1937.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste[271] » qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacral » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs, qu'on nous cite au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou, comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacral » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel

[271] Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez graves concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux mêmes qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétiques et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, et comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse est particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la di-

gnité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui a un caractère traditionnel, et qui, eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais, faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y a aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de cer-

taines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescriptibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi, et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils s'imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu'ils soient, qui font preuve d'une telle in-

compréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d'où la perspective est forcément toute différente ; qu'ils s'inclinent devant ce qu'ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu'ils ne se mêlent en rien de ce qui n'est pas de leur compétence, c'est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n'est pas dépourvu de certains avantages, d'abord parce qu'il leur permet de s'en tenir intellectuellement à quelque chose d'assez simple et de s'en trouver satisfaits, et ensuite parce que, du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

Le Cœur et la Caverne[272]

Nous avons fait allusion précédemment à la relation étroite qui existe entre le symbolisme de la caverne et celui du cœur, et qui explique le rôle joué par la caverne au point de vue initiatique, en tant que représentation d'un centre spirituel. En effet, le cœur est essentiellement un symbole du centre, qu'il s'agisse d'ailleurs du centre d'un être ou, analogiquement, de celui d'un monde, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on se place au point de vue microcosmique ou au point de vue macrocosmique ; il est donc naturel, en vertu de cette relation, que la même signification s'attache également à la caverne ; mais c'est cette connexion symbolique elle-même qu'il s'agit maintenant d'expliquer plus complètement.

La « caverne du cœur » est une expression traditionnelle connue : le mot *guhâ*, en sanscrit, désigne généralement une caverne, mais il s'applique également à la cavité interne du cœur, et par suite au cœur lui-même ; c'est cette « caverne du cœur » qui est le centre vital en lequel réside, non seulement *jîvâtmâ*, mais aussi *Âtmâ* inconditionné, qui est en réalité identique à *Brahma* lui-même, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs[273]. Ce mot *guhâ* est dérivé de la racine *guh*, dont le sens est « couvrir » ou « cacher », sens qui est aussi celui d'une autre racine similaire *gup*, d'où *gupta* qui s'applique à tout ce qui a un caractère secret, à tout ce qui ne se manifeste pas à l'extérieur : c'est l'équivalent du grec *Kruptos*, d'où le mot « crypte » qui est synonyme de caverne. Ces idées se rapportent au centre, en tant que celui-ci est considéré comme le point le plus intérieur, et par conséquent le

---

[272] Publié dans *É. T.*, déc. 1937.

[273] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III (voir *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 14e Khanda, shruti 3, et 8e Prapâthaka, 1er Klianda, shruti 1).

plus caché ; en même temps, elles se réfèrent aussi au secret initiatique, soit en lui-même, soit en tant qu'il est symbolisé par la disposition du lieu où s'accomplit l'initiation, lieu caché ou « couvert[274] », c'est-à-dire inaccessible aux profanes, que l'accès en soit défendu par une structure « labyrinthique » ou de toute autre façon (comme, par exemple, les « temples sans portes » de l'initiation extrême-orientale), et toujours regardé comme une image du centre.

D'autre part, il importe de remarquer que ce caractère caché ou secret, en ce qui concerne les centres spirituels ou leur figuration, implique que la vérité traditionnelle elle-même, dans son intégralité, n'est plus accessible à tous les hommes indistinctement, ce qui indique qu'il s'agit d'une époque d'« obscuration » au moins relative ; ceci permet de « situer » un tel symbolisme dans le cours du processus cyclique ; mais c'est là un point sur lequel nous aurons à revenir plus complètement en étudiant les rapports de la montagne et de la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles du centre. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer, à cet égard, que le schéma du cœur est un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas (le « triangle du cœur » est encore une autre expression traditionnelle) ; et ce même schéma est aussi appliqué à la caverne, tandis que celui de la montagne, ou de la pyramide qui lui équivaut, est au contraire un triangle dont la pointe est dirigée vers le haut ; cela montre qu'il s'agit d'un rapport inverse, et aussi complémentaire en un certain sens. Nous ajouterons, au sujet de cette représentation du cœur et de la caverne par le triangle inversé, que c'est là un des cas où il ne s'attache évidemment à celui-ci aucune idée de « magie noire », contrairement à ce que prétendent trop souvent ceux qui n'ont du symbolisme qu'une connaissance tout à fait insuffisante.

Cela dit, revenons à ce qui, suivant la tradition hindoue, est caché dans la « caverne du cœur » : c'est le principe même de l'être, qui, dans cet état d'« enveloppement » et par rapport à la mani-

[274] Cf. l'expression maçonnique « être à couvert ».

festation, est comparé à ce qu'il y a de plus petit (le mot *dahara*, désignant la cavité où il réside, se réfère aussi à cette même idée de petitesse), alors qu'il est en réalité ce qu'il y a de plus grand, de même que le point est spatialement infime et même nul, bien qu'il soit le principe par lequel est produit tout l'espace, ou de même encore que l'unité apparaît comme le plus petit des nombres, bien qu'elle les contienne tous principiellement et produise d'elle-même toute leur série indéfinie. Ici encore, nous trouvons donc l'expression d'un rapport inverse en tant que le principe est envisagé selon deux points de vue différents ; de ces deux points de vue, celui de l'extrême petitesse concerne son état caché et en quelque sorte « invisible », qui n'est encore pour l'être qu'une « virtualité », mais à partir duquel s'effectuera le développement spirituel de cet être ; c'est donc là qu'est proprement le « commencement » (*initium*) de ce développement, ce qui est en relation directe avec l'initiation, entendue suivant le sens étymologique de ce terme ; et c'est précisément à ce point de vue que la caverne peut être regardée comme le lieu de la « seconde naissance ». À cet égard, nous trouvons des textes tels que celui-ci : « Sache que cet *Agni*, qui est le fondement du monde éternel (principiel), et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne (du cœur)[275] », ce qui se réfère, dans l'ordre microcosmique, à la « seconde naissance », et aussi, par transposition dans l'ordre macrocosmique, à son analogue qui est la naissance de l'*Avatâra*.

Nous avons dit que ce qui réside dans le cœur est à la fois *jîvâtmâ*, au point de vue de la manifestation individuelle, et *Âtmâ* inconditionné ou *Paramâtmâ*, au point de vue principiel ; ces deux ne sont distingués qu'en mode illusoire, c'est-à-dire relativement à la manifestation elle-même, et ils ne sont qu'un dans la réalité absolue. Ce sont « les deux qui sont entrés dans la caverne », et qui, en même temps, sont dits aussi « demeurer sur le plus haut sommet », si bien que les deux symbolismes de la montagne

[275] *Katha Upanishad*, 1re Vallî, shruti 14.

et de la caverne se trouvent ici réunis[276]. Le texte ajoute que « ceux qui connaissent *Brahma* les appellent ombre et lumière » ; ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de *Nara-nârâyana*, dont nous avons parlé à propos de l'*Âtmâ-Gîtâ*, en citant précisément ce même texte : *Nara*, l'humain ou le mortel, qui est *jîvâtmâ*, est assimilé à *Arjuna*, et *Nârâyana*, le divin ou l'immortel, qui est *Paramâtmâ*, est assimilé à *Krishna* ; or, suivant leur sens propre, le nom de Krishna désigne la couleur sombre et celui d'*Arjuna* la couleur claire, soit respectivement la nuit et le jour, en tant qu'on les considère comme représentant le non-manifesté et le manifesté[277]. Un symbolisme exactement semblable sous ce rapport se retrouve ailleurs avec les Dioscures, mis d'autre part en relation avec les deux hémisphères, l'un obscur et l'autre éclairé, ainsi que nous l'avons indiqué en étudiant la signification de la « double spirale ». D'un autre côté, ces « deux », c'est-à-dire *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*, sont aussi les « deux oiseaux » dont il est question dans d'autres textes comme « résidant sur un même arbre » (de même qu'*Arjuna* et *Krishna* sont montés sur un même char), et qui sont dits « inséparablement unis » parce que, comme nous le disions plus haut, ils ne sont réellement qu'un et ne se distinguent qu'illusoirement[278] ; il importe de remarquer ici que le symbolisme de l'arbre est essentiellement « axial » comme celui de la montagne ; et la caverne, en tant qu'elle est regardée comme située sous la montagne ou à l'intérieur même de celle-ci, se trouve aussi sur l'axe, car, dans tous les cas, et de quelque façon que les choses soient envisagées, c'est toujours là qu'est nécessairement le centre, qui est le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel.

Avant de quitter ce sujet, nous signalerons une remarque linguistique à laquelle il ne faut peut-être pas attacher une trop

---

[276] *Katha Upanishad*, 3e Vallî, shruti 1 (cf. *Brahma-Sûtras*, 1er Adhyâya, 2e Pâda, sûtras 11-12).

[277] Cf. Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* et *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology*.

[278] *Mundaka Upanishad*, 3e Mundaka, 1er Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4e Adhyâya, shruti 6.

grande importance, mais qui est tout au moins curieuse : le mot égyptien *hor*, qui est le nom même d'*Horus*, semble signifier proprement « cœur » ; *Horus* serait donc ainsi le « Cœur du Monde », suivant une désignation qui se retrouve dans la plupart des traditions, et qui convient d'ailleurs parfaitement à l'ensemble de son symbolisme, pour autant qu'il est possible de se rendre compte de celui-ci. On pourrait être tenté, à première vue, de rapprocher ce mot *hor* du latin *cor*, qui a le même sens, et cela d'autant plus que, dans les différentes langues, les racines similaires qui désignent le cœur se rencontrent à la fois avec l'aspirée et avec la gutturale comme lettre initiale ; ainsi, d'une part, *hrid* ou *hridaya* en sanscrit, *heart* en anglais, *herz* en allemand, et, d'autre part, *kêr* ou *kardion* en grec, et *cor* lui-même (au génitif *cordis*) en latin ; mais la racine commune de tous ces mots, y compris le dernier, est en réalité HRD ou KRD, et il ne semble pas qu'il puisse en être ainsi dans le cas du mot *hor*, de sorte qu'il s'agirait ici, non pas d'une réelle identité de racine, mais seulement d'une sorte de convergence phonétique, qui n'en est pas moins assez singulière. Mais voici qui est peut-être plus remarquable, et qui en tout cas se rattache directement à notre sujet : en hébreu, le mot *hor* ou *hûr*, écrit avec la lettre *heth*, signifie « caverne » ; nous ne voulons pas dire qu'il y ait un lien étymologique entre les deux mots hébreu et égyptien, quoiqu'ils puissent à la rigueur avoir une origine commune plus ou moins lointaine ; mais peu importe au fond, car quand on sait qu'il ne peut y avoir nulle part rien qui soit purement fortuit, le rapprochement n'en apparaît pas moins comme assez digne d'intérêt. Ce n'est pas tout ; en hébreu également, *hor* ou *har*, écrit cette fois avec la lettre *hé*, signifie « montagne » ; si l'on remarque que *heth* est, dans l'ordre des aspirées, un renforcement ou un durcissement de *hé*, ce qui marque en quelque sorte une « compression », et que d'ailleurs cette lettre exprime par elle-même, idéographiquement, une idée de limite ou de clôture, on voit que, par le rapport même des deux mots, la caverne est indiquée comme le lieu renfermé à l'intérieur de la montagne, ce qui est exact littéralement aussi bien que symboliquement ; et nous nous trouvons

ainsi ramené encore une fois aux rapports de la montagne et de la caverne, que nous aurons à examiner maintenant plus particulièrement.

La Montagne et la Caverne[279]

Il existe donc un rapport étroit entre la montagne et la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles des centres spirituels, comme le sont d'ailleurs aussi, pour des raisons évidentes, tous les symboles « axiaux » ou « polaires », dont la montagne est précisément un des principaux. Nous rappellerons que, à cet égard, la caverne doit être regardée comme située sous la montagne ou à son intérieur, de façon à se trouver également dans l'axe, ce qui renforce encore le lien existant entre ces deux symboles, qui sont en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre. Il faut cependant remarquer aussi, pour les « situer » exactement l'un par rapport à l'autre, que la montagne a un caractère plus « primordial » que la caverne : cela résulte du fait qu'elle est visible à l'extérieur, qu'elle est même, pourrait-on dire, ce qu'il y a de plus visible de toutes parts, tandis que la caverne est au contraire, comme nous l'avons dit, un lieu essentiellement caché et fermé. On peut facilement déduire de là que la représentation du centre spirituel par la montagne correspond proprement à la période originelle de l'humanité terrestre, pendant laquelle la vérité était intégralement accessible à tous (d'où le nom de *Satya-Yuga*, et le sommet de la montagne est alors *Satya-Loka* ou le « lieu de la vérité ») ; mais, lorsque, par suite de la marche descendante du cycle, cette même vérité ne fut plus à la portée que d'une « élite » plus ou moins restreinte (ce qui coïncide avec le début de l'initiation entendue dans son sens le plus strict) et devint cachée à la majorité des hommes, la caverne fut un symbole plus approprié pour le centre spirituel et, par suite, pour les sanctuaires initiatiques qui en sont des images. Par un tel changement, le centre, pourrait-on dire, n'abandonna pas la

[279] Publié dans *É. T.*, janv. 1938.

montagne, mais se retira seulement de son sommet à son intérieur ; d'autre part, ce même changement est en quelque sorte un « renversement », par lequel, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, le « monde céleste » (auquel se réfère l'élévation de la montagne au-dessus de la surface terrestre) est devenu en un certain sens le « monde souterrain » (bien qu'en réalité ce ne soit pas lui qui ait changé, mais les conditions du monde extérieur, et par conséquent son rapport avec celui-ci) ; et ce « renversement » se trouve figuré par les schémas respectifs de la montagne et de la caverne, qui expriment en même temps leur complémentarisme.

Comme nous l'avons dit précédemment, le schéma de la montagne, ainsi que de la pyramide et du tertre qui en sont des équivalents, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le haut ; celui de la caverne, au contraire, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le bas, donc qui est inversé par rapport à celui-là. Ce triangle inversé est également le schéma du cœur[280], et de la coupe qui lui est généralement assimilée dans le symbolisme, ainsi que nous l'avons montré notamment en ce qui concerne le Saint Graal[281]. Ajoutons que ces derniers symboles et leurs similaires, à un point de vue plus général, se réfèrent au principe passif ou féminin de la manifestation universelle, ou à quelqu'un de ses aspects[282], tandis que ceux qui sont schématisés par le triangle droit se rapportent au principe actif ou masculin ; il s'agit donc bien là d'un véritable complémentarisme. D'autre part, si l'on dispose les deux triangles l'un au-dessous de l'autre, ce qui correspond à la situation de la caverne sous la montagne, on voit que le second peut être considéré comme le reflet du premier (fig. 12) ; et cette idée de reflet convient bien au rapport d'un

[280] On peut rapporter à cette figuration le fait que le nom arabe du cœur (*qalb*) signifie proprement qu'il est en position « renversée » (*maqlûb*) (cf. T. Burckhardt, *Du Barzakh*, dans *É. T.*, déc. 1937).

[281] Dans l'Égypte ancienne, le vase était l'hiéroglyphe du cœur. La « coupe » du Tarot correspond aussi au « cœur » des cartes ordinaires.

[282] Le triangle inversé est, dans l'Inde, un des principaux symboles de la *Shakti* ; il est aussi celui des Eaux primordiales.

symbole dérivé à un symbole primordial, suivant ce que nous avons dit tout à l'heure de la relation de la montagne et de la caverne en tant que représentations successives du centre spirituel des différentes phases du développement cyclique.

On pourrait s'étonner que nous figurions ici le triangle inversé plus petit que le triangle droit, car, dès lors qu'il en est le reflet, il semblerait qu'il doit lui être égal ; mais une telle différence dans les proportions n'est pas une chose exceptionnelle dans le symbolisme : ainsi, dans la Kabbale hébraïque, le « Macroprosope » ou « Grand Visage » a pour reflet le « Microprosope » ou « Petit Visage ».

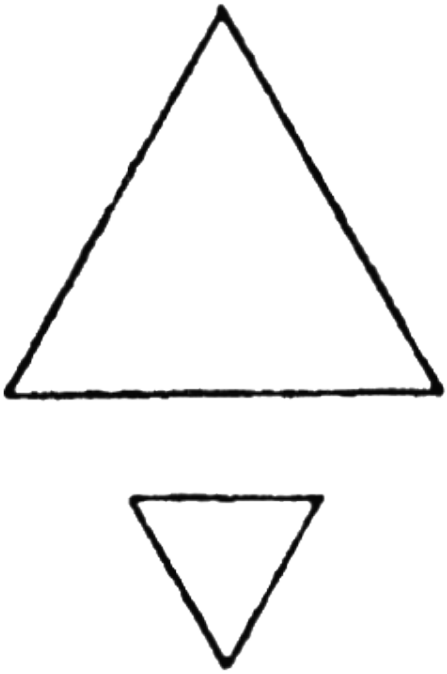

Fig. 12

De plus, il y a à cela, dans le cas présent, une raison plus particulière : nous avons rappelé, au sujet du rapport de la caverne et du cœur, le texte des *Upanishads* où il est dit que le Principe, qui réside au « centre de l'être », est « plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet », mais aussi, en même temps, « plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère (ou le monde intermédiaire), plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble[283] » ; or, dans le rapport inverse des deux symboles que nous considérons présentement, c'est la montagne qui correspond ici à l'idée de « grandeur », et la caverne (ou la cavité du cœur) à celle de « petitesse ». L'aspect de la « grandeur » se réfère d'ailleurs à la réalité absolue, et celui de la « petitesse » aux apparences relatives à la manifestation ; il est donc parfaitement normal que le premier soit représenté ici par le symbole qui correspond à une condition « primordiale[284] », et le second par celui qui correspond à une condition ultérieure d'« obscuration » et d'« enveloppement » spirituel.

Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit, de telle façon que leurs centres coïncident (fig. 13) ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles.

---

283 *Chhândogya Upanishad*, 3e Pra-pâthaka, 14e Khanda, shruti 3.

284 On sait que Dante situe le Paradis terrestre au sommet d'une montagne ; cette situation est donc bien celle du centre spirituel dans l'« état primordial » de l'humanité.

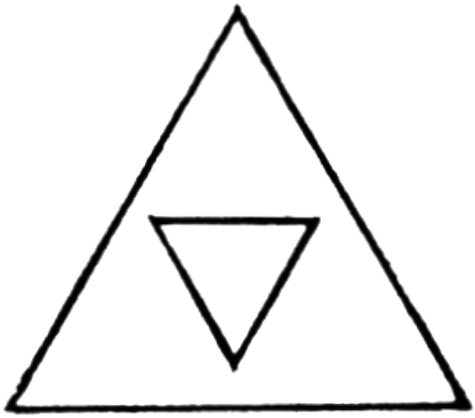

Fig. 13

D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons faits un peu moindres pour que les deux triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais, en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre)[285], le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les trois autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études.

[285] On pourra remarquer, d'après le même schéma, que, si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne.

L’erreur du « psychologisme »[286]

Nous avons eu bien souvent déjà à signaler les travestissements divers que, consciemment ou inconsciemment, les Occidentaux font subir aux doctrines orientales qu’ils prétendent étudier : inconsciemment, quand il ne s’agit que d’une incompréhension tout involontaire, due simplement à l’influence de certaines idées préconçues dont il leur est impossible de se débarrasser ; consciemment, au moins à quelque degré, quand il s’y ajoute la volonté, soit de déprécier ces doctrines, soit de les utiliser en vue d’une propagande quelconque. Dans ce dernier cas rentre notamment la tentative faite, depuis quelques années, pour transformer en « mysticisme » les doctrines dont il s’agit, et plus spécialement leurs aspects d’ordre ésotérique ou initiatique, bien que, naturellement, tous ceux qui acceptent cette interprétation ne se rendent pas compte des desseins auxquels elle répond en réalité. En ces tout derniers temps, nous avons remarqué la diffusion croissante d’une autre interprétation encore, qui, à vrai dire, nous semble plutôt rentrer dans la catégorie des déformations inconscientes, mais qui n’en est pas pour cela moins erronée ni peut-être moins dangereuse, et qui présente même des côtés singulièrement inquiétants : nous voulons parler de l’interprétation en termes « psychologiques », surtout quand elle est conçue suivant les théories des écoles les plus récentes, car alors il ne s’agit plus seulement d’une insuffisance manifeste, mais bien d’une véritable « subversion ».

Assurément, ce que nous pouvons appeler le « psychologisme », c’est-à-dire la tendance à tout ramener systématiquement à des explications d’ordre psychologique, n’est pas une chose toute

[286] Publié dans les numéros de janvier et février 1938 des *Études Traditionnelles*. [Note de l’Éditeur].

nouvelle dans le monde occidental ; ce n'est, au fond, qu'un simple cas particulier de l'« humanisme », entendu, suivant le sens propre du mot, comme réduction de toutes choses à des éléments purement humains. Encore ce « psychologisme » implique-t-il une conception fort restreinte de l'individu humain lui-même et de ses possibilités, car la psychologie « classique » se borne à envisager quelques-unes des manifestations les plus extérieures et les plus superficielles du « mental », celles qui sont en rapport plus ou moins direct avec la modalité corporelle de l'individu. C'est là, disons-le en passant, la raison pour laquelle nous faisons toujours une différence entre les deux termes « psychologique » et « psychique », gardant à ce dernier son acception étymologique, incomparablement plus étendue, puisqu'elle peut comprendre tous les éléments subtils de l'individualité, alors qu'il n'y a qu'une portion véritablement infime de ceux-ci qui rentre dans le domaine « psychologique ». Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner du caractère véritablement enfantin que revêtent le plus souvent les explications tirées de la psychologie et prétendant s'appliquer à des choses qui ne relèvent aucunement de sa compétence, comme la religion par exemple ; ce n'est d'ailleurs pas à dire qu'elles soient jamais entièrement inoffensives, car elles ont en tout cas leur place parmi les efforts faits par l'esprit antitraditionnel pour détruire la notion de toute réalité supra-humaine. Mais, aujourd'hui, il y a lieu d'envisager autre chose encore : la situation n'est plus simplement telle que nous venons de l'indiquer, mais s'est sensiblement aggravée par suite de l'invasion du « subconscient » dans la psychologie, qui, étendant son domaine en un certain sens, mais uniquement par le bas, risque de mêler à tout ce qu'elle touche les pires manifestations du psychisme le plus inférieur.

À ce propos, nous ferons une remarque d'une portée plus générale : des « traditionalistes » mal avisés se réjouissent inconsidérément de voir la science moderne, dans ses différentes branches, sortir des limites étroites où ses conceptions s'enfermaient jusqu'ici, et prendre une attitude moins grossièrement « matérialiste » que celle qu'elle avait au siècle dernier ; ils s'ima-

ginent même volontiers que, d'une certaine façon, la science profane finira ainsi par rejoindre la science traditionnelle, ce qui, pour des raisons de principe, est chose tout à fait impossible. Ce dont ils ne s'aperçoivent pas, c'est qu'il s'agit en réalité d'une nouvelle étape dans le développement, parfaitement logique, du plan suivant lequel s'accomplit la déviation progressive du monde moderne ; le matérialisme y a joué son rôle, mais maintenant la négation pure et simple qu'il représente est devenue insuffisante ; elle a servi efficacement à interdire à l'homme l'accès des possibilités d'ordre supérieur, mais elle ne saurait déchaîner les forces inférieures qui seules peuvent mener à son dernier point l'œuvre de désordre et de dissolution. L'attitude matérialiste, par sa limitation même, ne présente encore qu'un danger également limité ; son « épaisseur », si l'on peut dire, met celui qui s'y tient à l'abri de certaines influences subtiles, et lui donne à cet égard une sorte d'immunité assez comparable à celle du mollusque qui demeure strictement enfermé dans sa coquille ; mais, si l'on fait à cette coquille, qui représente ici l'ensemble des conceptions scientifiques conventionnellement admises, une ouverture par le bas, comme nous le disions tout à l'heure à propos des tendances nouvelles de la psychologie, ces influences destructives y pénétreront aussitôt, et d'autant plus facilement que, par suite du travail négatif accompli dans la phase précédente, aucun élément d'ordre supérieur ne pourra intervenir pour s'opposer à leur action. On pourrait dire encore que la période du matérialisme ne constitue qu'une sorte de préparation théorique, tandis que celle du psychisme inférieur qui lui succède comporte une « pseudo-réalisation », dirigée au rebours d'une véritable réalisation spirituelle, et imitant par là, dans la mesure où le permet la condition du monde profane comme tel, la réalisation proprement « infernale » qui est celle de la « contre-initiation », donc étant pour celle-ci à peu près ce qu'est la partie exotérique d'une tradition par rapport à sa partie ésotérique. On pourrait aussi conclure de là, entre autres choses, que la « contre-initiation », après avoir préparé le monde en lui inculquant par suggestion toutes les idées fausses ou illusoires qui

forment la mentalité spécifiquement moderne, estime le moment venu de l'appeler à une « participation » plus directe, sinon plus consciente, et de constituer ainsi une « contre-tradition » complète, pour laquelle elle serait elle-même ce qu'est l'initiation pour toute tradition véritable, à cela près, bien entendu, que la spiritualité fait ici totalement défaut ; et l'on peut bien dire que, en cela encore, le diable apparaît vraiment comme le « singe de Dieu ».

Il va de soi, d'ailleurs, que les deux phases dont nous venons de parler ne sont pas toujours rigoureusement séparées en fait, et qu'on peut actuellement constater leur coexistence dans bien des cas ; il serait en effet fort exagéré de prétendre que la science matérialiste a entièrement disparu, et, à tout le moins, elle pourra sans doute se survivre longtemps encore dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation. Il en est ainsi notamment dans le cas de la psychologie, dont ces considérations nous ont beaucoup moins éloigné qu'on ne pourrait le croire, car c'est là qu'elles trouvent précisément une de leurs applications les plus nettes et les plus frappantes ; une certaine « psychologie de laboratoire », aboutissement du processus de limitation et de matérialisation dans lequel la psychologie « philosophico-littéraire » de l'enseignement universitaire ne représentait qu'un stade moins avancé, et qui n'est plus réellement qu'une sorte de branche accessoire de la physiologie, coexiste encore avec les théories et les méthodes nouvelles, dont les plus « représentatives », au point de vue où nous nous plaçons, sont celles qu'on connaît sous la désignation générale de « psychanalyse » ; et nous ajouterons même qu'un « psychanalyste » peut fort bien encore être matérialiste, par l'effet de son éducation antérieure et par l'ignorance où il est de la véritable nature des éléments qu'il étudie ou qu'il met en jeu ; un des caractères les plus singuliers de la science moderne n'est-il pas de ne jamais savoir exactement à quoi elle a affaire en réalité ?

Il y a certainement bien plus qu'une simple question de vocabulaire dans le fait, très significatif en lui-même, que la psychologie actuelle n'envisage jamais que le « subconscient », et non le «

superconscient » qui devrait logiquement en être le corrélatif ; c'est bien là, à n'en pas douter, et même si ceux qui emploient une telle terminologie ne s'en rendent pas compte, l'expression d'une extension qui s'opère uniquement vers le bas. Certains adoptent même, comme synonyme ou équivalent de « subconscient », le terme d'« inconscient », qui, pris à la lettre, semblerait se référer à un niveau encore inférieur, mais qui, à vrai dire, correspond moins exactement à la réalité ; si ce dont il s'agit était vraiment inconscient, nous ne voyons même pas bien comment il serait possible d'en parler, et surtout en termes psychologiques. Quoi qu'il en soit, ce qui est encore digne de remarque, c'est l'étrange illusion en vertu de laquelle les psychologues en arrivent à considérer des états comme d'autant plus « profonds » qu'ils sont tout simplement plus inférieurs ; n'y a-t-il pas déjà là comme un indice de la tendance à aller à l'encontre de la spiritualité, qui seule peut être dite véritablement profonde, puisque seule elle touche au principe et au centre même de l'être ?

Remarquons aussi que, par l'appel au « subconscient », la psychologie tend de plus en plus à rejoindre la « métapsychique », en laquelle, par une coïncidence au moins bizarre, certains « traditionalistes » mettent aujourd'hui des espoirs aussi injustifiés que ceux que leur inspire la nouvelle orientation de la science ordinaire ; et, dans la même mesure, elle se rapproche inévitablement du spiritisme et des autres choses plus ou moins similaires, qui toutes s'appuient, en définitive, sur les mêmes éléments obscurs du psychisme inférieur. Si ces choses, dont l'origine et le caractère sont plus que suspects, font ainsi figure de mouvements « précurseurs » de la psychologie récente, et si celle-ci en arrive, fût-ce par un chemin détourné, à introduire les éléments en question dans le domaine courant de ce qui est admis comme science « officielle », il est bien difficile de penser que le vrai rôle de cette psychologie, dans l'état présent du monde, puisse être autre que celui que nous indiquions précédemment.

Le domaine de la psychologie ne s'étant point étendu vers le haut, le « superconscient », comme nous le disions tout à l'heure, lui demeure tout aussi complètement étranger et fermé que ja-

mais ; et, lorsqu'il lui arrive de rencontrer quelque chose qui s'y rapporte, au lieu de reconnaître son ignorance à cet égard, elle prétend l'annexer purement et simplement en l'assimilant au « subconscient ». Nous retrouvons ici cette confusion du psychique et du spirituel sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention, aggravée encore du fait, que c'est avec ce qu'il y a de plus bas dans le domaine psychique, qu'elle se produit ; c'est en cela que réside la « subversion » à laquelle nous faisions allusion au début, et c'est ce qui a lieu notamment, ainsi que nous l'expliquerons encore plus complètement par la suite, dans le cas de l'interprétation psychologique des doctrines orientales.

*
* *

Nous avons fait remarquer, en de précédentes occasions, que les déformations les plus grossières, parmi celles qui ont cours en Occident, par exemple celle qui veut voir dans les méthodes du *Yoga* une sorte de « culture physique » ou de thérapeutique d'ordre simplement physiologique, sont, par leur grossièreté même, moins dangereuses que celles qui se présentent sous des aspects plus subtils. La raison n'en est pas seulement que ces dernières risquent de séduire des esprits sur lesquels les autres ne sauraient avoir aucune prise ; cette raison existe assurément, mais il y en a une autre, d'une portée beaucoup plus générale, qui est celle même pour laquelle les conceptions matérialistes, comme nous l'avons expliqué, sont moins dangereuses que celles qui font appel au psychisme inférieur. Or il n'est pas contestable que, dans les déformations où intervient le plus bas psychisme, il faut ranger celles qui prétendent établir une comparaison et même une assimilation plus ou moins complète entre les mêmes méthodes du *Yoga* et les plus récentes techniques de la psychologie occidentale, nous voulons dire celles qui relèvent des diverses variétés de la « psychanalyse ».

Bien entendu, le but purement spirituel, qui seul constitue essentiellement le *Yoga* comme tel, et sans lequel l'emploi même de

ce mot n'est plus qu'une véritable dérision, n'est pas moins totalement méconnu dans ce dernier cas que dans celui où il ne s'agit que de « culture physique » : le *Yoga* n'est pas plus une thérapeutique psychique qu'il n'est une thérapeutique corporelle ; ses procédés ne sont en aucune façon ni à aucun degré un traitement pour des déséquilibres quelconques ; bien loin de là, ils s'adressent au contraire exclusivement à des êtres qui, pour pouvoir réaliser le développement spirituel qui en est l'unique raison d'être, doivent être déjà, du fait de leurs seules dispositions naturelles, aussi parfaitement équilibrés que possible ; il y a là des conditions qui, comme on le comprendra sans peine, rentrent strictement dans la question des qualifications initiatiques. Il est à peine besoin d'ajouter qu'il ne s'agit pas davantage d'exercices « pédagogiques » : l'éducation profane n'a certes rien à voir avec l'initiation, ni avec la spiritualité qu'elle tendrait bien plutôt à étouffer ; et nous remarquerons seulement encore, à ce propos, l'étonnant contresens qui consiste à prendre pour une « science de la vie » ce qui n'est précisément destiné qu'à permettre à l'être de dépasser la vie, aussi bien que toutes les autres limitations de l'existence conditionnée. Ces considérations suffisent amplement à montrer tout ce qu'il y a d'erroné dans la prétention du « psychologisme » à s'annexer certaines doctrines orientales et leurs méthodes propres de « réalisation » ; mais ce n'est encore que ce que nous pourrions appeler son côté enfantin, d'une naïveté qui va parfois jusqu'à la niaiserie, mais incomparablement moins grave que le côté véritablement « satanique » sur lequel nous allons avoir à revenir maintenant d'une façon plus précise.

Ce caractère « satanique » apparaît avec une netteté toute particulière dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme ou de ce qui est donné comme tel à tort ou à raison ; nous faisons cette restriction parce que, sur ce point comme sur tant d'autres, il y aurait, si l'on voulait entrer dans le détail, bien des distinctions à faire et bien des confusions à dissiper : ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, un songe dans lequel s'exprime quelque inspiration « supra-humaine » est véritable-

ment symbolique, tandis qu'un rêve ordinaire ne l'est nullement, quelles que puissent être les apparences extérieures. Il va de soi que les psychologues des écoles antérieures avaient déjà tenté bien souvent, eux aussi, d'expliquer le symbolisme à leur façon et de le ramener à la mesure de leurs propres conceptions ; en pareil cas, si c'est vraiment de symbolisme qu'il s'agit, ces explications par des éléments purement humains méconnaissent tout ce qui en constitue tout l'essentiel ; si au contraire il ne s'agit réellement que de choses humaines, ce n'est plus qu'un faux symbolisme, mais le fait même de le désigner de ce nom implique encore la même erreur sur la nature du véritable symbolisme. Ceci s'applique également aux considérations auxquelles se livrent les psychanalystes, mais avec cette différence qu'alors ce n'est plus d'humain qu'il faut parler seulement, mais aussi, pour une très large part, d'« infra-humain » ; on a donc affaire cette fois, non plus à un simple rabaissement, mais à une subversion totale ; et toute subversion, même si elle n'est due, immédiatement du moins, qu'à l'incompréhension et à l'ignorance, est toujours, en elle-même, proprement « satanique ». D'ailleurs, le caractère généralement ignoble et répugnant des interprétations psychanalytiques constitue, à cet égard, une « marque » qui ne saurait tromper ; et ce qui est encore particulièrement significatif au point de vue où nous nous plaçons, c'est que, comme nous l'avons montré dans un de nos ouvrages, cette même « marque » se retrouve précisément aussi dans certaines manifestations spirites ; il faudrait assurément beaucoup de bonne volonté pour ne voir là rien de plus qu'une simple « coïncidence ». Les psychanalystes peuvent naturellement, dans la plupart des cas, être tout aussi inconscients que les spirites de ce qu'il y a réellement sous tout cela ; mais les uns et les autres apparaissent comme également « menés » par une volonté subversive utilisant dans les deux cas des éléments du même ordre, sinon exactement identiques, volonté qui, quels que soient les êtres dans lesquels elle est incarnée, est certainement bien consciente chez ceux-ci tout au moins, et répond à des intentions sans doute fort différentes

de tout ce que peuvent imaginer ceux qui ne sont que les instruments inconscients par lesquels s'exerce leur action.

Dans ces conditions, il est trop évident que l'usage principal de la psychanalyse, qui est son application thérapeutique, ne peut être qu'extrêmement dangereux pour ceux qui s'y soumettent, et même pour ceux qui l'exercent, car ces choses sont de celles qu'on ne manie jamais impunément ; il ne serait pas exagéré d'y voir un des moyens mis en œuvre pour accroître le plus possible le déséquilibre du monde moderne, et dont un autre exemple nous est fourni par l'usage similaire de la « radiesthésie », car, là encore, ce sont des éléments psychiques de même qualité qui entrent en jeu. Ceux qui pratiquent ces méthodes sont, nous n'en doutons pas, bien persuadés au contraire de la bienfaisance de leurs résultats ; mais c'est justement grâce à cette illusion que leur diffusion est rendue possible, et c'est là qu'on peut voir toute la différence qui existe entre les intentions de ces « pratiquants » et la volonté qui préside à l'œuvre dont ils ne sont que des collaborateurs aveugles. En réalité, la psychanalyse ne peut avoir pour effet que d'amener à la surface, en le rendant clairement conscient, tout le contenu de ces « bas-fonds » de l'être qui forment ce qu'on appelle le « subconscient » ; cet être, d'ailleurs, est déjà psychiquement faible par hypothèse, puisque, s'il en était autrement, il n'éprouverait aucunement le besoin de recourir à un traitement de cette sorte ; il est donc d'autant moins capable de résister à cette « submersion », et il risque fort de sombrer irrémédiablement dans ce chaos de forces ténébreuses imprudemment déchaînées ; si cependant il parvient malgré tout à y échapper, il en gardera du moins, pendant toute sa vie, une empreinte qui sera en lui comme une « souillure » ineffaçable.

Nous savons bien ce que certains pourront objecter ici en invoquant une similitude avec la « descente aux Enfers », telle qu'elle se rencontre dans les phases préliminaires du processus initiatique ; mais une telle assimilation est complètement fausse, car le but n'a rien de commun, non plus d'ailleurs que les conditions du « sujet » dans les deux cas ; on pourrait seulement parler d'une sorte de parodie profane, et cela même donne à ce dont il

s'agit un caractère de « contrefaçon » assez inquiétant. La vérité est que cette prétendue « descente aux Enfers », qui n'est suivie d'aucune « remontée », est tout simplement une « chute dans le bourbier », suivant le symbolisme usité dans certains mystères antiques ; on sait que ce « bourbier » avait notamment sa figuration sur la route qui menait à Éleusis, et que ceux qui y tombaient étaient des profanes qui prétendaient à l'initiation sans être qualifiés pour la recevoir, et qui n'étaient donc victimes que de leur propre imprudence. Nous ajouterons seulement qu'il existe effectivement de tels « bourbiers » dans l'ordre macrocosmique aussi bien que dans l'ordre microcosmique ; ceci se rattache directement à la question des « ténèbres extérieures », à laquelle nous avons fait allusion récemment ; et l'on pourrait rappeler, à cet égard, certains textes évangéliques dont le sens concorde exactement avec ce que nous venons d'indiquer. Dans la « descente aux Enfers », l'être épuise définitivement certaines possibilités inférieures pour pouvoir s'élever ensuite aux états supérieurs ; dans la « chute dans le bourbier », les possibilités inférieures s'emparent au contraire de lui, le dominent et finissent par le submerger entièrement.

Nous venons de parler de « contrefaçon » ; cette impression est renforcée par d'autres constatations, comme celle de la dénaturation du symbolisme que nous avons signalée plus haut, dénaturation qui tend d'ailleurs à s'étendre à tout ce qui comporte essentiellement des éléments « supra-humains », ainsi que le montre l'attitude prise à l'égard des doctrines d'ordre métaphysique et initiatique telles que le *Yoga*, attitude qui nous a précisément amené à développer les présentes considérations. Ce n'est pas tout, et il y a même autre chose qui, sous ce rapport, est peut-être encore plus digne de remarque : c'est la nécessité imposée, à quiconque veut pratiquer professionnellement la psychanalyse, d'être préalablement « psychanalysé » lui-même. Cela implique avant tout la reconnaissance du fait que l'être qui a subi cette opération n'est plus jamais tel qu'il était auparavant, ou que, comme nous le disions tout à l'heure, elle lui laisse une empreinte ineffaçable, comme l'initiation, mais en quelque sorte en

sens inverse, puisque, au lieu d'un développement spirituel, c'est d'un développement du psychisme inférieur qu'il s'agit ici. D'autre part, il y a là une imitation manifeste de la transmission initiatique ; mais, étant donnée la différence de nature des influences qui interviennent, et comme il y a cependant un résultat effectif qui ne permet pas de considérer la chose comme se réduisant à un simple simulacre sans aucune portée, cette transmission serait bien plutôt comparable, en réalité, à celle qui se pratique dans un domaine comme celui de la magie, pour ne pas dire plus précisément de la sorcellerie. Il y a d'ailleurs un point fort obscur, en ce qui concerne l'origine même de cette transmission : l'invention de la psychanalyse est chose toute récente ; d'où les premiers psychanalystes tiennent-ils les « pouvoirs » qu'ils communiquent à leurs disciples, et par qui eux-mêmes ont-ils bien pu être « psychanalysés » tout d'abord ? Cette question, qu'il n'est cependant que logique de poser, est probablement fort indiscrète, et il est plus que douteux qu'il y soit jamais donné une réponse satisfaisante ; mais il n'en est pas besoin pour reconnaître, dans une telle transmission psychique, une autre « marque », véritablement sinistre par les rapprochements auxquels elle donne lieu : la psychanalyse présente, par ce côté, une ressemblance plutôt terrifiante avec certains « sacrements du diable » !

Le Cœur et l'Œuf du Monde[287]

Après toutes les considérations exposées précédemment sur les divers aspects du symbolisme de la caverne, il nous reste encore à traiter un autre point important : ce sont les rapports de ce même symbole avec celui de l'« Œuf du Monde » ; mais, pour que ceci puisse être bien compris et rattaché plus directement à ce que nous avons dit jusqu'ici, nous devons parler tout d'abord des rapports symboliques du cœur avec l'« Œuf du Monde ». On pourrait peut-être s'en étonner à première vue et ne discerner rien d'autre qu'une certaine similitude de forme entre le cœur et l'œuf ; mais cette similitude elle-même ne peut avoir de véritable signification que s'il existe des relations plus profondes ; or, le fait que l'omphalos et le bétyle, qui sont incontestablement des symboles du centre, sont souvent de forme ovoïde, comme l'était notamment l'*Omphalos* de Delphes[288], montre bien qu'il doit en être ainsi et c'est là ce qu'il nous faut expliquer maintenant.

À cet égard, ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que l'« Œuf du Monde » est la figure, non pas du « cosmos » dans son état de pleine manifestation, mais de ce à partir de quoi s'effectuera son développement ; et, si ce développement est représenté comme une expansion s'accomplissant dans toutes les directions à partir de son point de départ, il est évident que ce point de départ coïncidera nécessairement avec le centre même ; ainsi, l'« Œuf du Monde » est donc bien « central » par rapport au

---

[287] Publié dans *É. T.*, févr. 1938.

[288] Nous avons examiné plus spécialement ces symboles dans *Le Roi du Monde* ; nous y avons signalé aussi que, dans d'autres cas, ils revêtent la forme conique, qui est en rapport direct avec le symbole de la montagne, de sorte qu'on retrouve encore ici les deux figurations complémentaires dont nous avons parlé dernièrement.

« cosmos »[289]. La figure biblique du Paradis terrestre, qui est aussi le « Centre du Monde », est celle d'une enceinte circulaire, qui peut être regardée comme la coupe horizontale d'une forme ovoïde aussi bien que sphérique ; ajoutons que, en fait, la différence entre ces deux formes consiste essentiellement en ce que celle de la sphère, s'étendant également en tous sens à partir de son centre, est véritablement la forme primordiale, tandis que celle de l'œuf correspond à un état déjà différencié, dérivant du précédent par une sorte de « polarisation » ou de dédoublement du centre[290] ; cette « polarisation » peut d'ailleurs être considérée comme s'effectuant dès que la sphère accomplit un mouvement de rotation autour d'un axe déterminé, puisque, à partir de ce moment, toutes les directions de l'espace ne jouent plus uniformément le même rôle ; et ceci marque précisément le passage de l'une à l'autre de ces deux phases successives du processus cosmogonique qui sont symbolisées respectivement par la sphère et par l'œuf[291].

Cela dit, il ne reste en somme qu'à montrer que ce qui est contenu dans l'« Œuf du Monde » est réellement identique à ce qui, comme nous l'avons dit précédemment, est aussi contenu symboliquement dans le cœur, et dans la caverne en tant que celle-ci en est l'équivalent. Il s'agit ici de ce « germe » spirituel qui, dans l'ordre macrocosmique, est désigné par la tradition hindoue comme *Hiranyagarbha*, c'est-à-dire littéralement l'« em-

---

[289] Le symbole du fruit a aussi, sous ce rapport, la même signification que celui de l'œuf ; nous y reviendrons sans doute dans la suite de ces études ; et nous ferons remarquer dès maintenant que ce symbole a en outre un lien évident avec celui du « jardin », donc du Paradis terrestre.

[290] C'est ainsi que, en géométrie plane, le centre unique du cercle, en se dédoublant, donne naissance aux deux foyers d'une ellipse ; ce même dédoublement est aussi figuré très nettement dans le symbole extrême-oriental de l'*Yin-yang*, qui n'est pas sans rapport non plus avec celui de l'« Œuf du Monde ».

[291] Signalons encore, à propos de la forme sphérique, que, dans la tradition islamique, la sphère de pure lumière primordiale est la *Rûh mohammediyah*, qui est aussi le « Cœur du Monde » ; et le « cosmos » tout entier est vivifié par les « pulsations » de cette sphère, qui est proprement le *barzakh* par excellence (voir à ce sujet l'article de T. Burckhardt, dans *É. T.*, déc. 1937).

bryon d'or[292] » ; or, ce « germe » est bien véritablement l'*Avatâra* primordial[293], et nous avons vu que le lieu de la naissance de l'*Avatâra*, aussi bien que de ce qui y correspond au point de vue microcosmique, est précisément représenté par le cœur ou la caverne. On pourrait peut-être objecter que, dans le texte que nous avons cité alors[294], ainsi d'ailleurs qu'en beaucoup d'autres cas, l'*Avatâra* est expressément désigné comme *Agni*, tandis qu'il est dit que c'est *Brahmâ* qui s'enveloppe dans l'« Œuf du Monde », appelé pour cette raison *Brahmânda*, pour y naître comme *Hiranyagarbha* ; mais, outre que les différents noms ne désignent en réalité que divers attributs divins, qui sont toujours forcément en connexion les uns avec les autres, et non point des entités séparées, il y a lieu de remarquer plus spécialement ici que, l'or étant considéré comme la « lumière minérale » et le « soleil des métaux », la désignation même de *Hiranyagarbha* le caractérise effectivement comme un principe de nature ignée ; et cette raison s'ajoute encore à sa position centrale pour le faire assimiler symboliquement au Soleil, qui, du reste, est également dans toutes les traditions une des figures du « Cœur du Monde ».

Pour passer de là à l'application microcosmique, il suffit de rappeler l'analogie qui existe entre le *pinda*, embryon subtil de l'être individuel, et le *Brahmânda* ou l'« Œuf du Monde[295] » ; et ce *pinda*, en tant que « germe » permanent et indestructible de l'être, s'identifie par ailleurs au « noyau d'immortalité », qui est appelé *luz* dans la tradition hébraïque[296]. Il est vrai que, en général, le *luz* n'est pas indiqué comme situé dans le cœur, ou que du moins ce n'est là qu'une des différentes localisations dont il est

---

[292] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII.

[293] À ceci se rattache également la désignation du Christ comme « germe » dans divers textes des Écritures, dont nous reparlerons peut-être en une autre occasion.

[294] *Katha Upanishad*, lre Vallî, shruti 14.

[295] *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII et XIX).

[296] Pour plus de développements, sur ce point, nous renverrons encore au *Roi du Monde* ; on peut noter aussi que l'assimilation de la « seconde naissance » à une « germination » du *luz* rappelle nettement la description taoïste du processus initiatique comme « endogénie de l'immortel ».

susceptible, dans sa correspondance avec l'organisme corporel, et que ce n'est pas celle qui se rapporte au cas le plus habituel ; mais elle ne s'en trouve pas moins exactement, parmi les autres, là où elle doit être d'après tout ce qui a déjà été dit, c'est-à-dire là où le *luz* est en relation immédiate avec la « seconde naissance ». En effet, ces localisations, qui sont aussi en rapport avec la doctrine hindoue des *chakras*, se réfèrent à autant de conditions de l'être humain ou de phases de son développement spirituel : à la base de la colonne vertébrale, c'est l'état de « sommeil » où se trouve le *luz* chez l'homme ordinaire[297] ; dans le cœur, c'est la phase initiale de sa « germination », qui est proprement la « seconde naissance » ; à l'œil frontal, c'est la perfection de l'état humain, c'est-à-dire la réintégration dans l'« état primordial » ; enfin, à la couronne de la tête, c'est le passage aux états supra-individuels ; et nous retrouverons encore la correspondance exacte de ces diverses étapes quand nous reviendrons au symbolisme de la caverne initiatique[298].

[297] Le serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde », et figuré parfois autour de l'*Omphalos* et du bétyle, est, à cet égard, *Kundalinî* enroulée autour du « noyau d'immortalité », qui est aussi en rapport avec le symbolisme de la « pierre noire » ; à cette position « inférieure » du *luz*, il est fait directement allusion dans la formule hermétique : *Visita inferiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem* ; la « rectification » est ici le « redressement » qui marque, après la « descente », le début du mouvement ascensionnel, correspondant au réveil de *Kundalinî*, et le complément de la même formule désigne en outre cette « pierre cachée » comme *veram medicinam*, ce qui l'identifie aussi à l'*amrita*, nourriture ou breuvage d'immortalité.

[298] Notons encore que la désignation de l'« embryon d'or » suggère un certain rapport avec le symbolisme alchimique, que confirment d'ailleurs des rapprochements tels que ceux que nous avons indiqués dans la note précédente ; et nous verrons aussi, à cet égard, que la caverne initiatique correspond d'une façon remarquable à l'*athanor* hermétique ; il n'y a pas lieu de s'étonner de ces similitudes, car le processus du « Grand Œuvre », entendu dans son véritable sens, n'est pas autre chose au fond que le processus même de l'initiation.

La Caverne et l'Œuf du Monde[299]

La caverne initiatique, avons-nous dit précédemment, est considérée comme une image du monde ; mais, d'autre part, en raison de son assimilation symbolique avec le cœur, elle en représente plus particulièrement le lieu central. Il peut sembler qu'il y ait là deux points de vue différents, mais, en réalité, ils ne se contredisent aucunement, et ce que nous avons exposé au sujet de l'« Œuf du Monde » suffit à les concilier, et même à les identifier en un certain sens : en effet, l'« Œuf du Monde » est central par rapport au « cosmos », et, en même temps, il contient en germe tout ce que celui-ci contiendra à l'état pleinement manifesté ; toutes choses se trouvent donc dans l'« Œuf du Monde », mais dans un état d'« enveloppement », qui précisément est figuré aussi, comme nous l'avons expliqué, par la situation même de la caverne, par son caractère de lieu caché et fermé. Les deux moitiés en lesquelles se divise l'« Œuf du Monde », suivant un des aspects les plus habituels de son symbolisme, deviennent respectivement le ciel et la terre ; dans la caverne également, le sol correspond à la terre et la voûte au ciel ; il n'y a donc dans tout cela rien qui ne soit parfaitement cohérent et normal.

Maintenant, il reste encore à envisager une autre question particulièrement importante au point de vue initiatique : nous avons parlé de la caverne comme lieu de la « seconde naissance » ; mais il y a une distinction essentielle à faire entre cette « seconde naissance » et la « troisième naissance », distinction qui correspond en somme à celle de l'initiation aux « petits mystères » et aux « grands mystères » ; si la « troisième naissance » est représentée aussi comme s'accomplissant dans la caverne, comment le symbolisme de celle-ci s'y adaptera-t-il ? La « seconde

[299] Publié dans *É. T.*, mars 1938.

naissance », qui est proprement ce qu'on peut appeler la « régénération psychique », s'opère dans le domaine des possibilités subtiles de l'individualité humaine ; la « troisième naissance », au contraire, s'effectuant directement dans l'ordre spirituel et non plus psychique, est l'accès au domaine des possibilités supra-individuelles. L'une est donc proprement une « naissance dans le cosmos » (à laquelle correspond, comme nous l'avons dit, dans l'ordre macrocosmique, la naissance de l'*Avatâra*), et, par conséquent, il est logique qu'elle soit figurée comme ayant lieu entièrement à l'intérieur de la caverne ; mais l'autre est une « naissance hors du cosmos », et à cette « sortie de cosmos », suivant l'expression d'Hermès[300], doit correspondre, pour que le symbolisme soit complet, une sortie finale de la caverne, celle-ci contenant seulement les possibilités qui sont incluses dans le « cosmos », possibilités que l'initié doit précisément dépasser dans cette nouvelle phase du développement de son être, dont la « seconde naissance » n'était en réalité que le point de départ.

Ici, certains rapports vont naturellement se trouver modifiés : la caverne redevient de nouveau un « sépulcre », non plus cette fois exclusivement en raison de sa situation « souterraine », mais parce que le « cosmos » tout entier est en quelque sorte le « sépulcre » dont l'être doit sortir maintenant ; la « troisième naissance » est nécessairement précédée de la « seconde mort », qui est, non plus la mort au monde profane, mais véritablement la « mort au cosmos » (et aussi « dans le cosmos »), et c'est pourquoi la naissance « extra-cosmique » est toujours assimilée à une « résurrection[301] ». Pour que cette « résurrection », qui est en même temps la sortie de la caverne, puisse avoir lieu, il faut que la pierre qui ferme l'ouverture du « sépulcre » (c'est-à-dire de la caverne elle-même) soit enlevée ; nous verrons par la suite comment ceci peut se traduire en certains cas dans le symbolisme rituélique.

---

[300] Cf. A. K. Coomaraswamy, *La Vierge allaitant saint Bernard*, dans *É. T.*, déc. 1937, p. 418.

[301] On retrouve également l'analogue de tout ceci dans le symbolisme de la chrysalide et de sa transformation en papillon.

D'autre part, quand ce qui est en dehors de la caverne représentait seulement le monde profane ou les ténèbres « extérieures », la caverne apparaissait comme le seul lieu éclairé, et d'ailleurs forcément éclairé de l'intérieur même ; aucune lumière, en effet, ne pouvait alors lui venir du dehors. Maintenant, puisqu'il faut tenir compte des possibilités « extra-cosmiques », la caverne, malgré cet éclairement, devient relativement obscure, par rapport, nous ne dirons pas à ce qui est en dehors d'elle sans distinction, mais plus précisément à ce qui est au-dessus d'elle, au-delà de sa voûte, car c'est bien là ce qui représente le domaine « extra-cosmique ». On pourrait alors considérer, suivant ce nouveau point de vue, l'éclairement intérieur comme n'étant que le reflet d'une lumière qui pénètre à travers le « toit du monde », par la « porte solaire », qui est l'« œil » de la voûte cosmique ou l'ouverture supérieure de la caverne. Dans l'ordre microcosmique, cette ouverture correspond au *Brahma-randhra*, c'est-à-dire au point de contact de l'individualité avec le « septième rayon » du soleil spirituel[302], point dont la « localisation », suivant les correspondances organiques, se trouve à la couronne de la tête[303], et qui est aussi figuré par l'ouverture supérieure de l'*athanor* hermétique[304]. Ajoutons, à ce propos, que l'« œuf philosophique », qui joue manifestement le rôle de l'« Œuf du Monde », est enfermé à l'intérieur de l'*athanor*, mais que celui-ci peut être lui-même assimilé au « cosmos », et ceci dans la double application macrocosmique et microcosmique ; la caverne pourra donc aussi être à la fois identifiée symboliquement à l'« œuf philosophique » et à l'*athanor*, selon qu'on se référera, si l'on veut, à des degrés de développement différents dans le processus initiatique, mais en tout cas sans que sa signification fondamentale en soit aucunement altérée.

On peut aussi remarquer que, avec cet éclairement par reflet, on retrouve l'image de la caverne de Platon, dans laquelle on ne

---

[302] Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit*.

[303] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI.

[304] La « troisième naissance » pourrait, en employant la terminologie alchimique, être regardée comme une « sublimation ».

voit que des ombres, grâce à une lumière qui vient du dehors[305] ; et cette lumière est bien « extra-cosmique », puisque sa source est le « Soleil intelligible ». La libération des prisonniers et leur sortie de la caverne est une « venue au jour », par laquelle ils peuvent contempler directement la réalité dont ils n'avaient perçu jusque-là qu'un simple reflet ; cette réalité, ce sont les « archétypes » éternels, les possibilités contenues dans la « permanente actualité » de l'essence immuable.

Enfin, il importe de noter que les deux « naissances » dont nous avons parlé, étant deux phases successives de l'initiation complète, sont aussi, par là même, deux étapes sur une même voie, et que cette voie est essentiellement « axiale », comme l'est également, dans son symbolisme, le « rayon solaire », auquel nous faisions allusion tout à l'heure, et qui marque la « direction » spirituelle que l'être doit suivre, en s'élevant constamment, pour parvenir finalement à son véritable centre[306]. Dans les limites du microcosme, cette direction « axiale » est celle de la *sushumnâ*, qui s'étend jusqu'à la couronne de la tête, à partir d'où elle est prolongée « extra-individuellement », pourrait-on dire, par le « rayon solaire » lui-même, parcouru en remontant vers sa source ; c'est le long de la *sushumnâ* que se trouvent les *chakras* qui sont les centres subtils de l'individualité, et à certains desquels correspondent les différentes positions du *luz* ou « noyau d'immortalité » que nous avons envisagées précédemment, de telle sorte que ces positions mêmes, ou l'« éveil » successif des *chakras* correspondants, sont toujours assimilables également à des étapes situées sur la même voie « axiale ». D'autre part, l'« Axe du Monde » étant naturellement identifié à la direction verticale, qui répond bien à cette idée d'une voie ascendante, l'ouverture supérieure, qui correspond microcosmiquement à la cou-

[305] Cette vision obscure est la vision *quasi per speculum in aenigmate* dont parle saint Paul (*Ire Épître aux Corinthiens*, XIII, 12) ; ce qui apparaît comme manifesté dans le « cosmos » n'est proprement qu'une ombre ou un « vestige » de la réalité transcendante, mais c'est d'ailleurs ce qui en fait la valeur comme symbole de cette réalité.

[306] Cf. *Eç-Çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique.

ronne de la tête comme nous l'avons dit, devra normalement, à cet égard, se situer au zénith de la caverne, c'est-à-dire au sommet même de la voûte. Cependant, la question, en fait, présente quelques complications dues à ce que deux modalités différentes de symbolisme, l'une « polaire » et l'autre « solaire », peuvent y intervenir ; c'est pourquoi il y a lieu, en ce qui concerne la sortie de la caverne, d'apporter encore d'autres précisions qui fourniront en même temps un exemple des rapports que peuvent avoir entre elles ces deux modalités, dont la prédominance respective se rapporte originairement à des périodes cycliques différentes, mais qui, par la suite, se sont souvent associées et combinées de multiples façons.

L’illusion de la « vie ordinaire »[307]

Ce qu’on peut appeler le point de vue profane n’est, comme nous l’avons dit souvent déjà, rien d’autre que le produit d’une véritable dégénérescence spirituelle, puisqu’il ne saurait exister dans une civilisation intégralement traditionnelle, où toutes choses, à quelque domaine qu’elles appartiennent, participent nécessairement au caractère sacré qui est celui de la tradition elle-même. La civilisation traditionnelle étant en même temps celle qu’on peut considérer comme normale, il y a donc quelque chose de véritablement anormal dans ce point de vue, qui consiste en somme, là même où certains éléments traditionnels subsistent encore, à les mettre en quelque sorte tout à fait à part, à leur faire une place aussi réduite que possible, de telle façon qu’ils n’exercent plus aucune influence sur le reste de l’activité humaine, qui sera dès lors regardé comme constituant un domaine profane, bien que, en réalité, un tel domaine ne puisse avoir aucune existence légitime ; et, ce prétendu domaine profane se faisant d’ailleurs toujours de plus en plus envahissant, ce n’est là, en définitive, qu’un acheminement vers la négation complète de toute tradition, telle qu’on peut la constater dans le monde occidental moderne.

De ce point de vue profane est née l’idée de ce qu’on désigne communément comme la « vie ordinaire » ou la « vie courante » ; ce qu’on entend par là, en effet, c’est bien, avant tout, quelque chose où, par l’exclusion de tout caractère sacré, rituel ou symbolique (qu’on l’envisage au sens spécialement religieux ou suivant toute autre modalité traditionnelle, peu importe ici), rien qui ne soit purement humain ne saurait intervenir en aucune façon ; et

[307] Publié dans les numéros de mars et avril 1938 des *Études Traditionnelles*. [Note de l’Éditeur].

ces désignations mêmes impliquent en outre que tout ce qui dépasse une telle conception est relégué dans un domaine « extraordinaire », considéré comme exceptionnel, étrange et inaccoutumé ; il y a donc là, à proprement parler, un renversement de l'ordre normal, qui ne peut aboutir logiquement qu'à l'ignorance ou à la négation du « supra-humain ». Aussi certains vont-ils jusqu'à employer également, dans le même sens, l'expression de « vie réelle », ce qui, au fond, est d'une singulière ironie, car la vérité est que ce qu'ils nomment ainsi n'est au contraire que la pire des illusions ; nous ne voulons pas dire par là que les choses dont il s'agit soient, en elles-mêmes, dépourvues de toute réalité, encore que cette réalité, qui est en somme celle même de l'ordre sensible, soit au degré le plus bas de tous ; mais c'est la façon dont elles sont envisagées qui est entièrement fausse, et qui, en les séparant de tout principe supérieur, leur dénie précisément ce qui fait toute leur réalité.

On voit par là comment, dans cette conception de la « vie ordinaire », on passe presque insensiblement d'un stade à un autre, la dégénérescence allant en s'accentuant progressivement : on commence par admettre que certaines choses soient soustraites à toute influence traditionnelle, puis ce sont ces choses qu'on en vient à considérer comme normales ; de là, on arrive facilement à les regarder comme les seules « réelles », ce qui revient à écarter comme « irréel » tout le « supra-humain », et même, le domaine de l'humain étant conçu d'une façon de plus en plus étroitement limitée, jusqu'à le réduire à la seule modalité corporelle, tout ce qui est simplement d'ordre « suprasensible » ; il n'y a qu'à remarquer comment nos contemporains emploient constamment, et sans même y penser, le mot « réel » comme synonyme de « sensible », pour se rendre compte que c'est bien à ce dernier point qu'ils en sont effectivement. On pourrait aussi montrer sans difficulté que la philosophie moderne, qui n'est en somme qu'une expression « systématisée » de la mentalité générale, a suivi une marche parallèle : cela a commencé avec l'éloge cartésien du « bon sens », qui est bien caractéristique à cet égard, car la « vie ordinaire » est assurément, par excellence, le domaine de

ce soi-disant « bon sens », aussi borné qu'elle et de la même façon ; puis, du rationalisme, qui n'est en somme qu'un aspect philosophique de l'« humanisme », on arrive peu à peu au matérialisme ou au positivisme : qu'on nie expressément, comme le premier, tout ce qui est au-delà du monde sensible, ou qu'on se contente, comme le second, de refuser de s'en occuper en le déclarant « inaccessible » ou « inconnaissable », le résultat, en fait, est exactement le même dans les deux cas, et il est bien celui-là même que nous venons de décrire. Il convient seulement d'ajouter que, chez la plupart, il ne s'agit que de ce qu'on peut appeler un matérialisme ou un positivisme « pratique », indépendant de toute théorie philosophique, et pouvant même très bien exister chez des gens qui, de bonne foi, se croient fort éloignés du matérialisme et du positivisme, mais qui, en toutes circonstances, ne s'en comportent pas moins comme leurs partisans ; et cet exemple montre bien que la philosophie n'a, au fond, que fort peu d'importance, ou que du moins elle n'en a que dans la mesure où elle peut être considérée comme « représentative » d'une certaine mentalité, bien plutôt que comme agissant en fait sur celle-ci ; une conception philosophique pourrait-elle avoir le moindre succès si elle ne répondait à quelques-unes des tendances prédominantes de l'époque où elle est formulée ? Nous ne voulons d'ailleurs pas dire que les philosophes ne jouent pas, tout comme d'autres, leur rôle dans la déviation moderne, ce qui serait exagéré, mais seulement que ce rôle est plus restreint qu'on ne serait tenté de le supposer, et assez différent de ce qu'il peut sembler extérieurement ; du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qui est le plus apparent est toujours, suivant les lois mêmes qui régissent la manifestation, une conséquence plutôt qu'une cause, un aboutissement plutôt qu'un point de départ, et, en tout cas, ce n'est jamais là qu'il faut chercher ce qui agit de manière vraiment efficace dans un ordre plus profond, qu'il s'agisse d'ailleurs en cela d'une action s'exerçant dans un sens normal et légitime, ou bien du contraire comme dans le cas dont nous parlons présentement.

Nous n'avons pas la prétention d'envisager ici tous les aspects de la question : ainsi, il y aurait lieu de se demander comment l'illusion dont il s'agit se trouve liée à une autre illusion spécifiquement moderne, celle qui prétend tout réduire à des éléments purement quantitatifs, ce qui constitue proprement le « mécanisme ». Sur ce point, nous remarquerons seulement que cette conception « mécaniste », bien que naturellement elle ait aussi son expression philosophique qui remonte au cartésianisme, se rattache plus directement au côté « scientifique » de la tendance matérialiste (nous disons seulement tendance, parce que, théoriquement, mécanisme et matérialisme ne coïncident pas exactement dans tous les cas), et que celui-ci a certainement, pour des raisons diverses, beaucoup plus d'influence que les théories philosophiques sur la mentalité commune, en laquelle il y a toujours une croyance au moins implicite à la vérité d'une « science » dont le caractère hypothétique lui échappe inévitablement, tandis que tout ce qui se présente comme philosophie la laisse plus ou moins indifférente ; l'existence d'applications pratiques et utilitaires dans un cas, et leur absence dans l'autre, n'y est d'ailleurs peut-être pas entièrement étrangère. Ceci nous ramène justement encore à l'idée de la « vie ordinaire », dans laquelle il entre effectivement une assez forte dose de « pragmatisme » ; des lors qu'il est convenu que la « réalité » consiste exclusivement en ce qui tombe sous les sens, il est tout naturel que la valeur d'une chose quelconque ait pour mesure sa capacité de produire des effets d'ordre sensible ; or il est évident que la « science », considérée, à la façon moderne, comme essentiellement solidaire de l'industrie, sinon même confondue plus ou moins complètement avec celle-ci, doit à cet égard occuper le premier rang, et que par là elle se trouve mêlée aussi étroitement que possible à cette « vie ordinaire » dont elle devient même en quelque sorte un des principaux facteurs ; par contrecoup, les hypothèses sur lesquelles elle prétend se fonder bénéficieront elles-mêmes de cette situation privilégiée aux yeux du vulgaire.

Cela étant dit, on peut comprendre que, quand nous parlons de l'attitude matérialiste comme étant celle de la grande majorité

de nos contemporains, nous l'entendons au sens le plus général du mot, et que, par conséquent, cette attitude pourra impliquer, en des proportions très diverses suivant les individus, le matérialisme philosophique, le matérialisme scientifique et le matérialisme simplement pratique : le premier peut même souvent en être totalement absent, tandis que, presque toujours, le second exerce une influence qui se fait sentir, de façon plus ou moins consciente, dans le matérialisme pratique lui-même. Il va de soi, d'ailleurs, que tout cela n'est au fond qu'autant d'aspects divers d'une seule et même tendance, et aussi que cette tendance, comme toutes celles qui sont, au même titre, constitutives de l'esprit moderne, n'a certes pas pu se développer spontanément ; nous nous sommes assez souvent expliqué sur ce dernier point pour ne pas y insister de nouveau, et nous rappellerons seulement ce que nous avons dit dernièrement sur la place plus précise qu'occupe le matérialisme dans l'ensemble du « plan » suivant lequel s'effectue la déviation du monde moderne, car c'est là une considération que nous aurons à retrouver encore par la suite. Ce qui est vraiment singulier, et qui serait même comique s'il s'agissait de choses moins graves, nous pourrions même dire moins sinistres, c'est que le matérialisme, dont une des principales prétentions est de supprimer tout mystère, a lui-même ainsi des « dessous » fort mystérieux ; et ce qui ne l'est pas moins, à un autre point de vue, c'est que la notion même de « matière », dont il fait sa base par définition, se trouve être certainement la plus énigmatique et la moins intelligible qui puisse être. Bien entendu, ce sont là des choses dont les matérialistes eux-mêmes sont parfaitement incapables de se rendre compte, aveuglés qu'ils sont par leurs idées préconçues, et dont ils seraient sans doute tout aussi étonnés qu'ils le seraient de savoir qu'il a existé et qu'il existe même encore des hommes pour lesquels ce qu'ils appellent la « vie ordinaire » serait la chose la plus extraordinaire qu'on puisse imaginer, puisqu'elle ne correspond à rien de ce qui se produit réellement dans leur existence ; c'est pourtant ainsi, et, qui plus est, ce sont ces hommes qui doivent être considérés comme véritablement « normaux », tandis que les matéria-

listes, avec tout leur « bon sens » tant vanté et tout le « progrès » dont ils se considèrent fièrement comme les produits les plus achevés et les représentants les plus « avancés », ne sont, au fond, que des êtres en qui certaines facultés se sont atrophiées au point d'être complètement abolies. C'est d'ailleurs à cette condition seulement que le monde sensible peut leur apparaître comme un « système clos », à l'intérieur duquel ils se sentent en parfaite sécurité ; il reste à voir comment cette illusion peut, en un certain sens et dans une certaine mesure, être « réalisée » du fait du matérialisme lui-même, mais aussi comment, malgré cela, elle ne représente en quelque sorte qu'un état d'équilibre éminemment instable, et comment, au point même où nous en sommes actuellement, cette sécurité de la « vie ordinaire », sur laquelle reposait jusqu'ici toute l'organisation extérieure du monde moderne, risque fort d'être troublée par des « interférences » inattendues.

*
* *

Pour comprendre qu'un monde répondant à la conception matérialiste, au moins jusqu'à un certain point, puisse avoir quelque existence effective dans la période même où règne cette conception, il faut considérer que l'ordre humain et l'ordre cosmique ne sont point séparés comme les modernes se l'imaginent trop facilement, mais qu'ils sont au contraire étroitement liés, de telle sorte que chacun d'eux réagit constamment sur l'autre et qu'il y a toujours une correspondance entre leurs états respectifs. Cette considération est essentiellement impliquée dans toute la doctrine des cycles, et, sans elle, les données traditionnelles qui se rapportent à celle-ci seraient entièrement inintelligibles ; la relation qui existe entre certaines phases critiques de l'histoire de l'humanité et certains cataclysmes se produisant suivant des périodes astronomiques déterminées en est peut-être l'exemple le plus frappant, mais il va de soi que ce n'est là qu'un cas extrême de ces correspondances, qui existent en réalité d'une fa-

çon continue, bien qu'elles soient sans doute moins apparentes tant que les choses ne se modifient que graduellement et presque insensiblement.

Cela étant, nous pouvons dire que, dans le cours du développement cyclique, la manifestation cosmique tout entière, et par conséquent, avec elle, la mentalité humaine qui y est incluse, suivent une marche « descendante », dans le sens d'un éloignement graduel du principe, donc de la spiritualité première. Cette marche peut donc être décrite comme une sorte de « matérialisation » progressive du milieu cosmique lui-même, et ce n'est que quand cette « matérialisation » a atteint un certain degré, déjà très fortement accentué, que peut apparaître corrélativement, chez l'homme, la conception matérialiste, ainsi que l'attitude générale qui lui correspond pratiquement et qui se conforme, comme nous l'avons dit, à la représentation de ce qu'on appelle la « vie ordinaire » ; d'ailleurs, sans cette « matérialisation », tout cela n'aurait pas même la moindre apparence de justification, car la réalité ambiante lui apporterait à chaque instant des démentis trop manifestes. L'idée même de « matière », telle que les modernes l'entendent, ne pouvait véritablement prendre naissance que dans ces conditions ; ce qu'elle exprime n'est d'ailleurs qu'une « limite » qui, dans la « descente » dont il s'agit, ne peut jamais être atteinte en fait, car un monde où il y aurait quelque chose de vraiment « inerte » cesserait aussitôt d'exister par là même ; cette idée est donc bien la plus illusoire qui puisse être, puisqu'elle ne répond même pas au plus bas degré de réalité, mais seulement à ce qui est, si l'on peut s'exprimer ainsi, au-dessous de toute réalité. On pourrait dire encore, en d'autres termes, que la « matérialisation » existe comme tendance, mais que la « matérialité », qui serait l'aboutissement complet de cette tendance, est un état irréalisable ; de là vient, entre autres conséquences, que les lois mécaniques formulées théoriquement par la science moderne ne sont jamais susceptibles d'une application exacte et rigoureuse aux conditions de l'expérience, où il subsiste toujours des éléments qui leur échappent nécessairement, même dans la phase où le rôle de ces éléments se trouve en quelque

sorte réduit au minimum. Il ne s'agit donc jamais là que d'une approximation, qui, dans cette phase, et sous la réserve de cas devenus alors exceptionnels, peut être suffisante pour les besoins pratiques immédiats, mais qui n'en implique pas moins une simplification très grossière, ce qui lui enlève toute valeur de « science » au vrai sens de ce mot ; et c'est aussi avec cette même approximation que le monde sensible peut prendre l'apparence d'un « système clos », tant aux yeux des physiciens que dans le courant des événements qui constituent la « vie ordinaire ».

Pour en arriver là, il faut que l'homme, du fait de la « matérialisation » dont nous venons de parler, ait perdu l'usage des facultés qui lui permettraient normalement de dépasser les limites du monde sensible, car, même si celui-ci est réellement entouré de cloisons plus épaisses, pourrait-on dire, qu'il ne l'était dans ses états antérieurs, il n'en est pas moins vrai qu'il ne saurait jamais y avoir nulle part une séparation absolue entre différents ordres d'existence ; une telle séparation aurait pour effet de retrancher de la réalité même le domaine qu'elle enfermerait, si bien que, là encore, l'existence de ce domaine, c'est-à-dire du monde sensible dans le cas dont il s'agit, s'évanouirait immédiatement. On pourrait d'ailleurs se demander comment une atrophie aussi complète et aussi générale de certaines facultés a bien pu se produire effectivement ; il a fallu pour cela que l'homme soit amené à porter toute son attention sur les choses sensibles exclusivement, et c'est par là qu'a dû nécessairement commencer cette œuvre de déviation qu'on pourrait appeler la « fabrication » du monde moderne, et qui, bien entendu, ne pouvait réussir que précisément à cette phase du cycle et en utilisant, en mode « diabolique », les conditions présentes du milieu lui-même. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on ne saurait trop admirer la solennelle niaiserie de certaines déclamations chères aux vulgarisateurs scientifiques, qui se plaisent à affirmer à tout propos que la science moderne recule sans cesse les limites du monde connu, ce qui est exactement le contraire de la vérité : jamais ces limites n'ont été aussi étroites qu'elles le sont dans les conceptions admises par cette prétendue science profane, et jamais le monde ni l'homme

ne s'étaient trouvés ainsi rapetissés, au point d'être réduits à de simples entités corporelles, privées, par hypothèse, de la moindre communication avec tout autre ordre de réalité !

Il y a d'ailleurs encore un autre aspect de la question, réciproque et complémentaire de celui que nous avons envisagé jusqu'ici : l'homme n'est pas réduit, en tout cela au rôle d'un simple spectateur, qui devrait se borner à se faire une idée plus ou moins vraie, ou plus ou moins fausse, de ce qui se passe autour de lui ; il est lui-même un des facteurs qui interviennent activement dans les modifications du monde où il vit ; et nous pourrions ajouter qu'il en est même un facteur particulièrement important, en raison de la position « centrale » qu'il se trouve occuper dans ce monde. Par suite, la conception matérialiste, une fois qu'elle a été formée et répandue d'une façon quelconque, ne peut que concourir à renforcer encore cette « solidification » du monde qui l'a tout d'abord rendue possible, et toutes les conséquences qui dérivent de cette conception ne font que tendre à cette fin ; nous ne faisons pas seulement allusion, en cela, aux résultats directs et trop évidents de l'activité industrielle et mécanique, mais aussi aux réactions beaucoup plus générales du milieu cosmique lui-même en présence de l'attitude adoptée par l'homme à son égard. On peut dire véritablement que certains aspects de la réalité se cachent à quiconque l'envisage en profane et en matérialiste, et se rendent inaccessibles à son observation ; ce n'est pas là une simple façon de parler plus ou moins « imagée », comme certains pourraient être tentés de le croire, mais bien l'expression pure et simple d'un fait, de même que c'est un fait que les animaux fuient devant quelqu'un qui leur témoigne une attitude hostile ; et c'est pourquoi il est des choses qui ne pourront jamais être constatées par des « savants » matérialistes ou positivistes, ce qui naturellement, les confirme encore dans leur croyance à la validité de leurs conceptions, alors que ce n'est pourtant qu'un effet de ces conceptions elles-mêmes. C'est là, en quelque sorte, la « contrepartie » de la limitation des facultés de l'être humain à celles qui se rapportent à la seule modalité corporelle : par cette limitation, il devient, disions-nous, in-

capable de sortir du monde sensible ; par ce dont il s'agit maintenant, il perd en outre toute occasion de constater une intervention manifeste d'éléments suprasensibles dans le monde sensible lui-même ; et ainsi se trouve complétée pour lui, autant qu'il est possible, la « clôture » de ce monde, à l'intérieur duquel il peut sembler que la « vie ordinaire » n'ait plus désormais qu'à se dérouler sans trouble et sans accidents imprévus, à la façon des mouvements d'une « mécanique » parfaitement réglée ; l'homme moderne, après avoir « mécanisé » le monde qui l'entoure, ne vise-t-il pas à se « mécaniser » lui-même de son mieux, dans tous les modes d'activité qui restent encore ouverts à sa nature étroitement bornée ?

Cependant la « solidification » du monde, si loin qu'elle soit poussée, ne peut jamais être complète, et il y a des limites au-delà desquelles elle ne saurait aller, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, son extrême aboutissement serait incompatible avec toute existence réelle, fût-elle du degré le plus bas ; et même, à mesure que cette « solidification » avance, elle n'en devient toujours que plus précaire, car la réalité la plus inférieure est aussi la plus instable ; la rapidité sans cesse croissante des changements du monde actuel n'en témoigne d'ailleurs que d'une façon trop éloquente. Rien ne peut faire qu'il n'y ait des « fissures » dans ce prétendu « système clos », qui a du reste, par son caractère « mécanique », quelque chose d'artificiel qui n'est guère de nature à inspirer confiance en sa durée ; et, actuellement même, il y a de multiples indices qui montrent précisément que son équilibre instable est sur le point d'être rompu, si bien que ce que nous disions tout à l'heure du matérialisme et du « mécanisme » de l'époque moderne pourrait presque être mis déjà au passé, quand bien même ses conséquences pratiques continueraient à se développer pendant quelque temps encore ; cela est tellement vrai que, au moment où nous en sommes, la notion même de la « matière » semble être en train de s'évanouir. Seulement, le malheur est que, la « descente » cyclique n'étant pas encore achevée, les « fissures » dont il s'agit ne peuvent guère se produire que par le bas ; autrement dit, ce qui « inter-

fère » par là avec le monde sensible n'est rien d'autre que le psychisme inférieur, dans ce qu'il a de plus destructif et de plus dissolvant ; dès lors, il n'est pas difficile de comprendre que tout ce qui tend à favoriser et à étendre ces « interférences » ne correspond, consciemment ou inconsciemment, qu'à une nouvelle phase de la déviation dont le matérialisme représentait un stade moins « avancé », quelles que puissent être les apparences. La dérisoire sécurité de la « vie ordinaire » est fortement menacée, certes, et l'on verra sans doute de plus en plus clairement quelle n'était qu'une illusion ; mais y a-t-il vraiment lieu de s'en féliciter, si ce n'est que pour tomber dans une autre illusion pire encore que celle-là, celle d'une « spiritualité à rebours » dont les divers mouvements « néo-spiritualistes » que nous avons vus naître et se développer jusqu'ici ne sont encore que de bien faibles et médiocres précurseurs ?

La sortie de la caverne[308]

La sortie finale de la caverne initiatique, considérée comme représentant la « sortie du cosmos », semble, d'après ce que nous avons dit précédemment, devoir s'effectuer normalement par une ouverture située dans la voûte, et à son zénith même ; nous rappelons que cette porte supérieure, qui est parfois désignée traditionnellement comme le « moyeu solaire » et aussi comme l'« œil cosmique », correspond, dans l'être humain, au *Brahmarandhra* et à la couronne de la tête. Cependant, malgré les références au symbolisme solaire qui se rencontrent en pareil cas, on pourrait dire que cette position « axiale » et « zénithale » se rapporte plus directement, et sans doute aussi plus primitivement, à un symbolisme polaire : ce point est celui où, suivant certains rituels « opératifs », est suspendu le « fil à plomb du Grand Architecte », qui marque la direction de l'« Axe du Monde », et il est alors identifié à l'étoile polaire elle-même[309]. Il y a lieu de remarquer aussi que, pour que la sortie puisse s'effectuer ainsi, il faut qu'une pierre de la voûte soit enlevée en cet endroit même ; et cette pierre, par là même qu'elle occupe le sommet, a dans la structure architecturale un caractère spécial et même unique, car elle est naturellement une « clef de voûte » ; cette observation n'est pas sans importance, bien que ce ne soit pas ici le lieu d'y insister davantage[310].

---

[308] Publié dans *É. T.*, avril 1938.

[309] Nous rappellerons à ce propos que, suivant la tradition extrême-orientale, l'étoile polaire représente le siège de la « Grande Unité » (*Tai-i*) ; en même temps, si l'on doit normalement envisager l'axe en position verticale comme nous venons de le dire, elle correspond aussi au « Grand Faîte » (*Tai-Ki*), c'est-à-dire au sommet de la voûte céleste ou du « toit du monde ».

[310] Ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de la maçonnerie de *Royal Arch* ; nous renverrons aussi, à ce sujet, à la note se trouvant à la fin de notre article sur *Le Tombeau d'Hermès*, dans *É. T.*, déc. 1936, p. 473.

En fait, il paraît assez rare que ce que nous venons de dire soit observé littéralement dans les rituels initiatiques, bien qu'on puisse cependant en trouver quelques exemples[311] ; cette rareté peut d'ailleurs s'expliquer, au moins en partie, par certaines difficultés d'ordre pratique, et aussi par le besoin d'éviter une confusion qui risque de se produire en pareil cas[312]. En effet, si la caverne n'a pas d'autre issue que celle-là, elle devra servir à l'entrée comme à la sortie, ce qui n'est pas conforme à son symbolisme ; logiquement, l'entrée devrait plutôt se trouver en un point opposé à celui-là, suivant l'axe, c'est-à-dire dans le sol, au centre même de la caverne, où l'on parviendrait par une voie souterraine. Seulement, d'un autre côté, un tel mode d'entrée ne conviendrait pas pour les « grands mystères », car il ne correspond proprement qu'au stade initial, qui alors est franchi depuis longtemps déjà ; il faudrait donc plutôt supposer que le récipiendaire, entré par cette voie souterraine pour recevoir l'initiation aux « petits mystères », demeure ensuite dans la caverne jusqu'au moment de sa « troisième naissance », où il en sort définitivement par l'ouverture supérieure ; cela est admissible théori-

[311] Dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, il en est ainsi au 13e degré, dit de « Royale-Arche », mais qu'il ne faut pas confondre, en dépit de quelques similitudes partielles, avec ce qui, dans la maçonnerie anglaise, constitue l'*Arch Masonry* en tant que distinguée de la *Square Masonry* ; les origines « opératives » du grade écossais dont il s'agit sont d'ailleurs beaucoup moins claires ; le 14e degré, ou « Grand Écossais de la Voûte sacrée », est également conféré « dans un lieu souterrain et voûté ». Il convient de noter, à ce propos, qu'il y a dans tous ces hauts grades beaucoup de données de provenances diverses, qui ne s'y sont pas toujours conservées intégralement ni sans confusion, si bien que, dans leur état présent, leur nature réelle est souvent assez difficile à déterminer exactement.

[312] Cette confusion existe effectivement dans les grades écossais que nous venons de mentionner : la « voûte souterraine » y étant « sans portes ni fenêtres », on ne peut entrer, aussi bien que sortir, que par l'unique ouverture pratiquée au sommet de la voûte.

quement, mais n'est évidemment pas susceptible d'être mis en pratique d'une façon effective[313].

Il existe en réalité une autre solution, qui implique des considérations où le symbolisme solaire prend cette fois la place prépondérante, bien que les traces du symbolisme polaire y restent encore assez nettement apparentes ; il y a là, en somme, une sorte de combinaison et presque de fusion entre ces deux modalités, ainsi que nous l'indiquions à la fin de l'étude précédente. Ce qu'il importe essentiellement de remarquer à cet égard est ceci : l'axe vertical, en tant que joignant les deux pôles, est évidemment un axe nord-sud ; dans le passage du symbolisme polaire au symbolisme solaire, cet axe devra être en quelque sorte projeté sur le plan zodiacal, mais de façon à conserver une certaine correspondance, on pourrait même dire une équivalence aussi exacte qu'il est possible, avec l'axe polaire primitif[314]. Or, dans le cycle annuel, les solstices d'hiver et d'été sont les deux points qui correspondent respectivement au nord et au sud dans l'ordre spatial, de même que les équinoxes de printemps et d'automne correspondent à l'Orient et à l'Occident ; l'axe qui remplira la condition voulue est donc celui qui joint les deux points solsticiaux ; et l'on peut dire que cet axe solsticial jouera alors le rôle d'un axe relativement vertical, ce qu'il est en effet par rapport à

[313] En un certain sens on peut dire que les « petits mystères » correspondent à la terre (état humain) et les « grands mystères » au ciel (états supra-individuels) ; de là aussi, dans certains cas, une correspondance symbolique établie avec les formes géométriques du carré et du cercle (ou dérivées de celles-là), que la tradition extrême-orientale, notamment, rapporte respectivement à la terre et au ciel ; cette distinction se retrouve, en Occident, dans celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry* que nous avons mentionnée tout à l'heure.

[314] C'est à ce même passage d'un symbolisme à l'autre que se rapporte le « transfert » de certaines constellations de la région polaire à la région zodiacale auquel nous avons fait allusion ailleurs (voir *Le Roi du Monde*, ch. X).

l'axe équinoxial[315]. Les solstices sont véritablement ce qu'on peut appeler les pôles de l'année ; et ces pôles du monde temporel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se substituent ici, en vertu d'une correspondance réelle et nullement arbitraire, aux pôles du monde spatial ; ils sont d'ailleurs naturellement en relation directe avec la marche du soleil, dont les pôles au sens propre et ordinaire de ce mot sont, au contraire, entièrement indépendants ; et ainsi se trouvent reliées l'une à l'autre, aussi clairement que possible, les deux modalités symboliques dont nous avons parlé.

Cela étant, la caverne « cosmique » pourra avoir deux portes « zodiacales », opposées suivant l'axe que nous venons d'envisager, donc correspondant respectivement aux deux points solsticiaux, et dont l'une servira d'entrée et l'autre de sortie ; effectivement, la notion de ces deux « portes solsticiales » se trouve de façon explicite dans la plupart des traditions, et il y est même généralement attaché une importance symbolique considérable. La porte d'entrée est parfois désignée comme la « porte des hommes », ceux-ci pouvant dans ce cas être des initiés aux « petits mystères » tout aussi bien que de simples profanes, puisqu'ils n'ont pas encore dépassé l'état humain ; et la porte de sortie est alors désignée, par opposition, comme la « porte des dieux », c'est-à-dire celle par laquelle passent seulement les êtres qui ont accès aux états supra-individuels. Il ne reste plus qu'à déterminer auquel des deux solstices correspond chacune de ces deux portes ; mais cette question, pour recevoir les développements qu'elle comporte, mérite encore d'être traitée à part.

---

[315] Nous n'avons pas à nous occuper ici du fait que, parmi les différentes formes traditionnelles, il en est qui donnent à l'année un point de départ solsticial, et d'autres un point de départ équinoxial ; nous dirons seulement que la prédominance ainsi attribuée aux solstices et aux équinoxes trouve encore sa raison dans la considération de différentes périodes cycliques, auxquelles ces formes traditionnelles doivent être rattachées plus particulièrement.

Les Portes solsticiales[316]

Nous avons dit que les deux portes zodiacales, qui sont respectivement l'entrée et la sortie de la « caverne cosmique », et que certaines traditions désignent comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux », doivent correspondre aux deux solstices ; il nous faut maintenant préciser que la première correspond au solstice d'été, c'est-à-dire au signe du Cancer, et la seconde au solstice d'hiver, c'est-à-dire au signe du Capricorne. Pour en comprendre la raison, il faut se référer à la division du cycle annuel en deux moitiés, l'une « ascendante » et l'autre « descendante » : la première est la période de la marche du soleil vers le nord (*uttarâyana*), allant du solstice d'hiver au solstice d'été ; la seconde est celle de la marche du soleil vers le sud (*dakshinâyana*), allant du solstice d'été au solstice d'hiver[317]. Dans la tradition hindoue, la phase « ascendante » est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase « descendante » avec le *pitri-yâna*[318], ce qui coïncide exactement avec les désignations des deux portes que nous venons de rappeler : la « porte des hommes » est celle qui donne accès au *pitri-yâna*, et la « porte des dieux » est celle qui donne accès au *dêva-yâna* ; elles doivent donc se situer respectivement au début des deux phases correspondantes, c'est-à-dire que la première doit bien être au solstice d'été et la seconde au solstice

[316] Publié dans *É. T.*, mai 1938.

[317] Il y a lieu de remarquer que le Zodiaque figuré fréquemment au portail des églises du moyen âge est disposé de façon à marquer nettement cette division du cycle annuel.

[318] Voir notamment *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 à 26 ; cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI. – Une correspondance analogue se retrouve dans le cycle mensuel, la période de la lune croissante étant de même en rapport avec le *dêva-yâna*, et celle de la lune décroissante avec le *pitri-yâna* ; on peut dire que les quatre phases lunaires correspondent, dans un cycle plus restreint, aux quatre phases solaires qui sont les quatre saisons de l'année.

d'hiver. Seulement, dans ce cas, il s'agit proprement, non d'une entrée et d'une sortie, mais de deux sorties différentes : cela tient à ce que le point de vue est autre que celui qui se rapporte d'une façon spéciale au rôle initiatique de la caverne, tout en se conciliant d'ailleurs parfaitement avec celui-ci. En effet, la « caverne cosmique » est ici considérée comme le lieu de manifestation de l'être : après s'y être manifesté dans un certain état, tel que l'état humain par exemple, cet être, suivant le degré spirituel auquel il sera parvenu, en sortira par l'une ou l'autre des deux portes ; dans un cas, celui du *pitri-yâna*, il devra revenir à un autre état de manifestation, ce qui sera représenté naturellement par une rentrée dans la « caverne cosmique » ainsi envisagée ; au contraire, dans l'autre cas, celui du *dêva-yâna*, il n'y a plus de retour au monde manifesté. Ainsi, l'une des deux portes est à la fois une entrée et une sortie, tandis que l'autre est une sortie définitive ; mais, en ce qui concerne l'initiation, c'est précisément cette sortie définitive qui est le but final, de sorte que l'être, qui est entré par la « porte des hommes », doit, s'il a effectivement atteint ce but, sortir par la « porte des dieux[319] ».

Nous avons expliqué précédemment que l'axe solsticial du Zodiaque, relativement vertical par rapport à l'axe équinoxial, doit être regardé comme la projection, dans le cycle solaire annuel, de l'axe polaire nord-sud ; suivant la correspondance du symbolisme temporel avec le symbolisme spatial des points cardinaux, le solstice d'hiver est en quelque sorte le pôle nord de l'année, et le solstice d'été son pôle sud, tandis que les deux équinoxes de printemps et d'automne correspondent de même respectivement

[319] La « porte des dieux » ne peut être une entrée que dans le cas de descente volontaire, dans le monde manifesté, soit d'un être déjà « délivré », soit d'un être représentant l'expression directe d'un principe « supra-cosmique ». Mais il est évident que ces cas exceptionnels ne rentrent pas dans les processus « normaux » que nous envisageons ici. Nous ferons seulement remarquer qu'on peut facilement comprendre par là la raison pour laquelle la naissance de l'*Avatâra* est considérée comme ayant lieu à l'époque du solstice d'hiver, époque qui est celle de la fête de Noël dans la tradition chrétienne.

à l'est et à l'ouest[320]. Cependant, dans le symbolisme védique, la porte du *dêva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest ; mais ceci doit être considéré seulement comme une indication plus explicite du sens suivant lequel s'effectue la marche du cycle annuel. En effet, conformément à la correspondance que nous venons de mentionner, la période « ascendante » se déroule en allant du nord à l'est, puis de l'est au sud ; de même, la période « descendante » se déroule en allant du sud à l'ouest, puis de l'ouest au nord[321] ; on pourrait donc dire, avec plus de précision encore, que la « porte des dieux » est située au nord et tournée vers l'est, qui est toujours regardé comme le côté de la lumière et de la vie, et que la « porte des hommes » est située au sud et tournée vers l'ouest, qui est pareillement regardé

[320] Dans la journée, la moitié ascendante est de minuit à midi, la moitié descendante de midi à minuit ; minuit correspond à l'hiver et au nord, midi à l'été et au sud ; le matin correspond au printemps et à l'est (côté du lever du soleil), le soir à l'automne et à l'ouest (côté du coucher du soleil). Ainsi, les phases du jour, comme celles du mois, mais à une échelle encore plus réduite, reproduisent analogiquement celles de l'année ; il en est de même, plus généralement, pour un cycle quelconque, qui, quelle que soit son étendue, se divise toujours naturellement suivant la même loi quaternaire. Suivant le symbolisme chrétien, la naissance de l'*Avatâra* a lieu non seulement au solstice d'hiver, mais aussi à minuit ; elle est donc ainsi doublement en correspondance avec la « porte des dieux ». D'autre part, suivant le symbolisme maçonnique, le travail initiatique s'accomplit « de midi à minuit », ce qui n'est pas moins exact si l'on considère ce travail comme une marche s'effectuant de la « porte des hommes » à la « porte des dieux » ; l'objection qu'on pourrait être tenté de faire en raison du caractère « descendant » de cette période se résout par une application du « sens inverse » de l'analogie, ainsi qu'on le verra plus loin.

[321] Ceci est en relation directe avec la question du sens des « circumambulations » rituelles dans les différentes formes traditionnelles : suivant la modalité « solaire » du symbolisme, ce sens est celui que nous indiquons ici, et la « circumambulation » s'accomplit ainsi en ayant constamment à sa droite le centre autour duquel on tourne ; suivant la modalité « polaire », elle s'accomplit en sens inverse de celui-là, donc en ayant le centre à gauche. Le premier cas est celui de la *pradakshinâ*, telle qu'elle est en usage dans les traditions hindoue et thibétaine ; le second cas se rencontre notamment dans la tradition islamique ; il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que le sens de ces « circumambulations », allant respectivement de gauche à droite et de droite à gauche, correspond également à la direction de l'écriture dans les langues sacrées de ces mêmes formes traditionnelles. – Dans la maçonnerie, sous sa forme actuelle, le sens des « circumambulations » est « solaire » ; mais il paraît avoir au contraire été « polaire » dans l'ancien rituel « opératif », selon lequel le « trône de Salomon » était d'ailleurs placé à l'occident et non à l'orient.

comme le côté de l'ombre et de la mort ; et ainsi sont exactement déterminées « les deux voies permanentes, l'une claire, l'autre obscure, du monde manifesté ; par l'une il n'est pas de retour (du non-manifesté au manifesté) ; par l'autre on revient en arrière (dans la manifestation) [322] ».

Il reste pourtant encore à résoudre une apparence de contradiction, qui est celle-ci : le nord est désigné comme le point le plus haut (*uttara*), et c'est d'ailleurs vers ce point qu'est dirigée la marche ascendante du soleil, tandis que sa marche descendante est dirigée vers le sud, qui apparaît ainsi comme le point le plus bas ; mais, d'autre part, le solstice d'hiver, qui correspond au nord dans l'année, marquant le début du mouvement ascendant, est en un certain sens le point le plus bas, et le solstice d'été, qui correspond au sud, et où se termine ce mouvement ascendant, est sous le même rapport le point le plus haut, à partir duquel commencera ensuite le mouvement descendant, qui s'achèvera au solstice d'hiver. La solution de cette difficulté réside dans la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'ordre « céleste », auquel appartient la marche du soleil, et l'ordre « terrestre », auquel appartient au contraire la succession des saisons ; selon la loi générale de l'analogie, ces deux ordres doivent, dans leur corrélation même, être inverses l'un de l'autre, de telle sorte que ce qui est le plus haut suivant l'un devient le plus bas suivant l'autre, et réciproquement ; et c'est ainsi que, selon la parole hermétique de la *Table d'Émeraude*, « ce qui est en haut (dans l'ordre céleste) est comme ce qui est en bas (dans l'ordre terrestre) », ou encore que, selon la parole évangélique, « les premiers (dans l'ordre princi-

[322] *Bhagavad-Gitâ*, VIII, 26. – On peut remarquer que la « clarté » et l'« obscurité », caractérisant respectivement ces deux voies, correspondent exactement aux deux principes complémentaires *yang* et *yin* de la tradition extrême-orientale.

piel) sont les derniers (dans l'ordre manifesté)[323] ». Il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que, en ce qui concerne les « influences » attachées à ces points, c'est toujours le nord qui demeure « bénéfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche ascendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *dêva-loka* ; et, de même, le sud demeure toujours « maléfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche descendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *pitri-loka*[324]. Il faut ajouter que le monde terrestre peut être regardé comme représentant ici, par transposition, tout l'ensemble du « cosmos », et qu'alors le ciel représentera, suivant la même transposition, le domaine « extra-cosmique » ; à ce point

[323] À ce double point de vue correspond, entre autres applications, le fait que, dans des figurations géographiques ou autres, le point placé en haut peut être le nord ou le sud ; en Chine, c'est le sud et, dans le monde occidental, il en fut de même chez les Romains et même pendant une partie du moyen âge ; cet usage est d'ailleurs en réalité, d'après ce que nous venons de dire, le plus correct en ce qui concerne la représentation des choses terrestres, tandis que par contre, quand il s'agit des choses célestes, c'est le nord qui doit normalement être placé en haut ; mais il va de soi que la prédominance de l'un ou de l'autre des deux points de vue, suivant les formes traditionnelles ou suivant les époques, peut déterminer l'adoption d'une disposition unique pour tous les cas indistinctement ; et, à cet égard, le fait de placer le nord ou le sud en haut apparaît généralement comme lié surtout à la distinction des deux modalités « polaire » et « solaire », le point qu'on place en haut étant celui qu'on a devant soi en s'orientant suivant l'une ou l'autre de celles-ci, ainsi que nous l'expliquerons dans la note suivante.

[324] Signalons incidemment, à ce propos, un autre cas où un même point garde aussi une signification constante à travers certains changements qui constituent des renversements apparents : l'orientation peut être prise suivant l'une ou l'autre des deux modalités « polaire » et « solaire » du symbolisme; dans la première, en regardant l'étoile polaire, c'est-à-dire en se tournant vers le nord, on a l'est à sa droite; dans la seconde, en regardant le soleil au méridien, c'est-à-dire en se tournant vers le sud, on a au contraire l'est à sa gauche ; ces deux modalités ont été notamment en usage en Chine à des époques différentes ; ainsi, le côté auquel a été donnée la prééminence a été parfois la droite et parfois la gauche, mais en fait, il a toujours été l'est, c'est-à-dire le « côté de la lumière ». – Ajoutons qu'il existe encore d'autres modes d'orientation, par exemple en se tournant vers le soleil levant : c'est à celui-ci que se réfère la désignation sanscrite du sud comme *dakshina* ou le « côté de la droite » ; et c'est également celui qui, en Occident, était pratiqué par les constructeurs du moyen âge pour l'orientation des églises.

de vue, c'est à l'ordre « spirituel », entendu dans son acception la plus élevée, que devra s'appliquer la considération du « sens inverse » par rapport, non seulement à l'ordre sensible, mais à l'ordre cosmique tout entier[325].

[325] Pour donner un exemple de cette application, d'ailleurs en relation assez étroite avec ce dont il s'agit ici, la « culmination » du soleil visible ayant lieu à midi, celle du « soleil spirituel » pourra être envisagée symboliquement comme ayant lieu à minuit ; c'est pourquoi il est dit que les initiés aux « grands mystères » de l'antiquité « contemplaient le soleil à minuit » ; à ce point de vue, la nuit représente, non plus l'absence ou la privation de la lumière, mais son état principiel de non-manifestation, ce qui correspond d'ailleurs strictement à la signification supérieure des ténèbres ou de la couleur noire comme symbole du non-manifesté ; et c'est aussi en ce sens que doivent être entendus certains enseignements de l'ésotérisme islamique, suivant lesquels « la nuit est préférable au jour ». On peut remarquer en outre que, si le symbolisme « solaire » a un rapport évident avec le jour, le symbolisme « polaire » a, de son côté, un certain rapport avec la nuit ; et il est encore assez significatif, à cet égard, que le « soleil de minuit » ait littéralement, dans l'ordre des phénomènes sensibles, sa représentation dans les régions hyperboréennes, c'est-à-dire là même où se situe l'origine de la tradition primordiale.

La Métaphysique orientale

J'ai pris comme sujet de cet exposé la métaphysique orientale ; peut-être aurait-il mieux valu dire simplement la métaphysique sans épithète, car, en vérité, la métaphysique pure étant par essence en dehors et au-delà de toutes les formes et de toutes les contingences, n'est ni orientale ni occidentale, elle est universelle. Ce sont seulement les formes extérieures dont elle est revêtue pour les nécessités d'une exposition, pour en exprimer ce qui est exprimable, ce sont ces formes qui peuvent être soit orientales, soit occidentales ; mais, sous leur diversité, c'est un fond identique qui se retrouve partout et toujours, partout du moins où il y a de la métaphysique vraie, et cela pour la simple raison que la vérité est une.

S'il en est ainsi, pourquoi parler plus spécialement de métaphysique orientale ? C'est que, dans les conditions intellectuelles où se trouve actuellement le monde occidental, la métaphysique y est chose oubliée, ignorée en général, perdue à peu près entièrement, tandis que, en Orient, elle est toujours l'objet d'une connaissance effective. Si l'on veut savoir ce qu'est la métaphysique, c'est donc à l'Orient qu'il faut s'adresser ; et, même si l'on veut retrouver quelque chose des anciennes traditions métaphysiques qui ont pu exister en Occident, dans un Occident qui, à bien des égards, était alors singulièrement plus proche de l'Orient qu'il ne l'est aujourd'hui, c'est surtout à l'aide des doctrines orientales et par comparaison avec celles-ci que l'on pourra y parvenir, parce que ces doctrines sont les seules qui, dans ce domaine métaphysique, puissent encore être étudiées directement. Seulement, pour cela, il est bien évident qu'il faut les étudier comme le font les Orientaux eux-mêmes, et non point en se livrant à des interprétations plus ou moins hypothétiques et parfois tout à fait fantaisistes ; on oublie trop souvent que les civili-

sations orientales existent toujours et qu'elles ont encore des représentants qualifiés, auprès desquels il suffirait de s'informer pour savoir véritablement de quoi il s'agit.

J'ai dit métaphysique orientale, et non uniquement métaphysique hindoue, car les doctrines de cet ordre, avec tout ce qu'elles impliquent, ne se rencontrent pas que dans l'Inde, contrairement à ce que semblent croire certains, qui d'ailleurs ne se rendent guère compte de leur véritable nature. Le cas de l'Inde n'est nullement exceptionnel sous ce rapport ; il est exactement celui de toutes les civilisations qui possèdent ce qu'on peut appeler une base traditionnelle. Ce qui est exceptionnel et anormal, ce sont au contraire des civilisations dépourvues d'une telle base ; et à vrai dire, nous n'en connaissons qu'une, la civilisation occidentale moderne. Pour ne considérer que les principales civilisations de l'Orient, l'équivalent de la métaphysique hindoue se trouve, en Chine, dans le Taoïsme ; il se trouve aussi, d'un autre cote, dans certaines écoles ésotériques de l'Islam (il doit être bien entendu, d'ailleurs, que cet ésotérisme islamique n'a rien de commun avec la philosophie extérieure des Arabes, d'inspiration grecque pour la plus grande partie). La seule différence, c'est que, partout ailleurs que dans l'Inde, ces doctrines sont réservées à une élite plus restreinte et plus fermée ; c'est ce qui eut lieu aussi en Occident au moyen âge, pour un ésotérisme assez comparable à celui de l'Islam à bien des égards, et aussi purement métaphysique que celui-ci, mais dont les modernes, pour la plupart, ne soupçonnent même plus l'existence. Dans l'Inde, on ne peut parler d'ésotérisme au sens propre de ce mot, parce qu'on n'y trouve pas une doctrine à deux faces, exotérique et ésotérique; il ne peut être question que d'un ésotérisme naturel, en ce sens que chacun approfondira plus ou moins la doctrine et ira plus ou moins loin selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles, car il y a, pour certaines individualités humaines, des limitations qui sont inhérentes à leur nature même et qu'il leur est impossible de franchir.

Naturellement, les formes changent d'une civilisation à une autre, puisqu'elles doivent être adaptées à des conditions diffé-

rentes ; mais, tout en étant plus habitué aux formes hindoues, je n'éprouve aucun scrupule à en employer d'autres au besoin, s'il se trouve qu'elles puissent aider la compréhension sur certains points : il n'y a à cela aucun inconvénient, parce que ce ne sont en somme que des expressions diverses de la même chose. Encore une fois, la vérité est une, et elle est la même pour tous ceux qui, par une voie quelconque, sont parvenus à sa connaissance.

Cela dit, il convient de s'entendre sur le sens qu'il faut donner ici au mot « métaphysique », et cela importe d'autant plus que j'ai souvent eu l'occasion de constater que tout le monde ne le comprenait pas de la même façon. Je pense que ce qu'il y a de mieux à faire, pour les mots qui peuvent donner lieu à quelque équivoque, c'est de leur restituer autant que possible leur signification primitive et étymologique. Or, d'après sa composition, ce mot « métaphysique » signifie littéralement « au-delà de la physique », en prenant « physique » dans l'acception que ce terme avait toujours pour les anciens, celle de « science de la nature » dans toute sa généralité. La physique est l'étude de tout ce qui appartient au domaine de la nature ; ce qui concerne la métaphysique, c'est ce qui est au-delà de la nature. Comment donc certains peuvent-ils prétendre que la connaissance métaphysique est une connaissance naturelle, soit quant à son objet, soit quant aux facultés par lesquelles elle est obtenue ? Il y a là un véritable contresens, une contradiction dans les termes mêmes ; et pourtant, ce qui est le plus étonnant, il arrive que cette confusion est commise même par ceux qui devraient avoir gardé quelque idée de la vraie métaphysique et savoir la distinguer plus nettement de la pseudo-métaphysique des philosophes modernes.

Mais, dira-t-on peut-être, si ce mot « métaphysique » donne lieu à de telles confusions, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à son emploi et lui en substituer un autre qui aurait moins d'inconvénients ? À la vérité, ce serait fâcheux, parce que, par sa formation, ce mot convient parfaitement à ce dont il s'agit ; et ce n'est guère possible, parce que les langues occidentales ne possèdent aucun autre terme qui soit aussi bien adapté à cet usage. Employer purement et simplement le mot « connaissance », comme

on le fait dans l'Inde, parce que c'est en effet la connaissance par excellence, la seule qui soit absolument digne de ce nom, il n'y faut guère songer, car ce serait encore beaucoup moins clair pour des Occidentaux, qui, en fait de connaissance, sont habitués à ne rien envisager en dehors du domaine scientifique et rationnel. Et puis est-il nécessaire de tant se préoccuper de l'abus qui a été fait d'un mot ? Si l'on devait rejeter tous ceux qui sont dans ce cas, combien en aurait-on encore à sa disposition ? Ne suffit-il pas de prendre les précautions voulues pour écarter les méprises et les malentendus ? Nous ne tenons pas plus au mot « métaphysique » qu'à n'importe quel autre ; mais, tant qu'on ne nous aura pas proposé un meilleur terme pour le remplacer, nous continuerons à nous en servir comme nous l'avons fait jusqu'ici.

Il est malheureusement des gens qui ont la prétention de « juger » ce qu'ils ignorent, et qui, parce qu'ils donnent le nom de « métaphysique » à une connaissance purement humaine et rationnelle (ce qui n'est pour nous que science ou philosophie), s'imaginent que la métaphysique orientale n'est rien de plus ni d'autre que cela, d'où ils tirent logiquement la conclusion que cette métaphysique ne peut conduire réellement à tels ou tels résultats. Pourtant, elle y conduit effectivement, mais parce qu'elle est tout autre chose que ce qu'ils supposent ; tout ce qu'ils envisagent n'a véritablement rien de métaphysique, dès lors que ce n'est qu'une connaissance d'ordre naturel, un savoir profane et extérieur ; ce n'est nullement de cela que nous voulons parler. Faisons-nous donc « métaphysique » synonyme de « surnaturel » ? Nous accepterions très volontiers une telle assimilation, puisque, tant qu'on ne dépasse pas la nature, c'est-à-dire le monde manifesté dans toute son extension (et non pas le seul monde sensible qui n'en est qu'un élément infinitésimal), on est encore dans le domaine de la physique ; ce qui est métaphysique, c'est, comme nous l'avons déjà dit, ce qui est au-delà et au-dessus de la nature, c'est donc proprement le « surnaturel ».

Mais on fera sans doute ici une objection : est-il donc possible de dépasser ainsi la nature ? Nous n'hésiterons pas à répondre très nettement : non seulement cela est possible, mais cela est. Ce

n'est là qu'une affirmation, dira-t-on encore ; quelles preuves peut-on en donner ? Il est vraiment étrange qu'on demande de prouver la possibilité d'une connaissance au lieu de chercher à s'en rendre compte par soi-même en faisant le travail nécessaire pour l'acquérir. Pour celui qui possède cette connaissance, quel intérêt et quelle valeur peuvent avoir toutes ces discussions ? Le fait de substituer la « théorie de la connaissance » à la connaissance elle-même est peut-être le plus bel aveu d'impuissance de la philosophie moderne.

Il y a d'ailleurs dans toute certitude quelque chose d'incommunicable ; nul ne peut atteindre réellement une connaissance quelconque autrement que par un effort strictement personnel, et tout ce qu'un autre peut faire, c'est de donner l'occasion et d'indiquer les moyens d'y parvenir. C'est pourquoi il serait vain de prétendre, dans l'ordre purement intellectuel, imposer une conviction quelconque ; la meilleure argumentation ne saurait, à cet égard, tenir lieu de la connaissance directe et effective.

Maintenant, peut-on définir la métaphysique telle que nous l'entendons ? Non, car définir, c'est toujours limiter, et ce dont il s'agit est, en soi, véritablement et absolument illimité, donc ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule ni dans aucun système. On peut caractériser la métaphysique d'une certaine façon, par exemple en disant qu'elle est la connaissance des principes universels ; mais ce n'est pas là une définition à proprement parler, et cela ne peut du reste en donner qu'une idée assez vague. Nous y ajouterons quelque chose si nous disons que ce domaine des principes s'étend beaucoup plus loin que ne l'ont pensé certains Occidentaux qui cependant on fait de la métaphysique, mais d'une manière partielle et incomplète. Ainsi, quand Aristote envisageait la métaphysique comme la connaissance de l'être en tant qu'être, il l'identifiait à l'ontologie, c'est-à-dire qu'il prenait la partie pour le tout. Pour la métaphysique orientale, l'être pur n'est pas le premier ni le plus universel des principes, car il est déjà une détermination ; il faut donc aller au-delà de l'être, et c'est même cela ce qui importe le plus. C'est pourquoi, en toute conception vraiment métaphysique, il faut toujours ré-

server la part de l'inexprimable ; et même tout ce qu'on peut exprimer n'est littéralement rien au regard de ce qui dépasse toute expression, comme le fini, quelle que soit sa grandeur, est nul vis-à-vis de l'Infini. On peut suggérer beaucoup plus qu'on n'exprime, et c'est là, en somme, le rôle que jouent ici les formes extérieures ; toutes ces formes, qu'il s'agisse de mots ou de symboles quelconques, ne constituent qu'un support, un point d'appui pour s'élever à des possibilités de conception qui les dépassent incomparablement : nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous parlons de conceptions métaphysiques, faute d'avoir un autre terme à notre disposition pour nous faire comprendre ; mais qu'on n'aille pas croire pour cela qu'il y ait là rien d'assimilable à des conceptions scientifiques ou philosophiques ; il ne s'agit pas d'opérer des « abstractions » quelconques, mais de prendre une connaissance directe de la vérité telle qu'elle est. La science est la connaissance rationnelle discursive, toujours indirecte, une connaissance par reflet ; la métaphysique est la connaissance supra-rationnelle, intuitive et immédiate. Cette intuition intellectuelle pure, sans laquelle il n'y a pas de métaphysique vraie, ne doit d'ailleurs aucunement être assimilée à l'intuition dont parlent certains philosophes contemporains, car celle-ci est, au contraire, infra-rationnelle. Il y a une intuition intellectuelle et une intuition sensible ; l'une est au-delà de la raison, mais l'autre est en deçà ; cette dernière ne peut saisir que le monde du changement et du devenir, c'est-à-dire la nature, ou plutôt une infime partie de la nature. Le domaine de l'intuition intellectuelle, au contraire, c'est le domaine des principes éternels et immuables, c'est le domaine métaphysique.

L'intellect transcendant, pour saisir directement les principes universels, doit être lui-même d'ordre universel ; ce n'est plus une faculté individuelle, et le considérer comme tel serait contradictoire, car il ne peut être dans les possibilités de l'individu de dépasser ses propres limites, de sortir des conditions qui le définissent en tant qu'individu. La raison est une faculté proprement et spécifiquement humaine ; mais ce qui est au-delà de la raison est véritablement « non-humain » ; c'est ce qui rend possible la

connaissance métaphysique, et celle-ci, il faut le redire encore, n'est pas une connaissance humaine. En d'autres termes, ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme peut y parvenir ; mais c'est en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain ; et c'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou, mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même. Nous arrivons donc ici à un des points les plus essentiels, et il est nécessaire d'y insister : si l'individu était un être complet, s'il constituait un système clos à la façon de la monade de Leibnitz, il n'y aurait pas de métaphysique possible ; irrémédiablement enfermé en lui-même, cet être n'aurait aucun moyen de connaître ce qui n'est pas de l'ordre d'existence auquel il appartient. Mais il n'en est pas ainsi : l'individu ne représente en réalité qu'une manifestation transitoire et contingente de l'être véritable ; il n'est qu'un état spécial parmi une multitude indéfinie d'autres états du même être ; et cet être est, en soi, absolument indépendant de toutes ses manifestations, de même que, pour employer une comparaison qui revient à chaque instant dans les textes hindous, le soleil est absolument indépendant des multiples images dans lesquelles il se réfléchit. Telle est la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », de la personnalité et de l'individualité ; et, de même que les images sont reliées par les rayons lumineux à la source solaire sans laquelle elles n'auraient aucune existence et aucune réalité, de même l'individualité, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'individualité humaine ou de tout autre état analogue de manifestation, est reliée à la personnalité, au centre principiel de l'être, par cet intellect transcendant dont il vient d'être question. Il n'est pas possible, dans les limites de cet exposé, de développer plus complètement ces considérations, ni de donner une idée plus précise de la théorie des états multiples de l'être ; mais je pense cependant en avoir dit assez pour en faire tout au moins pressentir l'importance capitale dans toute doctrine véritablement métaphysique.

Théorie, ai-je dit, mais ce n'est pas seulement de théorie qu'il s'agit, et c'est là encore un point qui demande à être expliqué. La

connaissance théorique, qui n'est encore qu'indirecte et en quelque sorte symbolique, n'est qu'une préparation, d'ailleurs indispensable, de la véritable connaissance. Elle est du reste la seule qui soit communicable d'une certaine façon, et encore ne l'est-elle pas complètement ; c'est pourquoi toute exposition n'est qu'un moyen d'approcher de la connaissance, et cette connaissance, qui n'est tout d'abord que virtuelle, doit ensuite être réalisée effectivement. Nous trouvons ici une nouvelle différence avec cette métaphysique partielle à laquelle nous avons fait allusion précédemment, celle d'Aristote par exemple, déjà théoriquement incomplète en ce qu'elle se limite à l'être, et où, de plus, la théorie semble bien être présentée comme se suffisant à elle-même, au lieu d'être ordonnée expressément en vue d'une réalisation correspondante, ainsi qu'elle l'est toujours dans toutes les doctrines orientales. Pourtant, même dans cette métaphysique imparfaite, nous serions tenté de dire cette demi-métaphysique, on rencontre parfois des affirmations qui, si elles avaient été bien comprises, auraient dû conduire à de tout autres conséquences : ainsi, Aristote ne dit-il pas nettement qu'un être est tout ce qu'il connaît ? Cette affirmation de l'identification par la connaissance, c'est le principe même de la réalisation métaphysique ; mais ici ce principe reste isolé, il n'a que la valeur d'une déclaration toute théorique, on n'en tire aucun parti, et il semble que, après l'avoir posé, on n'y pense même plus : comment se fait-il qu'Aristote lui-même et ses continuateurs n'aient pas mieux vu tout ce qui y était impliqué ? Il est vrai qu'il en est de même en bien d'autres cas, et qu'ils paraissent oublier parfois des choses aussi essentielles que la distinction de l'intellect pur et de la raison, après les avoir cependant formulées non moins explicitement ; ce sont là d'étranges lacunes. Faut-il y voir l'effet de certaines limitations qui seraient inhérentes à l'esprit occidental, sauf des exceptions plus ou moins rares, mais toujours possibles ? Cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais pourtant il ne faut pas croire que l'intellectualité occidentale ait été, en général, aussi étroitement limitée autrefois qu'elle l'est à l'époque moderne. Seulement, des doctrines comme celles-là ne

sont après tout que des doctrines extérieures, bien supérieures à beaucoup d'autres, puisqu'elles renferment malgré tout une part de métaphysique vraie, mais toujours mélangée à des considérations d'un autre ordre, qui, elles, n'ont rien de métaphysique. Nous avons, pour notre part, la certitude qu'il y a eu autre chose que cela en Occident, dans l'antiquité et au moyen âge, qu'il y a eu, à l'usage d'une élite, des doctrines purement métaphysiques et que nous pouvons dire complètes, y compris cette réalisation qui, pour la plupart des modernes, est sans doute une chose à peine concevable ; si l'Occident en a aussi totalement perdu le souvenir, c'est qu'il a rompu avec ses propres traditions, et c'est pourquoi la civilisation moderne est une civilisation anormale et déviée.

Si la connaissance purement théorique était à elle-même sa propre fin, si la métaphysique devait en rester là, ce serait déjà quelque chose, assurément, mais ce serait tout à fait insuffisant. En dépit de la certitude véritable, plus forte encore qu'une certitude mathématique, qui est attachée déjà à une telle connaissance, ce ne serait en somme, dans un ordre incomparablement supérieur, que l'analogue de ce qu'est dans son ordre inférieur, terrestre et « humain » la spéculation scientifique et philosophique. Ce n'est pas là ce que doit être la métaphysique ; que d'autres s'intéressent à un « jeu de l'esprit » ou à ce qui peut sembler tel, c'est leur affaire ; pour nous, les choses de ce genre nous sont plutôt indifférentes, et nous pensons que les curiosités du psychologue doivent être parfaitement étrangères au métaphysicien. Ce dont il s'agit pour celui-ci, c'est de connaître ce qui est, et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce que l'on connaît.

Quant aux moyens de la réalisation métaphysique, nous savons bien quelle objection peuvent faire, en ce qui les concerne, ceux qui croient devoir contester la possibilité de cette réalisation. Ces moyens, en effet, doivent être à la portée de l'homme ; ils doivent, pour les premiers stades tout au moins, être adaptés aux conditions de l'état humain, puisque c'est dans cet état que se trouve actuellement l'être qui, partant de là, devra prendre

possession des états supérieurs. C'est donc dans des formes appartenant à ce monde où se situe sa manifestation présente que l'être prendra un point d'appui pour s'élever au-dessus de ce monde même ; mots, signes symboliques, rites ou procédés préparatoires quelconques, n'ont pas d'autre raison d'être ni d'autre fonction : comme nous l'avons déjà dit, ce sont là des supports et rien de plus. Mais, diront certains, comment se peut-il que ces moyens purement contingents produisent un effet qui les dépasse immensément, qui est d'un tout autre ordre que celui auquel ils appartiennent eux-mêmes ? Nous ferons d'abord remarquer que ce ne sont en réalité que des moyens accidentels, et que le résultat qu'ils aident à obtenir n'est nullement leur effet ; ils mettent l'être dans les dispositions voulues pour y parvenir plus aisément, et c'est tout. Si l'objection que nous envisageons était valable dans ce cas, elle vaudrait également pour les rites religieux, pour les sacrements, par exemple, où la disproportion n'est pas moindre entre le moyen et la fin ; certains de ceux qui la formulent n'y ont peut-être pas assez songé. Quant à nous, nous ne confondons pas un simple moyen avec une cause au vrai sens de ce mot, et nous ne regardons pas la réalisation métaphysique comme un effet de quoi que ce soit, parce qu'elle n'est pas la production de quelque chose qui n'existe pas encore, mais la prise de conscience de ce qui est, d'une façon permanente et immuable, en dehors de toute succession temporelle ou autre, car tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent.

Nous ne voyons donc aucune difficulté à reconnaître qu'il n'y a pas de commune mesure entre la réalisation métaphysique et les moyens qui y conduisent ou, si l'on préfère, qui la préparent. C'est d'ailleurs pourquoi nul de ces moyens n'est strictement nécessaire, d'une nécessité absolue ; ou du moins il n'est qu'une seule préparation vraiment indispensable, et c'est la connaissance théorique. Celle-ci, d'autre part, ne saurait aller bien loin sans un moyen que nous devons ainsi considérer comme celui qui jouera le rôle le plus important et le plus constant : ce moyen, c'est la concentration ; et c'est là quelque chose d'absolument

étranger, de contraire même aux habitudes mentales de l'Occident moderne, où tout ne tend qu'à la dispersion et au changement incessant. Tous les autres moyens ne sont que secondaires par rapport à celui-là : ils servent surtout à favoriser la concentration, et aussi à harmoniser entre eux les divers éléments de l'individualité humaine, afin de préparer la communication effective entre cette individualité et les états supérieurs de l'être. Ces moyens pourront d'ailleurs, au point de départ, être variés presque indéfiniment, car, pour chaque individu, ils devront être appropriés à sa nature spéciale, conformes à ses aptitudes et à ses dispositions particulières. Ensuite, les différences iront en diminuant, car il s'agit de voies multiples qui tendent toutes vers un même but ; et à partir d'un certain stade, toute multiplicité aura disparu ; mais alors les moyens contingents et individuels auront achevé de remplir leur rôle. Ce rôle, pour montrer qu'il n'est nullement nécessaire, certains textes hindous le comparent à celui d'un cheval à l'aide duquel un homme parviendra plus vite et plus facilement au terme de son voyage, mais sans lequel il pourrait aussi y parvenir. Les rites, les procédés divers indiqués en vue de la réalisation métaphysique, on pourrait les négliger et néanmoins, par la seule fixation constante de l'esprit et de toutes les puissances de l'être sur le but de cette réalisation, atteindre finalement ce but suprême ; mais, s'il est des moyens qui rendent l'effort moins pénible, pourquoi les négliger volontairement ? Est-ce confondre le contingent et l'absolu que de tenir compte des conditions de l'état humain, puisque c'est de cet état, contingent lui-même, que nous sommes actuellement obligés de partir pour la conquête des états supérieurs, puis de l'état suprême et inconditionné ?

Indiquons maintenant, d'après les enseignements qui sont communs à toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, les principales étapes de la réalisation métaphysique. La première, qui n'est que préliminaire en quelque sorte, s'opère dans le domaine humain et ne s'étend pas encore au-delà des limites de l'individualité. Elle consiste dans une extension indéfinie de cette individualité, dont la modalité corporelle, la seule qui soit déve-

loppée chez l'homme ordinaire, ne représente qu'une portion très minime ; c'est de cette modalité corporelle qu'il faut partir en fait, d'où l'usage, pour commencer, de moyens empruntés à l'ordre sensible, mais qui devront d'ailleurs avoir une répercussion dans les autres modalités de l'être humain. La phase dont nous parlons est en somme la réalisation ou le développement de toutes les possibilités qui sont virtuellement contenues dans l'individualité humaine, qui en constituent comme des prolongements multiples s'étendant en divers sens au-delà du domaine corporel et sensible ; et c'est par ces prolongements que pourra ensuite s'établir la communication avec les autres états.

Cette réalisation de l'individualité intégrale est désignée par toutes les traditions comme la restauration de ce qu'elles appellent l'« état primordial », état qui est regardé comme celui de l'homme véritable, et qui échappe déjà à certaines des limitations caractéristiques de l'état ordinaire, notamment à celle qui est due à la condition temporelle. L'être qui a atteint cet « état primordial » n'est encore qu'un individu humain, il n'est en possession effective d'aucun état supra-individuel ; et pourtant il est dès lors affranchi du temps, la succession apparente des choses s'est transmuée pour lui en simultanéité ; il possède consciemment une faculté qui est inconnue à l'homme ordinaire et que l'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ceci est d'une extrême importance, car celui qui ne peut sortir du point de vue de la succession temporelle et envisager toutes choses en mode simultané est incapable de la moindre conception de l'ordre métaphysique. La première chose à faire pour qui veut parvenir véritablement à la connaissance métaphysique, c'est de se placer hors du temps, nous dirions volontiers dans le « non-temps » si une telle expression ne devait pas paraître trop singulière et inusitée. Cette conscience de l'intemporel peut d'ailleurs être atteinte d'une certaine façon, sans doute très incomplète, mais déjà réelle pourtant, bien avant que soit obtenu dans sa plénitude cet « état primordial » dont nous venons de parler.

On demandera peut-être : pourquoi cette dénomination d'« état primordial » ? C'est que toutes les traditions, y compris celle

de l'Occident (car la Bible elle-même ne dit pas autre chose), sont d'accord pour enseigner que cet état est celui qui était normal aux origines de l'humanité, tandis que l'état présent n'est que le résultat d'une déchéance, l'effet d'une sorte de matérialisation progressive qui s'est produite au cours des âges, pendant la durée d'un certain cycle. Nous ne croyons pas à l'« évolution », au sens que les modernes donnent à ce mot ; les hypothèses soi-disant scientifiques qu'ils ont imaginées ne correspondent nullement à la réalité. Il n'est d'ailleurs pas possible de faire ici plus qu'une simple allusion à la théorie des cycles cosmiques, qui est particulièrement développée dans les doctrines hindoues ; ce serait sortir de notre sujet, car la cosmologie n'est pas la métaphysique, bien qu'elle en dépende assez étroitement ; elle n'en est qu'une application à l'ordre physique, et les vraies lois naturelles ne sont que des conséquences, dans un domaine relatif et contingent, des principes universels et nécessaires.

Revenons à la réalisation métaphysique : sa seconde phase se rapporte aux états supra-individuels, mais encore conditionnés, bien que leurs conditions soient tout autres que celles de l'état humain. Ici, le monde de l'homme, où nous étions encore au stade précédent, est entièrement et définitivement dépassé. Il faut dire plus : ce qui est dépassé, c'est le monde des formes dans son acception la plus générale, comprenant tous les états individuels quels qu'ils soient, car la forme est la condition commune à tous ces états, celle par laquelle se définit l'individualité comme telle. L'être, qui ne peut plus être dit humain, est désormais sorti du « courant des formes », suivant l'expression extrême-orientale. Il y aurait d'ailleurs encore d'autres distinctions à faire, car cette phase peut se subdiviser ; elle comporte en réalité plusieurs étapes, depuis l'obtention d'états qui, bien qu'informels, appartiennent encore à l'existence manifestée, jusqu'au degré d'universalité qui est celui de l'être pur.

Pourtant, si élevés que soient ces états par rapport à l'état humain, si éloignés qu'ils soient de celui-ci, ils ne sont encore que relatifs, et cela est vrai même du plus haut d'entre eux, celui qui correspond au principe de toute manifestation. Leur possession

n'est donc qu'un résultat transitoire, qui ne doit pas être confondu avec le but dernier de la réalisation métaphysique ; c'est au-delà de l'être que réside ce but, par rapport auquel tout le reste n'est qu'acheminement et préparation. Ce but suprême, c'est l'état absolument inconditionné, affranchi de toute limitation ; pour cette raison même, il est entièrement inexprimable, et tout ce qu'on en peut dire ne se traduit que par des termes de forme négative : négation des limites qui déterminent et définissent toute existence dans sa relativité. L'obtention de cet état, c'est ce que la doctrine hindoue appelle la « Délivrance », quand elle la considère par rapport aux états conditionnés, et aussi l'« Union », quand elle l'envisage par rapport au Principe suprême.

Dans cet état inconditionné, tous les autres états de l'être se retrouvent d'ailleurs en principe, mais transformés, dégagés des conditions spéciales qui les déterminaient en tant qu'états particuliers. Ce qui subsiste, c'est tout ce qui a une réalité positive, puisque c'est là que tout a son principe ; l'être « délivré » est vraiment en possession de la plénitude de ses possibilités. Ce qui a disparu, ce sont seulement les conditions limitatives, dont la réalité est toute négative, puisqu'elles ne représentent qu'une « privation » au sens où Aristote entendait ce mot. Aussi, bien loin d'être une sorte d'anéantissement comme le croient quelques Occidentaux, cet état final est au contraire l'absolue plénitude, la réalité suprême vis-à-vis de laquelle tout le reste n'est qu'illusion.

Ajoutons encore que tout résultat, même partiel, obtenu par l'être au cours de la réalisation métaphysique l'est d'une façon définitive. Ce résultat constitue pour cet être une acquisition permanente, que rien ne peut jamais lui faire perdre ; le travail accompli dans cet ordre, même s'il vient à être interrompu avant le terme final, est fait une fois pour toutes, par là même qu'il est hors du temps. Cela est vrai même de la simple connaissance théorique, car toute connaissance porte son fruit en elle-même, bien différente en cela de l'action, qui n'est qu'une modification momentanée de l'être et qui est toujours séparée de ses effets. Ceux-ci, du reste, sont du même domaine et du même ordre d'existence que ce qui les a produits ; l'action ne peut avoir pour

effet de libérer de l'action, et ses conséquences ne s'étendent pas au-delà des limites de l'individualité, envisagée d'ailleurs dans l'intégralité de l'extension dont elle est susceptible. L'action, quelle qu'elle soit, n'étant pas opposée à l'ignorance qui est la racine de toute limitation, ne saurait la faire évanouir : seule la connaissance dissipe l'ignorance comme la lumière du soleil dissipe les ténèbres, et c'est alors que le « Soi », l'immuable et éternel principe de tous les états manifestés et non-manifestés, apparaît dans sa suprême réalité.

Après cette esquisse très imparfaite et qui ne donne assurément qu'une bien faible idée de ce que peut être la réalisation métaphysique, il faut faire une remarque qui est tout à fait essentielle pour éviter de graves erreurs d'interprétation : c'est que tout ce dont il s'agit ici n'a aucun rapport avec des phénomènes quelconques, plus ou moins extraordinaires. Tout ce qui est phénomène est d'ordre physique ; la métaphysique est au-delà des phénomènes ; et nous prenons ce mot dans sa plus grande généralité. Il résulte de là, entre autres conséquences, que les états dont il vient d'être parlé n'ont absolument rien de « psychologique » ; il faut le dire nettement parce qu'il s'est parfois produit à cet égard de singulières confusions. La psychologie, par définition même, ne saurait avoir de prise que sur des états humains, et encore telle qu'on l'entend aujourd'hui, elle n'atteint qu'une zone fort restreinte dans les possibilités de l'individu, qui s'étendent bien plus loin que les spécialistes de cette science ne peuvent le supposer. L'individu humain, en effet, est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'on ne le pense d'ordinaire en Occident : il est beaucoup plus, en raison de ses possibilités d'extension indéfinie au-delà de la modalité corporelle, à laquelle se rapporte en somme tout ce qu'on en étudie communément ; mais il est aussi beaucoup moins, puisque, bien loin de constituer un être complet et se suffisant à lui-même, il n'est qu'une manifestation extérieure, une apparence fugitive revêtue par l'être véritable et dont l'essence de celui-ci n'est nullement affectée dans son immutabilité.

Il faut insister sur ce point, que le domaine métaphysique est entièrement en dehors du monde phénoménal, car les modernes, habituellement, ne connaissent et ne recherchent guère que les phénomènes ; c'est à ceux-ci qu'ils s'intéressent presque exclusivement, comme en témoigne d'ailleurs le développement qu'ils ont donné aux sciences expérimentales ; et leur inaptitude métaphysique procède de la même tendance. Sans doute, il peut arriver que certains phénomènes spéciaux se produisent dans le travail de réalisation métaphysique, mais d'une façon tout accidentelle : c'est là un résultat plutôt fâcheux, car les choses de ce genre ne peuvent être qu'un obstacle pour celui qui serait tenté d'y attacher quelque importance. Celui qui se laisse arrêter et détourner de sa voie par les phénomènes, celui surtout qui se laisse aller à rechercher des « pouvoirs » exceptionnels, a bien peu de chances de pousser la réalisation plus loin que le degré auquel il est déjà arrivé lorsque survient cette déviation.

Cette remarque amène naturellement à rectifier quelques interprétations erronées qui ont cours au sujet du terme de « Yoga » ; n'a-t-on pas prétendu parfois, en effet, que ce que les Hindous désignent par ce mot est le développement de certains pouvoirs latents de l'être humain ? Ce que nous venons de dire suffit pour montrer qu'une telle définition doit être rejetée. En réalité, ce mot « Yoga » est celui que nous avons traduit aussi littéralement que possible par « Union » ; ce qu'il désigne proprement, c'est donc le but suprême de la réalisation métaphysique ; et le « Yogi » si l'on veut l'entendre au sens le plus strict, est uniquement celui qui a atteint ce but. Toutefois, il est vrai que, par extension, ces mêmes termes sont, dans certains cas appliqués aussi à des stades préparatoires à l'« Union » ou même à de simples moyens préliminaires, et à l'être qui est parvenu aux états correspondants à ces stades ou qui emploie ces moyens pour y parvenir. Mais comment pourrait-on soutenir qu'un mot dont le sens premier est « Union » désigne proprement et primitivement des exercices respiratoires ou quelque autre chose de ce genre ? Ces exercices et d'autres, basés généralement sur ce que nous pouvons appeler la science du rythme, figurent effectivement parmi

les moyens les plus usités en vue de la réalisation métaphysique ; mais qu'on ne prenne pas pour la fin ce qui n'est qu'un moyen contingent et accidentel et qu'on ne prenne pas non plus pour la signification originelle d'un mot ce qui n'en est qu'une acception secondaire et plus ou moins détournée.

En parlant de ce qu'est primitivement le « Yoga », et en disant que ce mot a toujours désigné essentiellement la même chose, on peut songer à poser une question dont nous n'avons rien dit jusqu'ici : ces doctrines métaphysiques traditionnelles auxquelles nous empruntons toutes les données que nous exposons, quelle en est l'origine ? La réponse est très simple, encore qu'elle risque de soulever les protestations de ceux qui voudraient tout envisager au point de vue historique : c'est qu'il n'y a pas d'origine ; nous voulons dire par là qu'il n'y a pas d'origine humaine, susceptible d'être déterminée dans le temps. En d'autres termes, l'origine de la tradition, si tant est que ce mot d'origine ait encore une raison d'être en pareil cas, est « non-humaine » comme la métaphysique elle-même. Les doctrines de cet ordre n'ont pas apparu à un moment quelconque de l'histoire de l'humanité : l'allusion que nous avons faite à l'« état primordial » et aussi, d'autre part, ce que nous avons dit du caractère intemporel de tout ce qui est métaphysique, devraient permettre de le comprendre sans trop de difficulté à la condition qu'on se résigne à admettre, contrairement à certains préjugés, qu'il y a des choses auxquelles le point de vue historique n'est nullement applicable. La vérité métaphysique est éternelle ; par là même, il y a toujours eu des êtres qui ont pu la connaître réellement et totalement. Ce qui peut changer, ce ne sont que des formes extérieures des moyens contingents ; et ce changement même n'a rien de ce que les modernes appellent « évolution », il n'est qu'une simple adaptation à telles ou telles circonstances particulières aux conditions spéciales d'une race ou d'une époque déterminée. De là résulte la multiplicité des formes, mais le fond de la doctrine n'en est aucunement modifié ou affecté, pas plus que l'unité et l'identité essentielles de l'être ne sont altérées par la multiplicité de ses états de manifestation.

La connaissance métaphysique, et la réalisation qu'elle implique pour être vraiment tout ce qu'elle doit être sont donc possibles partout et toujours, en principe tout au moins, et si cette possibilité est envisagée d'une façon absolue en quelque sorte ; mais en fait, pratiquement si l'on peut dire, et en un sens relatif, sont-elles également possibles dans n'importe quel milieu et sans tenir le moindre compte des contingences ? Là-dessus, nous serons beaucoup moins affirmatif, du moins en ce qui concerne la réalisation ; et cela s'explique par le fait que celle-ci à son commencement, doit prendre son point d'appui dans l'ordre des contingences. Il peut y avoir des conditions particulièrement défavorables, comme celles qu'offre le monde occidental moderne, si défavorables qu'un tel travail y est à peu près impossible, et qu'il pourrait même être dangereux de l'entreprendre, en l'absence de tout appui fourni par le milieu, et dans une ambiance qui ne peut que contrarier et même annihiler les efforts de celui qui s'y livrerait. Par contre, les civilisations que nous appelons traditionnelles sont organisées de telle façon qu'on peut y rencontrer une aide efficace, qui sans doute n'est pas rigoureusement indispensable, pas plus que tout ce qui est extérieur, mais sans laquelle il est cependant bien difficile d'obtenir des résultats effectifs. Il y a là quelque chose qui dépasse les forces d'un individu humain isolé, même si cet individu possède par ailleurs les qualifications requises ; aussi ne voudrions-nous encourager personne, dans les conditions présentes, à s'engager inconsidérément dans une telle entreprise ; et ceci va nous conduire directement à notre conclusion.

Pour nous, la grande différence entre l'Orient et l'Occident (et il s'agit ici exclusivement de l'Occident moderne), la seule différence même qui soit vraiment essentielle, car toutes les autres en sont dérivées, c'est celle-ci : d'une part, conservation de la tradition avec tout ce qu'elle implique ; de l'autre, oubli et perte de cette même tradition ; d'un côté, maintien de la connaissance métaphysique ; de l'autre, ignorance complète de tout ce qui se rapporte à ce domaine. Entre des civilisations qui ouvrent à leur élite les possibilités que nous avons essayé de faire entrevoir, qui

lui donnent les moyens les plus appropriés pour réaliser effectivement ces possibilités, et qui, à quelques-uns tout au moins, permettent ainsi de les réaliser dans leur plénitude, entre ces civilisations traditionnelles et une civilisation qui s'est développée dans un sens purement matériel, comment pourrait-on trouver une commune mesure ? Et qui donc, à moins d'être aveuglé par je ne sais quel parti pris, osera prétendre que la supériorité matérielle compense l'infériorité intellectuelle ? Intellectuelle, disons-nous, mais en entendant par là la véritable intellectualité, celle qui ne se limite pas à l'ordre humain ni à l'ordre naturel, celle qui rend possible la connaissance métaphysique pure dans son absolue transcendance. Il me semble qu'il suffit de réfléchir un instant à ces questions pour n'avoir aucun doute ni aucune hésitation sur la réponse qu'il convient d'y apporter.

La supériorité matérielle de l'Occident moderne n'est pas contestable ; personne ne la lui conteste non plus, mais personne ne la lui envie. Il faut aller plus loin : ce développement matériel excessif, l'Occident risque d'en périr tôt ou tard s'il ne se ressaisit à temps, et s'il n'en vient à envisager sérieusement le « retour aux origines », suivant une expression qui est en usage dans certaines écoles d'ésotérisme islamique. De divers côtés, on parle beaucoup aujourd'hui de « défense de l'Occident » ; mais, malheureusement, on ne semble pas comprendre que c'est contre lui-même surtout que l'Occident a besoin d'être défendu, que c'est de ses propres tendances actuelles que viennent les principaux et les plus redoutables de tous les dangers qui le menacent réellement. Il serait bon de méditer là-dessus un peu profondément, et l'on ne saurait trop y inviter tous ceux qui sont encore capables de réfléchir. Aussi est-ce par là que je terminerai mon exposé, heureux si j'ai pu faire, sinon comprendre pleinement, du moins pressentir quelque chose de cette intellectualité orientale dont l'équivalent ne se trouve plus en Occident, et donner un aperçu, si imparfait soit-il, de ce qu'est la métaphysique vraie, la connaissance par excellence, qui est, comme le disent les textes sacrés de l'Inde, seule entièrement véritable, absolue, infinie et suprême.

Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens[326]

En traitant la question des portes solsticiales nous nous sommes référé surtout directement à la tradition hindoue, parce que c'est dans celle-ci que les données qui s'y rapportent sont présentées de la façon la plus nette ; mais il s'agit là de quelque chose qui, en réalité, est commun à toutes les traditions, et qu'on peut retrouver aussi dans l'antiquité occidentale. Dans le pythagorisme, notamment, ce symbolisme zodiacal paraît bien avoir eu une importance tout aussi considérable ; les expressions de « porte des hommes » et de « porte des dieux », que nous avons employées, appartiennent d'ailleurs à la tradition grecque ; seulement, les renseignements qui sont parvenus jusqu'à nous sont ici tellement fragmentaires et incomplets que leur interprétation peut donner lieu à bien des confusions, que n'ont pas manqué de commettre, comme nous allons le voir, ceux qui les ont considérés isolément et sans les éclairer par une comparaison avec d'autres traditions.

Avant tout, pour éviter certaines équivoques sur la situation respective des deux portes, il faut se souvenir de ce que nous avons dit sur l'application du « sens inverse », suivant qu'on les envisage par rapport à l'ordre terrestre ou à l'ordre céleste : la porte solsticiale d'hiver, ou le signe du Capricorne, correspond au nord dans l'année, mais au sud quant à la marche du soleil dans le ciel ; de même, la porte solsticiale d'été, ou le signe du Cancer, correspond au sud dans l'année, et au nord quant à la marche du soleil. C'est pourquoi, tandis que le mouvement « ascendant » du soleil va du sud au nord et son mouvement « descendant » du nord au sud, la période « ascendante » de l'année doit être regar-

[326] Publié dans *É. T.*, juin 1938.

dée au contraire comme s'accomplissant en allant du nord au sud, et sa période « descendante » en allant du sud au nord, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment. C'est par rapport à ce dernier point de vue que, suivant le symbolisme védique, la porte du *vêda-loka* est située vers le nord et celle du *pitri-loka* vers le sud, sans qu'il y ait là, malgré les apparences, aucune contradiction avec ce que nous allons maintenant trouver ailleurs.

Nous citerons, en l'accompagnant des explications et des rectifications nécessaires, le résumé des données pythagoriciennes exposé par M. Jérôme Carcopino[327] :

> « Les pythagoriciens, dit celui-ci, avaient bâti toute une théorie sur les rapports du Zodiaque avec la migration des âmes. À quelle date remonte-t-elle ? Il est impossible de le savoir. Toujours est-il qu'au IIe siècle de notre ère, elle s'épanouissait dans les écrits du pythagoricien Nouménios, auxquels il nous est loisible d'atteindre, par un résumé sec et tardif de Proclos, dans son commentaire à la *République* de Platon, et par une analyse, à la fois plus ample et plus ancienne, de Porphyre, aux chapitres XXI et XXII de *De Antro Nympharum*. »

Il y a là, notons-le tout de suite, un assez bel exemple d'« historicisme » : la vérité est qu'il ne s'agit nullement d'une théorie « bâtie » plus ou moins artificiellement, à telle ou telle date, par les pythagoriciens ou par d'autres, à la façon d'une simple vue philosophique ou d'une conception individuelle quelconque ; il s'agit d'une connaissance traditionnelle, concernant une réalité d'ordre initiatique, et qui, en raison même de son caractère traditionnel, n'a et ne peut avoir aucune origine chronologiquement assignable. Bien entendu, ce sont là des considérations qui peuvent échapper à un « érudit » ; mais du moins doit-il pouvoir comprendre ceci : si la théorie dont il s'agit avait été « bâtie par les pythagoriciens », comment expliquer qu'elle se retrouve par-

[327] *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. – N'ayant pas le volume à notre disposition, nous citons d'après l'article publié antérieurement sous le même titre dans la *Revue des Deux Mondes* (numéro du 15 novembre 1926).

tout, en dehors de toute influence grecque, et notamment dans les textes védiques, qui sont assurément fort antérieurs au pythagorisme ? Cela encore, M. Carcopino, en tant que « spécialiste » de l'antiquité gréco-latine, peut malheureusement l'ignorer ; mais, d'après ce qu'il rapporte lui-même par la suite, cette donnée se trouve déjà chez Homère ; donc, même chez les Grecs, elle était connue, nous ne dirons pas seulement avant Nouménios, ce qui est trop évident, mais avant Pythagore lui-même ; c'est un enseignement traditionnel qui s'est transmis d'une façon continue à travers les siècles, et peu importe la date peut-être « tardive » à laquelle certains auteurs, qui n'ont rien inventé et n'en ont pas eu la prétention, l'ont formulé par écrit d'une façon plus ou moins précise.

Cela dit, revenons à Proclos et à Porphyre :

> « Nos deux auteurs concordent pour attribuer à Nouménios la détermination des points extrêmes du ciel, le tropique d'hiver, sous le signe du Capricorne, et le tropique d'été, sous celui du Cancer, et pour définir, évidemment d'après lui, et d'après les "théologiens" qu'il cite et qui lui ont servi de guides, le Cancer et le Capricorne comme les deux portes du ciel. Soit pour descendre dans la génération, soit pour remonter à Dieu, les âmes devaient donc nécessairement franchir l'une d'elles. »

Par « points extrêmes du ciel », expression un peu trop elliptique pour être parfaitement claire en elle-même, il faut naturellement entendre ici les points extrêmes atteints par le soleil dans sa course annuelle, et où il s'arrête en quelque sorte, d'où le nom de « solstices » ; c'est à ces points solsticiaux que correspondent les deux « portes du ciel », ce qui est bien exactement la doctrine traditionnelle que nous connaissons déjà. Comme nous l'avons indiqué ailleurs[328], ces deux points étaient parfois symbolisés, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, par le poulpe et le dauphin, qui représentent respectivement le Cancer et le Capricorne. Il va de soi, d'autre part, que les auteurs en question n'ont pas pu attribuer à

[328] *Quelques aspects du symbolisme du poisson* (n° de février 1936).

Nouménios la détermination même des points solsticiaux, qui furent connus de tout temps ; ils se sont simplement référés à lui comme à un de ceux qui en avaient parlé avant eux, et comme lui-même s'était déjà référé à d'autres « théologiens ».

Il s'agit ensuite de préciser le rôle propre de chacune des deux portes, et c'est là que va apparaître la confusion : « Selon Proclos, Nouménios les aurait étroitement spécialisées : par la porte du Cancer, la chute des âmes sur la terre ; par celle du Capricorne, l'ascension des âmes dans l'éther. Chez Porphyre, au contraire, il est dit seulement que le Cancer est au Nord et favorable à la descente, le Capricorne au Midi et favorable à la montée : de sorte qu'au lieu d'être strictement assujetties au "sens unique", les âmes auraient conservé, tant à l'aller qu'au retour, une certaine liberté de circulation. » La fin de cette citation n'exprime, à vrai dire, qu'une interprétation dont il convient de laisser toute la responsabilité à M. Carcopino ; nous ne voyons pas du tout en quoi ce que dit Porphyre serait « contraire » à ce que dit Proclos ; c'est peut-être formulé d'une façon un peu plus vague, mais cela semble bien vouloir dire la même chose au fond : ce qui est « favorable » à la descente ou à la montée doit sans doute s'entendre comme ce qui la rend possible, car il n'est guère vraisemblable que Porphyre ait voulu laisser subsister par là une sorte d'indétermination, ce qui, étant incompatible avec le caractère rigoureux de la science traditionnelle, ne serait en tout cas chez lui qu'une preuve d'ignorance pure et simple sur ce point. Quoi qu'il en soit, il est visible que Nouménios n'a fait que répéter, sur le rôle des deux portes, l'enseignement traditionnel connu ; d'autre part, s'il place, comme l'indique Porphyre, le Cancer au Nord et le Capricorne au Midi, c'est qu'il a en vue leur situation dans le ciel ; c'est d'ailleurs ce qu'indique assez nettement le fait que, dans ce qui précède, il est question des « tropiques », qui ne peuvent avoir d'autre signification que celle-là, et non pas des « solstices », qui se rapporteraient au contraire plus directement au cycle annuel ; et c'est pourquoi la situation énoncée ici est inverse de celle que donne le symbolisme védique, sans pourtant que cela fasse aucune différence réelle, puisqu'il y a là deux

points de vue également légitimes, et qui s'accordent parfaitement entre eux dès qu'on a compris leur rapport.

Nous allons voir quelque chose de bien plus extraordinaire encore : M. Carcopino continue en disant qu'« il est difficile, en l'absence de l'original, de dégager de ces allusions divergentes », mais qui, devons-nous ajouter, ne sont en réalité divergentes que dans sa pensée, « la véritable doctrine de Nouménios », qui, nous l'avons vu, n'est point sa doctrine propre, mais seulement l'enseignement rapporté par lui, ce qui est d'ailleurs plus important et plus digne d'intérêt ; « mais il ressort du contexte de Porphyre que, même exposée sous sa forme la plus élastique », comme s'il pouvait y avoir de l'« élasticité » dans une question qui est uniquement affaire de connaissance exacte, « elle resterait en contradiction avec celles de certains de ses prédécesseurs, et, notamment, avec le système que des pythagoriciens plus anciens avaient appuyé sur leur interprétation des vers de *L'Odyssée* où Homère a décrit la grotte d'Ithaque », c'est-à-dire cet « antre des Nymphes » qui n'est-pas autre chose qu'une des figurations de la « caverne cosmique » dont nous avons parlé précédemment.

> « Homère, note Porphyre, ne s'est pas borné à dire que cette grotte avait deux portes. Il a spécifié que l'une était tournée du côté du Nord, et l'autre, plus divine, du côté du Midi, et que l'on descendait par la porte du Nord. Mais il n'a pas indiqué si l'on pouvait descendre par la porte du Midi. Il dit seulement : c'est l'entrée des dieux. Jamais l'homme ne prend le chemin des immortels. »

Nous pensons que ce doit être là le texte même de Porphyre, et nous n'y voyons pas la contradiction annoncée ; mais voici maintenant le commentaire de M. Carcopino :

> « Aux termes de cette exégèse, on aperçoit, en ce raccourci de l'univers qu'est l'antre des Nymphes, les deux portes qui se dressent aux cieux et sous lesquelles passent les âmes, et, à l'inverse du langage que Proclos prête à Nouménios, c'est celle du Nord, le Capricorne, qui fut réservée d'abord à la sortie des

> âmes, et celle du Midi, le Cancer, par conséquent, qu'on assigna à leur retour à Dieu. »

Maintenant que nous avons achevé la citation, nous pouvons facilement nous rendre compte que la prétendue contradiction, là encore, n'existe que du fait de M. Carcopino ; il y a en effet dans la dernière phrase une erreur manifeste, et même une double erreur, qui semble véritablement inexplicable. D'abord, c'est M. Carcopino qui ajoute de sa propre initiative la mention du Capricorne et du Cancer ; Homère, d'après Porphyre, désigne seulement les deux portes par leur situation au Nord et au Midi, sans indiquer les signes zodiacaux correspondants ; mais, puisqu'il précise que la porte « divine » est celle du Midi, il faut en conclure que c'est celle-là qui correspond pour lui au Capricorne, tout comme pour Nouménios, c'est-à-dire que lui aussi place ces portes suivant leur situation dans le ciel, ce qui paraît donc avoir été, d'une façon générale, le point de vue dominant dans toute la tradition grecque, même avant le pythagorisme. Ensuite, la sortie des âmes du « cosmos » et leur « retour à Dieu » ne sont proprement qu'une seule et même chose, de sorte que M. Carcopino attribue, apparemment sans s'en apercevoir, le même rôle à l'une et à l'autre des deux portes ; Homère dit, bien au contraire, que c'est par la porte du Nord que s'effectue la « descente », c'est-à-dire l'entrée dans la « caverne cosmique », ou, en d'autres termes, dans le monde de la génération ou de la manifestation individuelle. Quant à la porte du Midi, c'est la sortie du « cosmos », et, par conséquent, c'est par elle que s'effectue la « montée » des êtres en voie de libération ; Homère ne dit pas expressément si l'on peut aussi descendre par cette porte, mais cela n'est pas nécessaire, car, en la désignant comme l'« entrée des dieux », il indique suffisamment quelles sont les « descentes » exceptionnelles qui s'effectuent par là, conformément à ce que nous avons expliqué dans notre précédente étude. Enfin, que la situation des deux portes soit envisagée par rapport à la marche du soleil dans le ciel, comme dans la tradition grecque, ou par rapport aux saisons dans le cycle annuel terrestre, comme dans la tradition hindoue, c'est bien toujours le Cancer qui est la « porte des hommes

» et le Capricorne qui est la « porte des dieux » ; il ne peut y avoir aucune variation là-dessus, et, en fait, il n'y en a aucune ; ce n'est que l'incompréhension des « érudits » modernes qui croit découvrir, chez les divers interprètes des doctrines traditionnelles, des divergences et des contradictions qui ne s'y trouvent point.

Le symbolisme solsticial de Janus[329]

Nous venons de voir que le symbolisme des deux portes solsticiales, en Occident, existait chez les Grecs et plus spécialement chez les pythagoriciens ; il se retrouve également chez les Latins, où il était essentiellement lié au symbolisme de Janus. Comme nous avons déjà fait allusion à celui-ci et à ses divers aspects en maintes occasions, nous n'envisagerons ici que les points qui se rattachent plus directement à ce que nous avons exposé dans nos dernières études, bien qu'il soit d'ailleurs difficile de les isoler entièrement de l'ensemble très complexe dont ils font partie.

Janus, sous l'aspect dont il s'agit présentement, est proprement le *janitor* qui ouvre et ferme les portes (*januæ*) du cycle annuel, avec les clefs qui sont un de ses principaux attributs ; et nous rappellerons, à ce propos, que la clef est un symbole « axial ». Ceci se rapporte naturellement au côté « temporel » du symbolisme de Janus : ses deux visages, suivant l'interprétation la plus habituelle, sont considérés comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; or cette considération du passé et de l'avenir se retrouve évidemment, pour un cycle quelconque, tel que le cycle annuel, quand on l'envisage de l'une et de l'autre de ses deux extrémités. À ce point de vue, d'ailleurs, il importe d'ajouter, pour compléter la notion du « triple temps », que, entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable[330] ; mais, lorsqu'on s'élève

[329] Publié dans *É. T.*, juill. 1938.

[330] C'est aussi pour cette raison que certaines langues comme l'hébreu et l'arabe n'ont pas de forme verbale correspondant proprement au présent.

au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité » ; un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses se retrouvent et demeurent dans l'« éternel présent », de telle sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ».

Revenons à ce qui concerne plus particulièrement le cycle annuel : ses portes, que Janus a pour fonction d'ouvrir et de fermer, ne sont autres que les portes solsticiales dont nous avons parlé. Aucun doute n'est possible à cet égard ; en effet, Janus a donné son nom au mois de janvier (*januarius*), qui est le premier mois de l'année, celui par lequel elle s'ouvre, lorsqu'elle commence normalement au solstice d'hiver ; en outre, ce qui est encore plus net, la fête de Janus, à Rome, était célébrée aux deux solstices par les *Collegia Fabrorum* ; nous aurons tout à l'heure à insister davantage sur ce dernier point. Les portes solsticiales donnant accès, ainsi que nous l'avons dit précédemment, aux deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal qui y ont leurs points de départ respectifs, Janus, que nous avons déjà vu apparaître comme le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* par la tradition hindoue), est aussi par là le « Maître des deux voies », de ces deux voies de la droite et de la gauche que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y[331], et qui sont, au fond, identiques au *dêva-yâna* et au *pi-*

[331] C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique et « moralisée » le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice, dont le symbolisme a été conservé dans la sixième lame du Tarot. L'antique symbole pythagoricien a d'ailleurs eu d'autres « survivances » assez curieuses : c'est ainsi qu'on le retrouve, à l'époque de la Renaissance, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessiné par Jean Cousin.

tri-yâna[332]. On peut facilement comprendre, d'après cela, que les clefs de Janus sont en réalité les mêmes que celles qui, suivant la tradition chrétienne, ouvrent et ferment le « Royaume des cieux » (la voie par laquelle celui-ci est atteint correspondant en ce sens au *dêva-yâna*)[333], et cela d'autant plus que, sous un autre rapport, ces deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient aussi celles des « grands mystères » et des « petits mystères ».

En effet, Janus était le dieu de l'initiation[334], et cette attribution est des plus importantes, non seulement en elle-même, mais aussi au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, parce qu'il y a là une connexion manifeste avec ce que nous avons dit du rôle proprement initiatique de la caverne et des autres « images du monde » qui en sont des équivalents, rôle qui nous a précisément amené à envisager la question des portes solsticiales. C'est d'ailleurs à ce titre que Janus présidait aux *Collegia Fabrorum*, ceux-ci étant les dépositaires des initiations qui, comme dans toutes les civilisations traditionnelles, étaient liées à l'exercice des métiers ; et ce qui est très remarquable, c'est qu'il y a là quelque chose qui, loin d'avoir disparu avec l'ancienne civilisation romaine, s'est continué sans interruption dans le christianisme même, et dont, si étrange que cela puisse paraître à ceux qui ignorent certaines « transmissions », on peut encore retrouver la trace jusqu'à nos jours.

Dans le christianisme, les fêtes solsticiales de Janus sont devenues celles des deux saints Jean, et celles-ci sont toujours célébrées aux mêmes époques, c'est-à-dire aux environs immédiats

---

[332] Le mot sanscrit *yâna* a la même racine que le latin *ire*, et, suivant Cicéron, c'est de cette racine que dérive le nom même de Janus, dont la forme est d'ailleurs singulièrement proche de celle de *yâna*.

[333] À propos de ce symbolisme des deux voies, il y a lieu d'ajouter qu'il en est une troisième, la « voie du milieu », qui conduit directement à la « Délivrance » ; à cette voie correspondrait le prolongement supérieur non tracé de la partie verticale de la lettre Y, et ceci est encore à rapprocher de ce qui a été dit plus haut au sujet du troisième visage invisible de Janus.

[334] Notons que le mot *initiatio* vient de *in-ire*, et qu'ainsi on y retrouve encore le verbe *ire* auquel se rattache le nom de Janus.

des deux solstices d'hiver et d'été[335] ; et ce qui est bien significatif aussi, c'est que l'aspect ésotérique de la tradition chrétienne a toujours été regardé comme « johannite », ce qui donne à ce fait un sens dépassant nettement, quelles que puissent être les apparences extérieures, le domaine simplement religieux et exotérique. La succession des anciens *Collegia Fabrorum* a d'ailleurs été transmise régulièrement aux corporations qui, à travers tout le moyen âge, ont gardé le même caractère initiatique, et notamment à celle des constructeurs ; celle-ci eut donc naturellement pour patrons les deux saints Jean, et de là vient l'expression bien connue de « Loge de saint Jean », qui a été conservée par la maçonnerie, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que la continuation, par filiation directe, des organisations dont nous venons de

[335] La Saint-Jean d'hiver est ainsi très proche de la fête de Noël, qui, à un autre point de vue, correspond aussi non moins exactement au solstice d'hiver, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Un vitrail du XIIIe siècle de l'église Saint-Rémi, à Reims, présente une figuration particulièrement curieuse, et sans doute exceptionnelle, en rapport avec ce dont il s'agit ici : on a discuté assez vainement la question de savoir quel est celui des deux saints Jean qu'il représente ; la vérité est que, sans qu'il faille voir là la moindre confusion, il représente les deux, synthétisés dans la figure d'un seul personnage, ce que montrent les deux tournesols placés en sens opposés au-dessus de la tête de celui-ci, et qui correspondent ici aux deux solstices et aux deux visages de Janus. Signalons encore incidemment, à titre de curiosité, que l'expression populaire « Jean qui pleure et Jean qui rit » est en réalité un souvenir des deux visages opposés de Janus.

parler[336]. Même sous sa forme « spéculative » moderne, la maçonnerie a toujours conservé également, comme un des témoignages les plus explicites de son origine, les fêtes solsticiales, consacrées aux deux saints Jean après l'avoir été aux deux faces de Janus[337] ; et c'est ainsi que la donnée traditionnelle des deux portes solsticiales, avec ses connexions initiatiques, s'est maintenue, encore vivante, même si elle est généralement incomprise, jusque dans le monde occidental actuel.

[336] Nous rappelons que la « Loge de saint Jean », bien que n'étant pas assimilée symboliquement à la caverne, n'en est pas moins, tout comme celle-ci, une figure du « cosmos » ; la description de ses « dimensions » est particulièrement nette à cet égard : sa longueur est « de l'orient à l'occident », sa largeur « du midi au septentrion », sa hauteur « de la terre au ciel », et sa profondeur « de la surface de la terre à son centre ». Il est à noter, comme rapprochement assez remarquable en ce qui concerne la hauteur de la Loge, que, selon la tradition islamique, l'emplacement d'une mosquée est considéré comme consacré, non pas seulement à la surface de la terre, mais depuis celle-ci jusqu'au « septième ciel ». D'autre part, il est dit que, « dans la Loge de saint Jean, on élève des temples à la vertu et on creuse des cachots pour le vice » ; ces deux idées d'« élever » et de « creuser » se rapportent aux deux « dimensions » verticales, hauteur et profondeur, qui sont comptées suivant les deux moitiés d'un même axe allant « du Zénith au Nadir », prises en sens inverse l'une de l'autre ; ces deux directions opposées correspondent respectivement à *sattva* et à *tamas* (l'expansion des deux « dimensions » horizontales correspondant à *rajas*), c'est-à-dire aux deux tendances de l'être vers les Cieux (le temple) et vers les Enfers (le cachot), tendances qui sont ici « allégorisées », plutôt que symbolisées à proprement parler, par les notions de « vertu » et de « vice » exactement comme dans le mythe d'Hercule que nous avons rappelé plus haut.

[337] Dans le symbolisme maçonnique, deux tangentes parallèles à un cercle sont considérées, parmi diverses autres significations, comme représentant les deux saints Jean ; si le cercle est regardé comme une figure du cycle annuel, les points de contact de ces deux tangentes, diamétralement opposés l'un à l'autre, correspondent alors aux deux points solsticiaux.

Er-Rûh[338]

Suivant les données traditionnelles de la « sciences des lettres », *Allah* créa le monde, non par l'*alif* qui est la première des lettres, mais par le *ba* qui est la seconde ; et, en effet, bien que l'unité soit nécessairement le principe premier de la manifestation, c'est la dualité que celle-ci présuppose immédiatement, et entre les deux termes de laquelle sera produite, comme entre les deux pôles complémentaires de cette manifestation, figurés par les deux extrémités du *ba*, toute la multiplicité indéfinie des existences contingentes. C'est donc le *ba* qui est proprement à l'origine de la création, et celle-ci s'accomplit par lui et en lui, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le « moyen » et le « lieu », suivant les deux sens qu'a cette lettre quand elle est prise comme la préposition *bi*[339]. Le *ba*, dans ce rôle primordiale, représente *Er-Rûh*, l'« Esprit », qu'il faut entendre comme l'Esprit total de l'Existence universelle, et qui s'identifie essentiellement à la « Lumière » (*En-Nûr*) ; il est produit directement par le « commandement divin » (*min amri' Llah*), et, dès qu'il est produit, il est en quelque sorte l'instrument par lequel ce « commandement » opérera toutes choses, qui seront ainsi toutes « ordonnées » par rapport à lui[340] ; avant lui, il n'y a donc qu'*el-amr*, affirmation de l'Être pur et formulation première de la Volonté suprême, comme avant la dualité il n'y a que l'unité, ou avant le *ba* il n'y a que l'*alif*. Or

---

[338] Études traditionnelles, VIII-IX, 1938, p. 287-291.

[339] C'est aussi pourquoi le *ba* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le *Qorân* par *Bismi'Llah* et, bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Évangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Évangile de saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith*.

[340] C'est de la racine *amr* que dérive en hébreu le verbe *yâmer*, employé dans la Genèse pour exprimer l'action créatrice représentée comme « parole » divine.

l'*alif* est la lettre « polaire » (*qutbâniyah*)[341], dont la forme même est celle de l'« axe » suivant lequel s'accomplit l'« ordre » divin ; et la pointe supérieure de l'*alif*, qui est le « secret des secrets » (*sirr al-asrâr*), se reflète dans le point du *ba*, en tant que ce point est le centre de la « circonférence première » (*ed-dâirah el-awwaliyah*) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières.

Si l'on considère la forme verticale de l'*alif* et la forme horizontale du *ba*, on voit que leur rapport est celui d'un principe actif et d'un principe passif ; et ceci est conforme aux données de la science des nombres sur l'unité et la dualité, non seulement dans l'enseignement pythagoricien, qui est plus généralement connu à cet égard, mais aussi dans celui de toutes les traditions. Ce caractère de passivité est effectivement inhérent au double rôle d'« instrument » et de « milieu » universel dont nous avons parlé tout à l'heure ; aussi *Er-Rûh* est-il, en arabe, un mot féminin ; mais il faut bien prendre garde que, selon la loi de l'analogie, ce qui est passif ou négatif par rapport à la vérité divine (*El-Haqq*) devient actif ou positif par rapport à la création (*el-Khalq*)[342]. Il est essentiel de considérer ici ces deux faces opposées, puisque ce dont il s'agit est précisément, si l'on peut s'exprimer ainsi, la « limite » même posée entre *El-Haqq* et *el-Khalq*, « limite » par laquelle la création est séparée de son Principe divin et lui est unie tout à la fois, suivant le point de vue sous lequel on l'envisage ; c'est donc, en d'autres termes, le *barzakh* par excellence[343] ; et, de même qu'*Allah* est le « le Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa*

[341] Comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, *alif* = *qutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle*, n° de mai 1937) ; ajoutons que le nom *Aâlâ*, « Très-Haut », a aussi le même nombre.

[342] Ce double aspect correspond en un certain sens, dans la Kabbale hébraïque, à celui de la *Shekinah*, féminine, et de *Metatron*, masculin, ainsi que la suite le fera mieux comprendre.

[343] Cf. T. Burckhardt, du « *barzakh* » (numéro de décembre 1937).

El-Akhir) au sens absolu, *Er-Rûh* est « le premier et le dernier » relativement à la création.

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que le terme *Er-Rûh* ne soit pas pris parfois dans des acceptions plus particulières, comme le mot « esprit » ou ses équivalents plus ou moins exacts dans d'autres langues ; c'est ainsi que, dans certains textes qorâniques notamment, on a pu penser qu'il s'agissait, soit d'une désignation de *Seyidnâ Jibraîl* (Gabriel), soit d'un autre ange à qui cette dénomination d'*Er-Rûh* serait appliquée plus spécialement ; et tout cela peut assurément être vrai suivant les cas ou suivant les applications qui en sont faites, car tout ce qui est participation ou spécification de l'Esprit universel, ou ce qui en joue le rôle sous un certain rapport et à des degrés divers, est aussi *rûh* en un sens relatif, y compris l'esprit en tant qu'il réside dans l'être humain ou dans tout autre être particulier. Cependant, il est un point auquel beaucoup de commentateurs exotériques semblent ne pas prêter une attention suffisante : lorsque *Er-Rûh* est désigné expressément et distinctement à côté des anges (*el-malâïkah*)[344], comment serait-il possible d'admettre que, en réalité, il s'agisse simplement de l'un de ceux-ci ? L'interprétation ésotérique est qu'il s'agit alors de *Seyidnâ Mîtatrûn*, (le *Metatron* de la Kabbale hébraïque) ; cela permet d'ailleurs de s'expliquer l'équivoque qui se produit à cet égard, puisque *Metatron* est aussi représenté comme un ange, bien que, étant au-delà du domaine des existences « séparées », il soit véritablement autre chose et plus qu'un ange ; et cela, du reste, correspond bien encore au double du *barzakh*.[345]

Une autre considération qui concorde entièrement avec cette autre interprétation est celle-ci : dans la figuration du « Trône » (*El-Arsh*), *Er-Rûh* est placé au centre, et cette place est effective-

[344] Par exemple dans la *Sûrat El-Qadr* (XCII, 4) : « *Tanazzalu'l-malâïkatu wa'r-rûhu fthâ…* ».

[345] Dans certaines formules ésotériques, le nom d'*Er-Rûh* est associé à ceux de quatre anges par rapport auxquels il est, dans l'ordre céleste, ce qu'est, dans l'ordre terrestre, le Prophète par rapport aux quatre premiers *Kholafâ* ; cela convient bien à *Mitatrûn*, qui d'ailleurs s'identifie ainsi nettement à *Er-Rûh el-mohammediyah*.

ment celle de *Metatron* ; le « Trône » est le lieu de la « Présence divine », c'est-à-dire de la *Shekinah* qui, dans la tradition hébraïque, est la « parèdre » ou l'aspect complémentaire de *Metatron*. D'ailleurs, on peut même dire que, d'une certaine façon, *Er-Rûh* s'identifie au « Trône » même, car celui-ci, entourant et enveloppant tous les mondes (d'où l'épithète *El-Muhît* qui lui est donnée), coïncide par là avec la « circonférence première » dont nous avons parlé plus haut[346]. On retrouve encore ici les deux faces du *barzakh* : du côté d'*El-Haqq*, c'est *Er-Rahmân* qui repose sur le « Trône »[347] ; mais, du côté d'*el-Khalq*, il n'apparaît en quelque sorte que par réfraction à travers *Er-Rûh*, ce qui est en connexion directe avec le sens de ce *hadîth* : « Celui qui me voit, celui-là voit la Vérité » (*man raanî faqad raa el-Haqq*). C'est là, en effet, le mystère de la manifestation « prophétique »[348] ; et l'on sait que suivant la tradition hébraïque également, *Metatron* est l'agent des « théophanies » et le principe même de la prophétie[349], ce qui, exprimé en langage islamique, revient à dire qu'il n'est autre qu'*Er-Rûh el-mohammediyah*, en qui tous les prophètes et les envoyés divins ne sont qu'un, et qui a, dans le « monde d'en bas », son expression ultime dans celui qui est leur « sceau » (*Khâtam el-anbiâï wa'l-mursalîn*), c'est-à-dire qui les réunit en une synthèse finale qui est le reflet de leur unité principielle dans le « monde d'en-haut » (où il est *awwal Khalqi' Llah*, ce qui est le dernier dans l'ordre manifesté étant analogiquement le premier dans l'ordre principiel), et qui est ainsi le « seigneur des premiers et des derniers » (*seyid el-awwalîna wa'akhirîn*). C'est par là, et par là seulement, que peuvent réellement être

[346] Sur ce sujet du « Trône » et du *Metatron*, envisagé au point de vue de la Kabbale et de l'angélologie hébraïques, cf. Basilide, *Notes sur le monde céleste* (numéro de juillet 1934, p. 274-275), et *Les Anges* (numéro de février 1935, p. 88-70).

[347] Suivant ce verset de la *Sûrat Tahâ* (XX, 5) : « *Er-Rahmânu al'arshi estawâ* ».

[348] On peut remarquer que par là se rejoignent d'une certaine façon la conception du Prophète et celle de l'*Avatâra*, qui procèdent en sens inverse l'une de l'autre, la seconde partant de la considération du principe qui se manifeste, tandis que la première part de celle du « support » de cette manifestation (et le « Trône » est aussi le « support » de la divinité).

[349] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 30-33.

compris, dans leur sens profond, tous les noms et les titres du Prophète, qui sont en définitive ceux-même de l'« Homme universel » (*El-Insân el-Kâmil*), totalisant finalement en lui tous les degrés de l'Existence, comme il les contenait tous en lui dès l'origine : *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, « que sur lui la prière du Seigneur du Trône soit perpétuellement » !

Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe[350]

Le « Trône » divin qui entoure tous les mondes (*El-Arsh El-Muhît*) est représenté, comme il est facile de le comprendre, par une figure circulaire ; au centre est *Er-Rûh*, ainsi que nous l'expliquons par ailleurs ; et le « Trône » est soutenu par huit anges qui sont placés à la circonférence, les quatre premiers aux quatre points cardinaux, et les quatre autres aux quatre points intermédiaires. Les noms de ces huit anges sont formés par autant de groupes de lettres, prises en suivant l'ordre de leurs valeurs numériques, de telle sorte que l'ensemble de ces noms comprend la totalité des lettres de l'alphabet.

Il y a lieu de faire ici une remarque : il s'agit naturellement de l'alphabet de 28 lettres ; mais on dit que l'alphabet arabe n'avait tout d'abord que 22 lettres, correspondant exactement à celles de l'alphabet hébraïque ; de là la distinction qui est faite entre le petit *Jafr*, qui n'emploie que ces 22 lettres, et le grand *Jafr*, qui emploi les 28 en les prenant toutes avec des valeurs numériques distinctes. On peut d'ailleurs dire que les 28 (2 + 8 = 10) sont contenues dans les 22 (2 + 2 = 4) comme 10 est contenu dans 4, suivant la formule de la *Tétraktys* pythagoricienne : 1 + 2 + 3 + 4 = 10[351] ; et, en fait, les six lettres supplémentaires ne sont que des modifications d'autant de lettres primitives, dont elles sont formées par la simple adjonction d'un point, et auxquelles elles se ramènent immédiatement par la suppression de ce même point. Ces six lettres supplémentaires sont celles qui composent les deux derniers des huit groupes dont nous venons de parler ; il est évident que, si on ne les considérait pas comme des lettres distinctes, ces groupes se trouveraient modifiés, soit quant à leur nombre, soit

[350] Études traditionnelles, VIII-IX, 1938, p. 324-327.

[351] Voir *La Tétraktys et le carré de quatre* (numéro d'avril 1927).

quant à leur composition. Par conséquent, le passage de l'alphabet de 22 lettres à l'alphabet de 28 a dû nécessairement amener un changement dans les noms angéliques dont il s'agit, donc dans les « entités » que ces noms désignent ; mais, si étrange que cela puisse sembler à certains, il est en réalité normal qu'il en soit ainsi, car toutes les modifications des formes traditionnelles, et en particulier celles qui affectent la constitution de leurs langues sacrées, doivent avoir effectivement leurs « archétypes » dans le monde céleste.

Cela dit, la distribution des lettres et des noms est la suivante :

Aux quatre points cardinaux :

A l'Est : A B J a D[352] ;

A l'Ouest : Ha Wa Z ;

Au Nord : *H* a *T* a Y ;

Au Sud : K a L M a N.

Aux quatre points intermédiaires :

Au Nord-Est : S a *A* F a Ç ;

Au Nord-Ouest : Q a R S h a T ;

Au Sud-Est : T h a K h a D h ;

Au Sud-Ouest : *D* a *Z* a G h.

On remarquera que chacun de ces deux ensembles de quatre noms contient exactement la moitié de l'alphabet, soit 14 lettres qui sont réparties respectivement de la façon suivante :

Dans la première moitié :

4 + 3 + 3 + 4 = 14 ;

Dans la seconde moitié :

4 + 4 + 3 + 3 = 14.

Les valeurs numériques des huit noms, formées de la somme de celles de leurs lettres, sont, en les prenant naturellement dans le même ordre que ci-dessous :

1 + 2 + 3 + 4 = 10 ;

5 + 6 + 7 = 18 ;

---

[352] Il est bien entendu que l'*alif* et le *ba* prennent place ici, comme toutes les autres lettres de l'alphabet, à leur rang numérique : cela ne fait en rien intervenir les considérations symboliques que nous exposons d'autre part et qui leur donnent en outre un autre rôle plus spécial.

8 + 9 + 10 = 27 ;
20 + 30 + 40 + 50 = 140 ;
60 + 70 + 80 + 90 = 300 ;
100 + 200 + 300 + 400 = 1000 ;
500 + 600 + 700 = 1800 ;
800 + 900 + 1000 = 2700,

Les valeurs des trois derniers noms sont égales à celles des trois premiers multipliées par 100, ce qui est d'ailleurs évident, si l'on remarque que les trois premiers contiennent les nombres de 1 à 10 et les trois derniers les centaines de 100 à 1000 ; les uns et les autres y étant également répartis en 4 + 3 + 3.

La valeur de la première moitié de l'alphabet est la somme de celles des quatre premiers noms :

10 + 18 + 27 + 140 = 195.

De même, celle de la seconde moitié est la somme de celles des quatre premiers noms :

300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800.

Enfin, la valeur totale de l'alphabet entier est :

195 + 5800 = 5995.

Ce nombre 5995 est remarquable par sa symétrie : sa partie centrale est 99, nombre des noms « attributifs » d'*Allah* ; ses chiffres extrêmes forment 55, somme des dix premiers nombres, où le dénaire se retrouve d'ailleurs divisé en ses deux moitiés (5 + 5 = 10) ; de plus, 5 + 5 = 10 et 9 + 9 = 18 sont les valeurs numériques des deux premiers noms.

On peut mieux se rendre compte de la façon dont le nombre 5995 est obtenu en partageant l'alphabet suivant une autre division, en trois séries de neuf lettres plus une lettre isolée : la somme des neuf premiers nombres est 45, valeur numérique du nom d'*Adam* (1 + 4 + 40 = 45, c'est-à-dire, au point de vue de la hiérarchie ésotérique, *El-Qutb El-Ghawth* au centre, les quatre *Awtâd* aux quatre points cardinaux, et les quarante *Anjâb* sur la circonférence) ; celle des dizaines, de 10 à 90, est 45 × 10, et celle des centaines, de 100 à 900, 45 × 100 ; l'ensemble des sommes de ces trois séries novénaires est donc le produit de 45 par 111, le nombre « polaire » qui est celui de l'*Alif* « développé » : 45 × 111 =

4995 ; il faut y ajouter le nombre de la dernière lettre, 1000, unité du quatrième degré qui termine l'alphabet comme l'unité du premier degré le commence, et ainsi on a finalement 5995.

Enfin, la somme des chiffres de ce nombre est 5 + 9 + 9 + 5 = 28, c'est-à-dire le nombre même des lettres de l'alphabet dont il représente la valeur totale.

On pourrait assurément développer encore beaucoup d'autres considérations en partant de ces données, mais ces quelques indications suffiront pour qu'on puisse tout au moins avoir un aperçu de certains procédés de la science des lettres et des nombres dans la tradition islamique.

Les mystères de la lettre Nûn[353]

La lettre *nûn*, dans l'alphabet arabe comme dans l'alphabet hébraïque, a pour rang 14 et pour valeur numérique 50 ; mais en outre, dans l'alphabet arabe, elle occupe une place plus particulièrement remarquable, car elle termine la première moitié de cet alphabet, le nombre total des lettres de celui-ci étant de 28, au lieu de 22 dans l'alphabet hébraïque. Quant à ses correspondances symboliques, cette lettre est considérée surtout, dans la tradition islamique, comme représentant *El-Hût*, la baleine, ce qui est d'ailleurs en accord avec le sens originel du mot *nûn* lui-même qui la désigne, et qui signifie aussi « poisson » ; et c'est en raison de cette signification que *Seyidnâ Yûnus* (le prophète Jonas) est appelé *Dhûn-Nûn*. Ceci est naturellement en rapport avec le symbolisme général du poisson, et plus spécialement avec certains des aspects que nous avons envisagés ici dans l'étude précédente, notamment, comme nous allons le voir, celui du « poisson-sauveur », que ce soit le *Matsya-avatâra* de la tradition hindoue ou l'*Ichthus* des premiers chrétiens. La baleine, à cet égard, joue aussi le même rôle qui est joué ailleurs par le dauphin, et, comme celui-ci, elle correspond au signe zodiacal du Capricorne, en tant que porte solsticiale donnant accès à la « voie ascendante » ; mais c'est peut-être avec le *Matsya-avatâra* que la similitude est la plus frappante, comme le montrent les considérations tirées de la forme de la lettre *nûn*, surtout si on les rapproche de l'histoire biblique du prophète Jonas.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il faut tout d'abord se souvenir que *Vishnu*, se manifestant sous la forme du poisson (*Matsya*), ordonne à *Satyavrata*, le futur *Manu Vaivaswata*, de construire l'arche dans laquelle devront être enfermés les

[353] Publié dans *É. T.*, août-sept. 1938.

germes du monde futur, et que, sous cette même forme, il guide ensuite l'arche sur les eaux pendant le cataclysme qui marque la séparation des deux *Manvantaras* successifs. Le rôle de *Satyavrata* est ici semblable à celui de *Seyidnâ Nûh* (Noé), dont l'arche contient également tous les éléments qui serviront à la restauration du monde après le déluge ; peu importe d'ailleurs que l'application qui en est faite soit différente, en ce sens que le déluge biblique, dans sa signification la plus immédiate, paraît marquer le début d'un cycle plus restreint que le *Manvantara* ; si ce n'est pas le même événement, ce sont du moins deux événements analogues, où l'état antérieur du monde est détruit pour faire place à un état nouveau[354]. Si maintenant nous comparons l'histoire de Jonas à ce que nous venons de rappeler, nous voyons que la baleine, au lieu de jouer seulement le rôle du poisson conducteur de l'arche, s'identifie en réalité à l'arche elle-même ; en effet, Jonas demeure enfermé dans le corps de la baleine, comme *Satyavrata* et Noé dans l'arche, pendant une période qui est aussi pour lui, sinon pour le monde extérieur, une période d'« obscuration », correspondant à l'intervalle entre deux états ou deux modalités d'existence ; ici encore, la différence n'est que secondaire, les mêmes figures symboliques étant toujours, en fait, susceptibles d'une double application macrocosmique et microcosmique. On sait d'ailleurs que la sortie de Jonas du sein de la baleine a toujours été regardée comme un symbole de résurrection, donc de passage à un nouvel état ; et ceci doit être rapproché, d'autre part, du sens de « naissance » qui, dans la Kabbale hébraïque surtout, s'attache à la lettre *nûn*, et qu'il faut entendre spirituellement comme une « nouvelle naissance », c'est-à-dire une régénération de l'être individuel ou cosmique.

C'est ce qu'indique très nettement la forme de la lettre arabe *nûn* : cette lettre est constituée par la moitié inférieure d'une circonférence, et par un point qui est le centre de cette même circonférence. Or, la demi-circonférence inférieure est aussi la figure de l'arche flottant sur les eaux, et le point qui se trouve à

[354] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

son intérieur représente le germe qui y est contenu ou enveloppé ; la position centrale de ce point montre d'ailleurs qu'il s'agit en réalité du « germe d'immortalité », du « noyau » indestructible qui échappe à toutes les dissolutions extérieures. On peut remarquer aussi que la demi-circonférence, avec sa convexité tournée vers le bas, est un des équivalents schématiques de la coupe ; comme celle-ci, elle a donc, en quelque sorte, le sens d'une « matrice » dans laquelle est enfermé ce germe non encore développé, et qui, ainsi que nous le verrons par la suite, s'identifie à la moitié inférieure ou « terrestre »de l'« Œuf du Monde[355] ». Sous cet aspect d'élément « passif » de la transmutation spirituelle, *El-Hût* est aussi, d'une certaine façon, la figure de toute individualité, en tant que celle-ci porte le « germe d'immortalité » en son centre, qui est représenté symboliquement comme le cœur ; et nous pouvons rappeler à ce propos les rapports étroits, que nous avons déjà exposés en d'autres occasions, du symbolisme du cœur avec celui de la coupe et avec celui de l'« Œuf du Monde ». Le développement du germe spirituel implique que l'être sort de son état individuel, et du milieu cosmique qui en est le domaine propre, de même que c'est en sortant du corps de la baleine que Jonas est « ressuscité » ; et, si l'on se souvient de ce que nous avons écrit précédemment, on comprendra sans peine que cette sortie est encore la même chose que celle de la caverne initiatique, dont la concavité même est aussi représentée par celle de la demi-circonférence du *nûn*. La « nouvelle naissance » suppose nécessairement la mort à l'ancien état, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un monde ; mort et naissance ou résurrection, ce sont là deux aspects inséparables l'un de l'autre, car ce ne sont en réalité que les deux faces opposées d'un même changement d'état. Le *nûn*, dans l'alphabet, suit immédiatement le *mîm*, qui a parmi ses principales significations celle de la mort (*el-mawt*), et dont la forme représente l'être complètement replié sur lui-même, réduit en quelque sorte à une pure virtualité, à quoi cor-

[355] Par un curieux rapprochement, ce sens de « matrice » (la *yoni* sanscrite) se trouve aussi impliqué dans le mot grec *delphus*, qui est en même temps le nom du dauphin.

respond rituellement l'attitude de la prosternation ; mais cette virtualité, qui peut sembler un anéantissement transitoire, devient aussitôt, par la concentration de toutes les possibilités essentielles de l'être en un point unique et indestructible, le germe même d'où sortiront tous ses développements dans les états supérieurs.

Il convient de dire que le symbolisme de la baleine n'a pas seulement un aspect « bénéfique », mais aussi un aspect « maléfique », ce qui, outre les considérations d'ordre général sur le double sens des symboles, se justifie encore plus spécialement par sa connexion avec les deux formes de la mort et de la résurrection sous lesquelles apparaît tout changement d'état, suivant qu'on l'envisage d'un côté ou de l'autre, c'est-à-dire par rapport à l'état antécédent ou à l'état conséquent. La caverne est à la fois un lieu de sépulture et un lieu de « renaissance », et, dans l'histoire de Jonas, la baleine joue précisément ce double rôle ; du reste, ne pourrait-on pas dire que le *Matsya-avatâra* lui-même se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le « sauveur » dans ce cataclysme même ? D'autre part, l'aspect « maléfique » de la baleine s'apparente manifestement au *Léviathan* hébraïque[356] ; mais il est surtout représenté, dans la tradition arabe, par les « filles de la baleine » (*benât el-Hût*), qui, au point de vue astrologique, équivalent à *Râhu* et *Kêtu* dans la tradition hindoue, notamment en ce qui concerne les éclipses, et qui, dit-on, « boiront la mer » au dernier jour du cycle, en ce jour où « les astres se lèveront à l'Occident et se coucheront à l'Orient ». Nous ne pouvons insister davantage sur ce point sans sortir entièrement de notre sujet ; mais nous devons tout au moins appeler l'attention sur le fait qu'on retrouve encore ici un rapport immédiat avec la fin du cycle et le changement d'état qui s'ensuit, car cela est très significatif et apporte une nouvelle confirmation aux considérations précédentes.

[356] Le *Makara* hindou, qui est aussi un monstre marin, bien qu'ayant avant tout la signification « bénéfique » attachée au signe du Capricorne dont il occupe la place dans le Zodiaque, n'en a pas moins, dans beaucoup de ses figurations, quelques traits qui rappellent le symbolisme « typhonien » du crocodile.

Revenons maintenant à la forme de la lettre *nûn*, qui donne lieu à une remarque importante au point de vue des relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles : dans l'alphabet sanscrit, la lettre correspondante *na*, ramenée à ses éléments géométriques fondamentaux, se compose également d'une demi-circonférence et d'un point ; mais ici, la convexité étant tournée vers le haut, c'est la moitié supérieure de la circonférence, et non plus sa moitié inférieure comme dans le *nûn* arabe. C'est donc la même figure placée en sens inverse, ou, pour parler plus exactement, ce sont deux figures rigoureusement complémentaires l'une de l'autre ; en effet, si on les réunit, les deux points centraux se confondant naturellement, on a le cercle avec le point au centre, figure du cycle complet, qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique[357]. De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures », et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle[358]. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire », la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant. D'autre part, la figure circulaire complète est encore habituellement le symbole du nombre 10, le centre étant 1 et la circonférence 9 ; mais ici, étant obtenue par l'union de deux *nûn*, elle vaut 2 × 50 = 100 = 102, ce qui indique

[357] On pourra se rappeler ici le symbolisme du « Soleil spirituel » et de l'« Embryon d'or » (*Hiranyagarbha*) dans la tradition hindoue ; de plus, suivant certaines correspondances, le *nûn* est la lettre planétaire du Soleil.

[358] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

que c'est dans le « monde intermédiaire » que doit s'opérer la jonction ; celle-ci est en effet impossible dans le monde inférieur, qui est le domaine de la division et de la « séparativité », et, par contre, elle est toujours existante dans le monde supérieur, où elle est réalisée principiellement en mode permanent et immuable dans l'« éternel présent ».

À ces remarques déjà longues, nous n'ajouterons plus qu'un mot, pour en marquer le rapport avec une question à laquelle il a été fait allusion ici dernièrement[359] : ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin, et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue, en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel.

[359] F. Schuon, *Le Sacrifice*, dans *É. T.*, avril 1938, p. 137, note 2.

Le symbolisme du dôme[360]

Dans un article de la revue *The Indian Historical Quarterly* (mars 1938) Ananda K. Coomaraswamy a étudié la question du symbolisme du dôme, qui est trop importante, et d'ailleurs trop étroitement liée à certaines des considérations que nous avons nous-même développées précédemment, pour que nous n'en examinions pas spécialement les principaux aspects. Le premier point essentiel à noter à cet égard, en connexion avec la valeur proprement symbolique et initiatique de l'art architectural, c'est que tout édifice construit suivant des données strictement traditionnelles présente, dans la structure et la disposition des différentes parties dont il se compose, une signification « cosmique », qui est d'ailleurs susceptible d'une double application, conformément à la relation analogique du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire qu'elle se réfère à la fois au monde et à l'homme. Cela est vrai naturellement, en premier lieu, des temples ou autres édifices ayant une destination « sacrée » au sens le plus limité de ce mot ; mais, en outre, cela l'est même pour les simples habitations humaines, car il ne faut pas oublier qu'en réalité il n'y a rien de « profane » dans les civilisations intégralement traditionnelles, si bien que c'est seulement par l'effet d'une profonde dégénérescence qu'on a pu en arriver à construire des maisons sans se proposer rien d'autre que de répondre aux besoins purement matériels de leurs habitants, et que ceux-ci, de leur côté, ont pu se contenter de demeures conçues suivant des préoccupations aussi étroitement et bassement utilitaires.

Il va de soi que la signification « cosmique » dont nous venons de parler peut être réalisée de multiples façons, correspondant à autant de points de vue, qui donneront ainsi naissance à des «

[360] Publié dans *É. T.*, oct. 1938.

types » architecturaux différents, dont certains seront particulièrement liés à telle ou telle forme traditionnelle ; mais nous n'avons à envisager présentement qu'un seul de ces « types », qui apparaît d'ailleurs comme un des plus fondamentaux, et qui est aussi, par là même, un des plus généralement répandus. Il s'agit d'une structure constituée essentiellement par une base à section carrée (peu importe ici que cette partie inférieure ait une forme cubique ou plus ou moins allongée), surmontée d'un dôme ou d'une coupole de forme plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Parmi les exemples les plus caractéristiques, on peut citer, avec Coomaraswamy, le *stûpa* bouddhique, et aussi, ajouterons-nous, la *qubbah* islamique, dont la forme générale est exactement semblable[361] ; il faut y rattacher aussi, entre autres cas où cette structure peut ne pas se distinguer aussi nettement à première vue, celui des églises chrétiennes dans lesquelles une coupole est édifiée au-dessus de la partie centrale[362]. Il y a lieu de remarquer aussi qu'une arche, avec ses deux piliers rectilignes et le cintre qui repose sur ceux-ci, n'est en réalité pas autre chose que la coupe verticale d'une telle structure ; et, dans cette arche, la « clef de voûte » qui occupe le sommet correspond évidemment au point le plus élevé du dôme, sur la signification propre duquel nous aurons à revenir par la suite[363].

Il est facile de se rendre compte, tout d'abord, que les deux parties de la structure que nous venons de décrire figurent la

[361] La destination de ces deux édifices est d'ailleurs également similaire puisque le *stûpa*, originairement tout au moins, était fait pour contenir des reliques, et que la *qubbah* est élevée sur le tombeau d'un *walî*.

[362] Si l'église a dans son ensemble la forme d'une croix latine, ainsi qu'il en est le plus habituellement, il convient de remarquer que cette croix peut être obtenue par le développement d'un cube dont toutes les faces sont rabattues sur son plan de base (ce point se trouve expressément indiqué dans le symbolisme maçonnique de *Royal Arch*) ; la face de base, qui demeure naturellement dans sa position primitive, correspond à la partie centrale au-dessus de laquelle s'élève la coupole.

terre et le ciel, auxquels correspondent en effet respectivement la forme carrée et la forme circulaire (ou sphérique dans une construction à trois dimensions) ; et, bien que ce soit dans la tradition extrême-orientale que cette correspondance se trouve indiquée avec le plus d'insistance, elle est d'ailleurs fort loin de lui être exclusivement propre[364]. Puisque nous venons de faire allusion à la tradition extrême-orientale, il n'est pas sans intérêt de signaler à ce propos que, en Chine, le vêtement des anciens empereurs devait être rond par le haut et carré dans le bas ; ce vêtement, en effet, avait une signification symbolique (de même que toutes les actions de leur vie, qui étaient réglées selon les rites), et cette signification était précisément la même que celle dont nous considérons ici la réalisation architecturale[365]. Ajoutons tout de suite que, si dans celle-ci on regarde la construction tout entière comme « hypogée », ainsi qu'elle l'est parfois en effet, lit-

[363] Dans certaines figurations appartenant à la maçonnerie de *Royal Arch*, la signification « céleste » du cintre est formellement indiquée par la représentation sur celui-ci d'une partie du zodiaque, une des « portes solsticiales » étant alors placée à la « clef de voûte » ; cette « porte » devrait d'ailleurs normalement être différente suivant que le point en question sera considéré comme une « entrée » ou comme une « sortie », conformément à ce que nous avons expliqué précédemment.

[364] Dans l'initiation maçonnique, le passage *from square to arch* représente alors proprement un passage « de la Terre au Ciel » (d'où le terme d'*exaltation* pour désigner l'admission au grade de *Royal Arch*), c'est-à-dire du domaine des « petits mystères » à celui des « grands mystères », avec, pour ceux-ci, le double aspect « sacerdotal » et « royal », car le titre complet correspondant est *Holy (and) Royal Arch*, bien que, pour des raisons historiques que nous n'avons pas à examiner ici, l'« art sacerdotal » ait fini par s'y effacer en quelque sorte devant l'« art royal ». – Les formes circulaire et carrée sont aussi rappelées par le compas et l'équerre, qui servent à les tracer respectivement, et qui s'associent comme symboles de deux principes complémentaires, tels que le sont effectivement le Ciel et la Terre.

[365] L'Empereur lui-même, étant ainsi vêtu, représentait l'« Homme véritable », médiateur entre le Ciel et la Terre, dont il unit dans sa propre nature les puissances respectives ; et c'est exactement en ce même sens qu'un maître maçon (qui devrait être aussi un « Homme véritable » s'il avait réalisé effectivement son initiation) « se retrouve toujours entre l'équerre et le compas ». – Signalons encore, à ce sujet, un des aspects du symbolisme de la tortue ; l'écaille inférieure, qui est plate, correspond à la Terre, et l'écaille supérieure, qui est arrondie en forme de dôme, correspond au Ciel ; l'animal lui-même, entre ces deux écailles, figure l'Homme entre le Ciel et la Terre, complétant ainsi la « Grande Triade » qui joue un rôle particulièrement important dans le symbolisme des organisations initiatiques taoïstes.

téralement dans certains cas et symboliquement dans d'autres, on se trouve ramené au symbolisme de la caverne comme image de l'ensemble du « cosmos ».

À cette signification générale, il s'en ajoute une autre encore plus précise : l'ensemble de l'édifice, envisagé de haut en bas, représente le passage de l'Unité principielle (à laquelle correspond le point central ou le sommet du dôme, dont toute la voûte n'est en quelque sorte qu'une expansion) au quaternaire de la manifestation élémentaire[366] ; inversement, si on l'envisage de bas en haut, c'est le retour de cette manifestation à l'Unité. À ce propos, Coomaraswamy rappelle, comme ayant la même signification, le symbolisme védique des trois *Ribhus* qui, de la coupe (*pâtra*) unique de *Twashtri*, firent quatre coupes (et il va de soi que la forme de la coupe est hémisphérique comme celle du dôme) ; le nombre ternaire, intervenant ici comme un intermédiaire entre l'Unité et le quaternaire, signifie notamment, en ce cas, que c'est seulement par le moyen des trois dimensions de l'espace que l'« un » originel peut être fait « quatre », ce qui est exactement figuré par le symbole de la croix à trois dimensions. Le processus inverse est représenté de même par la légende du Bouddha qui, ayant reçu quatre bols à aumônes des *Maharajas* des quatre points cardinaux, en fit un seul bol, ce qui indique que, pour l'être « unifié », le « Graal » (pour employer le terme traditionnel occidental qui désigne évidemment l'équivalent de ce *pâtra*) est de nouveau unique comme il l'était au commencement, c'est-à-dire au point de départ de la manifestation cosmique[367].

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que la structure dont il s'agit est susceptible aussi d'être réalisée horizontalement : à

---

[366] Le plan crucial d'une église est également une forme quaternaire ; le symbolisme numérique demeure donc le même dans ce cas que dans celui de la base carrée.

[367] Au sujet de *Twashtri* et des trois *Ribhus*, considérés comme une triade d'« artistes », notons que, dans les règles établies par la tradition hindoue pour la construction d'un édifice, on trouve en quelque façon leur correspondance dans l'architecte (*sthapati*) et ses trois compagnons ou assistants, l'arpenteur (*sûtragrâhi*), le maçon (*vardhakî*) et le charpentier (*takshaka*) : on pourrait encore retrouver des équivalents de ce ternaire dans la maçonnerie, où il devient en outre, sous un aspect « inverse », celui des « mauvais compagnons » meurtriers d'Hiram.

un édifice de forme rectangulaire s'adjoindra une partie semi-circulaire qui sera placée à l'une de ses extrémités, celle qui est dirigée du côté auquel sera attachée la signification d'une correspondance « céleste », par une sorte de projection sur le plan horizontal de base ; ce côté, dans les cas les plus connus tout au moins, sera celui d'où vient la lumière, c'est-à-dire celui de l'Orient ; et l'exemple qui s'offre le plus immédiatement ici est celui d'une église terminée par une abside semi-circulaire. Un autre exemple est donné par la forme complète d'un temple maçonnique : on sait que la Loge proprement dite est un « carré long », c'est-à-dire en réalité un double carré, la longueur (d'Orient en Occident) étant le double de la largeur (du Nord au Midi)[368] ; mais à ce double carré, qui est le *Hikal* s'ajoute, à l'Orient, le *Debir* en forme d'hémicycle[369] ; et ce plan est d'ailleurs exactement aussi celui de la « basilique » romaine[370].

Cela étant dit, revenons à la structure verticale : comme le fait remarquer Coomaraswamy, celle-ci doit être envisagée tout entière par rapport à un axe central ; il en est évidemment ainsi dans le cas d'une hutte dont le toit en forme de dôme est supporté par un poteau, joignant le sommet de ce toit au sol et aussi dans celui de certains *stupas* dont l'axe est figuré à l'intérieur, et parfois se prolonge même par le haut au-delà du dôme. Cependant, il n'est pas nécessaire que cet axe soit toujours représenté ainsi matériellement, pas plus que ne l'est en réalité, en quelque lieu que ce soit, l'« Axe du Monde », dont il est l'image ; ce qui importe, c'est que le centre du sol occupé par l'édifice, c'est-à-dire le point qui est situé directement au-dessous du sommet du dôme, est toujours identifié virtuellement au « Centre du Monde » ; ce-

[368] D'après le *Critias* de Platon, le grand temple de Poseidonis, capitale de l'Atlantide, avait aussi pour base un double carré ; si l'on prend le côté du carré pour unité, la diagonale du double carré est égale à $\sqrt{5}$.

[369] Dans le Temple de Salomon, le *Hikal* était le « Saint » et le *Debir* était le « Saint des Saints ».

[370] Dans une mosquée, le *mihrab*, qui est une niche semi-circulaire, correspond à l'abside d'une église, et il indique également la *qiblah*, c'est-à-dire l'orientation rituelle : mais ici cette orientation, étant dirigée vers un centre qui est un point défini de la surface terrestre, est naturellement variable suivant les lieux.

lui-ci, en effet, n'est pas un « lieu » au sens topographique et littéral du mot, mais en un sens transcendant et principiel, et, par suite, il peut se réaliser en tout « centre » régulièrement établi et consacré, d'où la nécessité des rites qui font de la construction d'un édifice une véritable imitation de la formation même du monde[371]. Le point dont il s'agit est donc un véritable *omphalos* (*nâbhih prithivyâh*) ; dans de très nombreux cas, c'est là qu'est placé l'autel ou le foyer, suivant qu'il s'agit d'un temple ou d'une maison ; l'autel est d'ailleurs aussi un foyer en réalité, et inversement dans une civilisation traditionnelle, le foyer doit être regardé comme un véritable autel domestique ; symboliquement, c'est là que s'accomplit la manifestation d'*Agni*, et nous rappellerons à cet égard ce que nous avons dit de la naissance de l'*Avatâra* au centre de la caverne initiatique, car il est évident que la signification est encore ici la même, l'application seule en étant différente. Quand une ouverture est pratiquée au sommet du dôme, c'est par là que s'échappe au-dehors la fumée qui s'élève du foyer ; mais ceci encore, bien loin de n'avoir qu'une raison purement utilitaire comme des modernes pourraient se l'imaginer, a au contraire un sens symbolique très profond, que nous examinerons maintenant, en précisant encore la signification exacte de ce sommet du dôme dans les deux ordres macrocosmique et microcosmique.

---

[371] Parfois, le dôme lui-même peut ne pas exister dans la construction sans pourtant que le sens symbolique en soit altéré ; nous voulons faire allusion au type traditionnel d'une maison disposée en carré autour d'une cour intérieure ; la partie centrale est alors à ciel ouvert, mais, précisément, c'est la voûte céleste elle-même qui joue en ce cas le rôle d'un dôme naturel. Nous dirons incidemment, à ce propos, qu'il y a une certaine relation, dans une forme traditionnelle donnée, entre la disposition de la maison et la constitution de la famille ; ainsi, dans la tradition islamique, la disposition quadrilatérale de la maison (qui normalement devrait être entièrement fermée au-dehors, toutes les fenêtres s'ouvrant sur la cour intérieure) est en rapport avec la limitation du nombre des épouses à quatre au maximum, chacune d'elles ayant alors pour son domaine propre un des côtés du quadrilatère.

Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques[372]

On nous a parfois demandé, à propos des allusions que nous avons été amené à faire çà et là à la doctrine hindoue des cycles cosmiques et à ses équivalents qui se rencontrent dans d'autres traditions, si nous ne pourrions en donner, sinon un exposé complet, tout au moins une vue d'ensemble suffisante pour en dégager les grandes lignes. À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. Tout ce qu'il est réellement possible de faire, à notre avis, c'est de chercher à éclaircir quelques points par des remarques telles que celles qui vont suivre, et qui ne peuvent en somme avoir aucune prétention que d'apporter de simples suggestions sur le sens de la doctrine dont il s'agit, bien plutôt que d'expliquer celle-ci véritablement.

Nous devons considérer un cycle, dans l'acception la plus générale de ce terme, comme représentant le processus de développement d'un état quelconque de manifestation, ou, s'il s'agit de cycles mineurs, de quelqu'une des modalités plus ou moins restreintes et spécialisées de cet état. D'ailleurs, en vertu de la loi de correspondance qui relie toutes choses dans l'Existence universelle, il y a toujours et nécessairement une certaine analogie soit entre les différents cycles de même ordre, soit entre les cycles

[372] Cet article a paru en Anglais dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, numéro de Juin-Décembre 1937, dédié à A. K. Coomaraswamy, à l'occasion de son soixantième anniversaire.

principaux et leurs divisions secondaires. C'est là ce qui permet d'employer, pour en parler, un seul et même mode d'expression, bien que celui-ci ne doive souvent être entendu que symboliquement, l'essence même de tout symbolisme étant précisément de se fonder sur les correspondances et les analogies qui existent réellement dans la nature des choses. Nous voulons surtout faire allusion ici à la forme « chronologique » sous laquelle se présente la doctrine des cycles : le *Kalpa* représentant le développement total d'un monde, c'est-à-dire d'un état ou degré de l'Existence universelle, il est évident qu'on ne pourra parler littéralement de la durée d'un *Kalpa*, évaluée suivant une mesure de temps quelconque, que s'il s'agit de celui qui se rapporte à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes, et qui constitue proprement notre monde. Partout ailleurs, cette considération de la durée et de la succession qu'elle implique ne pourra plus avoir qu'une valeur symbolique et devra être transposée analogiquement, la succession temporelle n'étant alors qu'une image de l'enchaînement, logique et ontologique à la fois, d'une série « extra-temporelle » de causes et d'effets ; mais, d'autre part, comme le langage humain ne peut exprimer directement d'autres conditions que celles de notre état, un tel symbolisme est par là même justifié et doit être regardé comme parfaitement naturel et normal.

Nous n'avons pas l'intention de nous occuper présentement des cycles les plus étendus, tels que les *Kalpas* ; nous nous bornerons à ceux qui se déroulent à l'intérieur de notre *Kalpa*, c'est-à-dire aux *Manvantaras* et à leurs subdivisions. À ce niveau, les cycles ont un caractère à la fois cosmique et historique, car ils concernent plus spécialement l'humanité terrestre, tout en étant en même temps étroitement liés aux évènements qui se produisent dans notre monde en dehors de celle-ci. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, car l'idée de considérer l'histoire humaine comme isolée en quelque sorte de tout le reste est exclusivement moderne et nettement opposée à ce qu'enseignent toutes les traditions, qui affirment au contraire, unanimement une cor-

rélation nécessaire et constante entre les deux ordres cosmiques et humains.

Les *Manvantaras*, ou ères de *Manus* successifs, sont au nombre de quatorze, formant deux séries septénaires dont la première comprend les *Manvantaras* passés et celui où nous sommes présentement, et la seconde les *Manvantaras* futurs. Ces deux séries, dont l'une se rapporte ainsi au passé, avec le présent qui en est la résultante immédiate, et l'autre à l'avenir, peuvent être mises en correspondance avec celles des sept *Swargas* et des sept *Pâtâlas*, qui représentent l'ensemble des états respectivement supérieurs et inférieurs à l'état humain, si l'on se place au point de vue de la hiérarchie des degrés de l'Existence ou de la manifestation universelle, ou antérieurs et postérieurs par rapport à ce même état, si l'on se place au point de vue de l'enchaînement causal des cycles décrit symboliquement, comme toujours, sous l'analogie d'une succession temporelle. Ce dernier point de vue est évidemment celui qui importe le plus ici : il permet de voir, à l'intérieur de notre *Kalpa*, comme une image réduite de tout l'ensemble des cycles de la manifestation universelle, suivant la relation analogique que nous avons mentionnée précédemment, et, en ce sens, on pourrait dire que la succession des *Manvantaras* marque en quelque sorte un reflet des autres mondes dans le nôtre. On peut d'ailleurs remarquer encore, pour confirmer ce rapprochement, que les deux mots *Manu* et *Loka* sont employés l'un et l'autre comme désignations symboliques du nombre 14 ; parler à cet égard d'une simple « coïncidence » serait faire preuve d'une complète ignorance des raisons profondes qui sont inhérentes à tout symbolisme traditionnel.

Il y a lieu d'envisager encore une autre correspondance avec les *Manvantaras*, en ce qui concerne les sept *Dwîpas* ou « régions » en lesquelles est divisés notre monde ; en effet, bien que ceux-ci soient représentés, suivant le sens propre du mot qui les désigne, comme autant d'îles ou de continents répartis d'une certaine façon dans l'espace, il faut bien se garder de prendre ceci littéralement et de les regarder simplement comme des parties différentes de la terre actuelle ; en fait, ils « émergent » tour à tour et

non simultanément, ce qui revient à dire qu'un seul d'entre eux est manifesté dans le domaine sensible pendant le cours d'une certaine période. Si cette période est un *Manvantara*, il faudra en conclure que chaque *Dwîpa* devra apparaître deux fois dans le *Kalpa*, soit une fois dans chacune des deux séries septénaires dont nous venons de parler ; et, du rapport de ces deux séries, qui se correspondent en sens inverse comme il en est dans tous les cas similaires, et en particulier pour celles des *Swargas* et des *Pâtâlas*, on peut déduire que l'ordre d'apparition des *Dwîpas* devra également, dans la seconde série, être inverse de ce qu'il a été dans la première. En somme, il s'agit là d'états différents du monde terrestre, bien plutôt que de « régions » à proprement parler ; le *Jambu-Dwîpa* représente en réalité la terre entière dans son état actuel, et, s'il est dit s'étendre au sud du *Mêru*, ou de la montagne « axiale » autour de laquelle s'effectuent les révolutions de notre monde, c'est qu'en effet, le *Mêru* étant identifié symboliquement au pôle Nord, toute la terre est bien véritablement située au sud par rapport à celui-ci. Pour expliquer ceci plus complètement, il faudrait pouvoir développer le symbolisme des directions de l'espace, suivant lesquelles sont répartis les *Dwîpas*, ainsi que les relations de correspondance qui existent entre ce symbolisme spatial et le symbolisme temporel sur lequel repose toute la doctrine des cycles ; mais, comme il ne nous est pas possible d'entrer ici dans ces considérations qui demanderaient à elles seules tout un volume, nous devons nous contenter de ces indications sommaires, que pourront d'ailleurs facilement compléter par eux-mêmes tous ceux qui ont déjà quelque connaissance de ce dont il s'agit.

Cette façon d'envisager les sept *Dwîpas* se trouve confirmée aussi par les données concordantes d'autres traditions dans lesquelles il est également parlé des « sept terres », notamment dans l'ésotérisme islamique et la Kabbale hébraïque : Ainsi, dans cette dernière, ces « sept terres », tout en étant figurées extérieurement par autant de divisions de la terre de Chanaan, sont mises en rapport avec les règnes des « sept rois d'Edom », qui correspondent assez manifestement aux sept *Manus* de la pre-

mière série ; et elles sont toutes comprises dans la « Terre des Vivants », qui représente le développement complet de notre monde, considéré comme réalisé de façon permanente dans son état principiel. Nous pouvons noter ici la coexistence de deux points de vue, l'un de succession, qui se réfère à la manifestation en elle-même, et l'autre de simultanéité, qui se réfère à son principe, ou à ce qu'on pourrait appeler son « archétype » ; et, au fond, la correspondance de ces deux points de vue équivaut d'une certaine façon à celle du symbolisme temporel et du symbolisme spatial, à laquelle nous venons précisément de faire allusion en ce qui concerne les *Dwîpas* de la tradition hindoue.

Dans l'ésotérisme islamique, les « sept terres » apparaissent, peut-être plus explicitement encore, comme autant de *tabaqât* ou « catégories » de l'existence terrestre, qui coexistent et s'interpénètrent en quelque sort, mais dont une seule peut être actuellement atteinte par les sens, tandis que les autres sont à l'état latent et ne peuvent être perçues qu'exceptionnellement et dans certaines conditions spéciales ; et, ici encore, elles sont tour à tour manifestées extérieurement, dans les diverses périodes qui se succèdent au cours de la durée totale de ce monde. D'autre part, chacune des « sept terres » est régie par un *Qutb* ou « Pôle », qui correspond ainsi très nettement au *Manu* de la période pendant laquelle sa terre est manifestée ; et ces sept *Aqtâb* sont subordonnés au « Pôle » suprême, comme les différentes *Manus* le sont à l'*Adi-Manu* ou *Manu* primordial ; mais en outre, en raison de la coexistence des « sept terres », ils exercent aussi, sous un certain rapport, leurs fonctions d'une façon permanente et simultanée. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette désignation de « Pôle » se rattache étroitement au symbolisme « polaire » du *Mêru* que nous avons mentionné tout à l'heure, le *Mêru* lui-même ayant d'ailleurs pour exact équivalent la montagne de *Qâf* dans la tradition islamique. Ajoutons encore que les sept « Pôles » terrestres sont considérés comme les reflets des sept « Pôles » célestes, qui président respectivement aux sept cieux planétaires ; et ceci évoque naturellement la correspondance avec les *Swargas* dans la doctrine hindoue, ce qui achève

de montrer la parfaite concordance qui existe à ce sujet entre les deux traditions.

Nous envisagerons maintenant les divisions d'un *Manvantara*, c'est-à-dire les *Yugas*, qui sont au nombre de quatre ; et nous signalerons tout d'abord, sans y insister longuement, que cette division quaternaire d'un cycle est susceptible d'applications multiples, et qu'elle se retrouve en fait dans beaucoup de cycles d'ordre plus particulier : on peut citer comme exemples les quatre saisons de l'année, les quatre semaines du mois lunaire, les quatre âges de la vie humaine ; ici encore, il y a correspondance avec le symbolisme spatial, rapporté principalement en ce cas aux quatre points cardinaux. D'autre part, on a souvent remarqué l'équivalence manifeste des quatre *Yugas* avec les quatre âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, tels qu'ils étaient connus de l'antiquité gréco-latine : de part et d'autre, chaque période est également marquée par une dégénérescence par rapport à celle qui l'a précédée ; et ceci, qui s'oppose directement à l'idée de « progrès » telle que le conçoivent les modernes, s'explique très simplement par le fait que tout développement cyclique, c'est-à-dire en somme, tout processus de manifestation, impliquant nécessairement un éloignement graduel du principe, constitue bien véritablement en effet, une « descente », ce qui est d'ailleurs aussi le sens réel de la « chute » dans la tradition judéo-chrétienne.

D'un *Yuga* à l'autre, la dégénérescence s'accompagne d'une décroissance de la durée, qui est d'ailleurs considérée comme influençant la longueur de la vie humaine ; et ce qui importe avant tout à cet égard, c'est le rapport qui existe entre les durées respectives de ces différentes périodes. Si la durée totale du *Manvantara* est représentée par 10, celle du *Krita-Yuga* ou *Satya-Yuga* le sera par 4, celle du *Trêtâ-Yuga* par 3, celle du *Dwâpara-Yuga* par 2, et celle du *Kali-Yuga* par 1 ; ces nombres sont aussi ceux des pieds du taureau symbolique de *Dharma* qui sont figurés comme reposant sur la terre pendant les mêmes périodes. La division du *Manvantara* s'effectue donc suivant la formule 10 = 4 + 3 + 2 + 1, qui est, en sens inverse, celle de la *Tétrakys* pythagoricienne : 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ; cette dernière formule correspond à ce

que le langage de l'hermétisme occidental appelle la « circulature du quadrant », et l'autre au problème inverse de la « quadrature du cercle », qui exprime précisément le rapport de la fin du cycle à son commencement, c'est-à-dire, l'intégration de son développement total ; il y a là tout un symbolisme à la fois arithmétique et géométrique que nous ne pouvons qu'indiquer encore en passant pour ne pas trop nous écarter de notre sujet principal.

Quant aux chiffres indiqués dans divers textes pour la durée du *Manvantara*, et par suite pour celle des *Yugas*, il doit être bien entendu qu'il ne faut nullement les regarder comme constituant une « chronologie » au sens ordinaire de ce mot, nous voulons dire comme exprimant des nombres d'années devant être pris à la lettre ; c'est d'ailleurs pourquoi certaines variations apparentes dans ces données n'impliquent au fond aucune contradiction réelle. Ce qui est à considérer dans ces chiffres, d'une façon générale c'est seulement le nombre 4320, pour la raison que nous allons expliquer par la suite, et non point les zéros plus ou moins nombreux dont il est suivi, et qui peuvent même être surtout destinés à égarer ceux qui voudraient se livrer à certains calculs. Cette précaution peut sembler étrange à première vue, mais elle est cependant facile à expliquer : si la durée réelle du *Manvantara* était connue, et si en outre, son point de départ était déterminé avec exactitude, chacun pourrait sans difficulté en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs ; or, aucune tradition orthodoxe n'a jamais encouragé les recherches au moyen desquelles l'homme peut arriver à connaître l'avenir dans une mesure plus ou moins étendue, cette connaissance présentant pratiquement beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages véritables. C'est pourquoi le point de départ et la durée du *Manvantara* ont toujours été dissimulés plus ou moins soigneusement, soit en ajoutant ou en retranchant un nombre déterminé d'années aux dates réelles, soit en multipliant ou divisant les durées des périodes cycliques de façon à conserver seulement leurs proportions exactes ; et nous ajouterons que cer-

taines correspondances ont parfois aussi été interverties pour des motifs similaires.

Si la durée du *Manvantara* est 4320, celles des quatre *Yugas* seront respectivement 1728, 1296, 864 et 432 ; mais par quel nombre faudra-t-il multiplier ceux-là pour obtenir l'expression de ces durées en années ? Il est facile de remarquer que tous les nombres cycliques sont en rapport direct avec la division géométrique du cercle : ainsi, 4320 = 360 × 12 ; il n'y a d'ailleurs rien d'arbitraire ou de purement conventionnel dans cette division, car, pour des raisons relevant de la correspondance qui existe dans l'arithmétique et la géométrie, il est normal qu'elle s'effectue suivant des multiples de 3, 9, 12, tandis que la division décimale est celle qui convient proprement à la ligne droite. Cependant, cette observation, bien que vraiment fondamentale, ne permettrait pas d'aller très loin dans la détermination des périodes cycliques, si l'on ne savait en outre, que la base principale de celles-ci, dans l'ordre cosmique, est la période astronomique de la précession des équinoxes, dont la durée est de 25920 ans, de telle sorte que le déplacement des points équinoxiaux est d'un degré en 72 ans. Ce nombre 72 est précisément un sous-multiple de 4320 = 72 × 60, et 4320 est à son tour un sous-multiple de 25920 = 4320 × 6 ; le fait qu'on retrouve pour la précession des équinoxes les nombres liés à la division du cercle est d'ailleurs encore une preuve du caractère véritablement naturel de cette dernière ; mais la question qui se pose est maintenant celle-ci : quel multiple ou sous-multiple de la période astronomique dont il s'agit correspond réellement à la durée du *Manvantara* ?

La période qui apparaît le plus fréquemment dans différentes traditions, à vrai dire, est peut-être moins celle même de la précession des équinoxes que sa moitié : c'est, en effet, celle-ci qui correspond notamment à ce qu'était la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée souvent par approximation à 12000 ou 13000 ans, sa durée exacte étant de 12960 ans. Étant donné l'importance toute particulière qui est ainsi attribuée à cette période, il est à présumer que le *Manvantara* devra comprendre un nombre entier de ces « grandes années » ; mais alors quel sera ce

nombre ? À cet égard, nous trouvons tout au moins, ailleurs que dans la tradition hindoue, une indication précise, et qui semble assez plausible pour pouvoir cette fois être acceptée littéralement : chez les Chaldéens, la durée du règne de *Xisuthros*, qui est manifestement identique à *Vaivaswata*, le *Manu* de l'ère actuelle, est fixée à 64800 ans, soit exactement cinq « grandes années ». Remarquons incidemment que le nombre 5, étant celui des *bhûtas* ou éléments du monde sensible, doit nécessairement avoir une importance spéciale au point de vue cosmologique, ce qui tend à confirmer la réalité d'une telle évaluation : peut-être même y aurait-il lieu d'envisager une certaine corrélation entre les cinq *bhûtas* et les cinq « grandes années » successives dont il s'agit, d'autant plus que, en fait, on rencontre dans les traditions anciennes de l'Amérique centrale une association expresse des éléments avec certaines périodes cycliques ; mais c'est là une question qui demanderait à être examinée de plus près. Quoi qu'il en soit, si telle est bien la durée réelle du *Manvantara*, et si l'on continue à prendre pour base le nombre 4320, qui est égal au tiers de la « grande année », c'est donc par 15 que ce nombre devra être multiplié. D'autre part, les cinq « grandes années » seront naturellement réparties de façon inégale, mais suivant des rapports simples, dans les quatre *Yugas* : le *Krita-Yuga* en contiendra 2, le *Trêtâ-Yuga* 1 ½, le *Dwâpara-Yuga* 1, et le *Kali-Yuga* ½ ; ces nombres sont d'ailleurs, bien entendu la moitié de ceux que nous avions précédemment en représentant par 10 la durée du *Manvantara*. Evaluées en années ordinaires, ces mêmes durées des quatre *Yugas* seront respectivement de 25920, 19440, 12960 et 6480 ans, formant le total de 64800 ans ; et l'on reconnaîtra que ces chiffres se tiennent au moins dans des limites parfaitement vraisemblables, pouvant fort bien correspondre à l'ancienneté réelle de la présente humanité terrestre.

Nous arrêterons là ces quelques considérations, car, pour ce qui est du point de départ de notre *Manvantara*, et, par conséquent, du point exact de son cours où nous en sommes actuellement, nous n'entendons pas nous risquer à essayer de les déterminer. Nous savons, par toutes les données traditionnelles, que

nous sommes depuis longtemps déjà dans le *Kali-Yuga* ; nous pouvons dire, sans aucune crainte d'erreur, que nous sommes même dans une phase avancée de celui-ci, phase dont les descriptions données dans les *Purânas* répondent d'ailleurs, de la façon la plus frappante, aux caractères de l'époque actuelle ; mais ne serait-il pas imprudent de vouloir préciser davantage, et, par surcroît, cela n'aboutirait-il pas inévitablement à ces sortes de prédictions auxquelles la doctrine traditionnelle a, non sans de graves raisons, opposé tant d'obstacles ?

Doctrine et méthode

Nous avons souvent insisté déjà sur le fait que, si le but ultime de toute initiation est essentiellement un, il est cependant nécessaire que les voies qui permettent de l'atteindre soient multiples, afin de s'adapter à la diversité des conditions individuelles ; en cela, en effet, il ne faut pas considérer seulement le point d'arrivée, qui est toujours le même, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus. Il va de soi, d'ailleurs, que ces voies multiples tendent à s'unifier à mesure qu'elles se rapprochent du but, et que, même avant d'y parvenir, il y a un point à partir duquel les différences individuelles ne peuvent plus intervenir en aucune façon ; et il n'est pas moins évident que leur multiplicité, qui n'affecte en rien l'unité du but, ne saurait davantage affecter l'unité fondamentale de la doctrine, qui, en réalité, n'est pas autre chose que celle de la vérité même.

Ces notions sont tout à fait courantes dans toutes les civilisations orientales : ainsi, dans les pays de langue arabe, il est passé en expression proverbiale de dire que « chaque sheikh a sa *tarîqah* », pour dire qu'il y a de nombreuses façons de faire une même chose et d'obtenir un même résultat. À la multiplicité des *turuq* dans l'initiation islamique correspond exactement, dans la tradition hindoue, celle des voies du Yoga , dont on parle quelquefois comme d'autant de *Yogas* distincts, bien que cet emploi du pluriel soit tout à fait impropre si le mot était pris dans son sens strict, qui désigne le but lui-même ; il ne se justifie que par l'extension usuelle de la même dénomination aux méthodes ou aux procédés qui sont unis en œuvre pour atteindre ce but ; et, en toute rigueur, il serait plus correct de dire qu'il n'y a qu'un Yoga , mais qu'il y a de multiples *mârgas* ou voies conduisant à sa réalisation.

Nous avons constaté à cet égard, chez certains Occidentaux, une méprise vraiment singulière : de la constatation de cette multiplicité de voies, ils prétendent conclure à l'inexistence d'une doctrine unique et invariable, voire même de toute doctrine dans le Yoga ; ils confondent ainsi, si invraisemblable que cela puisse paraître, la question de doctrine et la question de méthode, qui sont des choses d'ordre totalement différent. On ne devrait d'ailleurs pas parler, si l'on tient à l'exactitude de l'expression, d'« une doctrine du Yoga », mais de la doctrine traditionnelle hindoue, dont le Yoga représente un des aspects ; et, pour ce qui est des méthodes de réalisation du Yoga , elles ne relèvent que des applications « techniques » auxquelles la doctrine donne lieu, et qui sont traditionnelles, elles aussi, précisément parce qu'elles sont fondées sur la doctrine et ordonnées en vue de celle-ci, ce à quoi elles tendent étant toujours, en définitive, l'obtention de la pure Connaissance. Il est bien clair que la doctrine, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, doit comporter, dans son unité même, des aspects ou des points de vue (*darshanas*) divers, et que, sous chacun de ces points de vue, elle doit être susceptible d'applications indéfiniment variées ; pour s'imaginer qu'il peut y avoir là quoique chose de contraire à son unité et à son invariabilité essentielles, il faut, disons-le nettement, n'avoir pas la moindre idée de ce qu'est réellement une doctrine traditionnelle. D'ailleurs, d'une façon analogue, la multiplicité indéfinie des choses contingentes n'est-elle pas, elle aussi, comprise tout entière dans l'unité de leur Principe, et sans que l'immutabilité de celui-ci en soit aucunement affectée ?

Il ne suffit pas de constater purement et simplement une erreur ou une méprise comme celle dont il s'agit, et il est plus instructif d'en chercher l'explication ; nous devons donc nous demander à quoi peut bien correspondre, dans la mentalité occidentale, la négation de l'existence d'une chose telle que la doctrine traditionnelle hindoue. Il vaut mieux, en effet, prendre ici cette erreur sous sa forme la plus générale et la plus extrême, car c'est seulement ainsi qu'il est possible d'en découvrir la racine même ; quand elle revêt des formes plus particularisées ou plus

atténuées, celles-ci se trouveront dès lors expliquées aussi « a fortiori », et d'ailleurs, à vrai dire, elles ne font guère que dissimuler, quoique d'une façon sans doute inconsciente dans bien des cas, la négation radicale que nous venons d'énoncer. En effet, nier l'unité et l'invariabilité d'une doctrine, c'est en somme nier ses caractères les plus essentiels et les plus fondamentaux, ceux-là mêmes sans lesquels elle ne mérite plus ce nom ; c'est donc bien encore, même si l'on ne s'en rend pas compte, nier véritablement l'existence même de la doctrine comme telle.

Tout d'abord, en tant qu'elle prétend s'appuyer sur la considération d'une diversité de méthodes, ainsi que nous venons de le dire, cette négation procède manifestement de l'incapacité d'aller au-delà des apparences extérieures et de percevoir l'unité sous leur multiplicité ; sous ce rapport, elle est du même genre que la négation de l'unité foncière et principielle de toute tradition, à cause de l'existence de formes traditionnelles différentes, qui ne sont pourtant en réalité qu'autant d'expressions dont la tradition unique se revêt pour s'adapter à des conditions diverses de temps et de lieu, tout comme les différentes méthodes de réalisation, dans chaque forme traditionnelle, ne sont qu'autant de moyens qu'elle emploie pour se rendre accessible à la diversité des cas individuels. Cependant, ce n'est encore là que le côté le plus superficiel de la question ; pour aller davantage au fond des choses, il faut remarquer que cette même négation montre aussi que, quand on parle de doctrine comme nous le faisons ici, on rencontre, chez certains, une incompréhension complète de ce dont il s'agit réellement ; en effet, s'ils ne détournaient pas ce mot de son sens normal, ils ne pourraient pas contester qu'il s'applique à un cas comme celui de la tradition hindoue, et que c'est même seulement dans un tel cas, nous voulons dire quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle, qu'il a toute la plénitude de sa signification. Or, si cette compréhension se produit, c'est parce que la plupart des Occidentaux actuels sont incapables de concevoir une doctrine autrement que sous l'une ou l'autre de deux formes spéciales, de qualité extrêmement inégale d'ailleurs, puisque l'une est d'ordre exclusivement profane, tandis que

l'autre possède un caractère vraiment traditionnel, mais qui toutes deux sont spécifiquement occidentales : ces deux formes sont, d'une part, celle d'un système philosophique, et, de l'autre, celle d'un dogme religieux.

Que la vérité traditionnelle ne puisse aucunement s'exprimer sous une forme systématique, c'est là un point que nous avons assez souvent expliqué pour n'avoir pas à y insister de nouveau ; d'ailleurs, l'unité apparente d'un système, qui ne résulte que de ses limitations plus ou moins étroites, n'est proprement qu'une parodie de la véritable unité doctrinale. Au surplus, toute philosophie n'est rien de plus qu'une construction individuelle, qui, comme telle, ne se rattache à aucun principe transcendant, et qui est par conséquent dépourvue de toute autorité ; elle n'est donc point une doctrine au vrai sens de ce mot, et nous dirions plutôt que c'est une pseudo-doctrine, entendant par là qu'elle a la prétention d'en être une, mais que cette prétention n'est nullement justifiée. Naturellement, les Occidentaux modernes pensent tout autrement à cet égard, et là, où ils ne retrouvent pas les cadres pseudo-doctrinaux auxquels ils sont habitués, ils sont inévitablement désemparés ; mais, comme ils ne veulent ou ne peuvent pas l'avouer, ils s'efforcent quand même de tout faire rentrer dans ces cadres en le dénaturant, ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, ils déclarent tout simplement que ce à quoi ils ont affaire n'est pas une doctrine, par un de ces renversements de l'ordre normal dont ils sont coutumiers. En outre, comme ils confondent l'intellectuel avec le rationnel, ils confondent aussi une doctrine avec une simple « spéculation » et, comme une doctrine traditionnelle est tout autre chose que cela, ils ne peuvent comprendre ce qu'elle est ; ce n'est certes pas la philosophie qui leur apprendra que la connaissance théorique, étant indirecte et imparfaite, n'a en elle-même qu'une valeur « préparatoire », en ce sens qu'elle fournit une direction qui empêche d'errer dans la réalisation, par laquelle seule peut être obtenue la connaissance effective, dont l'existence et la possibilité même sont quelque chose qu'ils ne soupçonnent même pas : alors, quand nous disons, comme nous le faisions plus haut, que le but à atteindre est

la pure Connaissance, comment pourraient-ils savoir ce que nous entendons par là ?

D'autre part, nous avons eu bien soin de préciser, au cours de nos ouvrages, que l'orthodoxie de la doctrine traditionnelle hindoue ne devait aucunement être conçue en mode religieux ; cela implique forcément qu'elle ne saurait exprimer sous une forme dogmatique, celle-ci étant inapplicable en dehors du point de vue de la religion proprement dite. Seulement, en fait, les Occidentaux ne connaissent généralement pas d'autre forme d'expression des vérités traditionnelles que celle-là ; c'est pourquoi, quand on parle d'orthodoxie doctrinale, ils pensent inévitablement à des formules dogmatiques ; ils savent en effet tout au moins ce qu'est un dogme, ce qui d'ailleurs ne veut certes pas dire qu'ils le comprennent ; mais ils savent sous quelle apparence extérieure il se présente, et c'est à cela que se borne toute l'idée qu'ils ont encore de la tradition. L'esprit antitraditionnel, qui est celui de l'Occident moderne, entre en fureur à cette seule idée du dogme, parce que c'est ainsi que la tradition lui apparaît, dans l'ignorance où il est de toutes les autres formes qu'elle peut revêtir ; et l'Occident n'en serait jamais arrivé à son état actuel de déchéance et de confusion s'il était demeuré fidèle à son dogme, puisque, pour s'adapter à ses conditions mentales particulières, la tradition devait nécessairement y prendre cet aspect spécial, du moins quant à sa partie exotérique. Cette dernière restriction est indispensable, car il doit être bien entendu que, dans l'ordre ésotérique et initiatique, il n'a jamais pu être question de dogme, même en Occident ; mais ce sont là des choses dont le souvenir même est trop complètement perdu, pour les Occidentaux modernes, pour qu'ils puissent y trouver des termes de comparaison qui les aideraient à comprendre ce que peuvent être les autres formes traditionnelles. D'un autre côté, si le dogme n'existe pas partout, c'est que, même dans l'ordre exotérique, il n'aurait pas la même raison d'être qu'en Occident ; il y a des gens qui, pour ne pas « divaguer » au sens étymologique de ce mot, ont besoin d'être tenus strictement en tutelle, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont nullement besoin ; le dogme n'est né-

cessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que, pour prendre un autre exemple d'un caractère quelque peu différent, l'interdiction des images n'est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme ; et sans doute pourrait-on montrer assez facilement que le dogme est solidaire de la forme spéciale d'organisation traditionnelle que représente la constitution d'une « Église », et qui est, elle aussi, quelque chose de spécifiquement occidental.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur ces derniers points ; mais, quoi qu'il en soit, nous pouvons dire ceci pour conclure : la doctrine traditionnelle, quand elle est complète, a, par son essence même, des possibilités réellement illimitées ; elle est donc assez vaste pour comprendre dans son orthodoxie tous les aspects de la vérité, mais elle ne saurait pourtant admettre rien d'autre que ceux-ci, et c'est là précisément ce que signifie ce mot d'orthodoxie, qui n'exclut que l'erreur, mais qui l'exclut d'une façon absolue. Les Orientaux, et plus généralement tous les peuples ayant une civilisation traditionnelle, ont toujours ignoré ce que les Occidentaux modernes décorent du nom de « tolérance », et qui n'est réellement que l'indifférence à la vérité, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut se concevoir que là où l'intellectualité est totalement absente ; que les Occidentaux vantent cette « tolérance », comme une vertu, n'est-ce pas là un indice tout à fait frappant du degré d'abaissement où les a amenés le reniement de la tradition ?

Le Dôme et la Roue[373]

On sait que la roue est, d'une façon générale, un symbole du monde : la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre ; ce symbolisme est d'ailleurs naturellement susceptible de significations plus ou moins particularisées, car, au lieu de s'appliquer à l'intégralité de la manifestation universelle, il peut aussi s'appliquer seulement à un certain domaine de manifestation. Un exemple particulièrement important de ce dernier cas est celui où deux roues se trouvent associées comme correspondant à des parties différentes de l'ensemble cosmique ; ceci se rapporte au symbolisme du chariot, tel qu'il se rencontre notamment, en de fréquentes occasions, dans la tradition hindoue ; Ananda K. Coomaraswamy a exposé ce symbolisme à diverses reprises, et encore, à propos du *chhatra* et de l'*ushnîsha*, dans un article de *The Poona Orientalist* (numéro d'avril 1938) auquel nous emprunterons quelques-unes des considérations qui vont suivre.

En raison de ce symbolisme, la construction d'un chariot est proprement, tout comme la construction architecturale dont nous venons de parler, la réalisation « artisanale » d'un modèle cosmique ; nous avons à peine besoin de rappeler que c'est en vertu de considérations de cet ordre que les métiers, dans une civilisation traditionnelle, possèdent une valeur spirituelle et un caractère véritablement « sacré », et que c'est par là qu'ils peuvent normalement servir de « support » à une initiation. Il y a d'ailleurs, entre les deux constructions dont il s'agit, un exact parallélisme, comme on le voit tout d'abord en remarquant que l'élément fondamental du chariot est l'essieu (*aksha*, mot identique à « axe »), qui représente ici l'« Axe du Monde », et qui ainsi

[373] Publié dans *É. T.*, nov. 1938.

équivaut au pilier (*skambha*) central d'un édifice, auquel tout l'ensemble de celui-ci doit être rapporté. Peu importe du reste, comme nous l'avons dit, que ce pilier soit figuré matériellement ou non ; semblablement, il est dit dans certains textes que l'essieu du chariot cosmique est seulement un « souffle séparateur » (*vyâna*), qui, occupant l'espace intermédiaire (*antariksha*, expliqué comme *antaryaksha*), maintient le Ciel et la Terre en leurs « lieux » respectifs[374], et qui d'ailleurs, en même temps qu'il les sépare ainsi, les unit aussi comme un pont (*sêtu*) et permet de passer de l'un à l'autre[375]. Les deux roues, qui sont placées aux deux extrémités de l'essieu, représentent alors en effet le Ciel et la Terre ; et l'essieu s'étend de l'une à l'autre, de même que le pilier central s'étend du sol au sommet de la voûte. Entre les deux roues, et supportée par l'essieu, est la « caisse » (*kosha*) du chariot, dont, à un autre point de vue, le plancher correspond aussi à la Terre, l'enveloppe latérale à l'espace intermédiaire, et le toit au Ciel ; le plancher du chariot cosmique étant carré ou rectangulaire, et son toit étant en forme de dôme, on retrouve ici la structure architecturale étudiée précédemment.

Si l'on considère les deux roues comme représentant le Ciel et la Terre, on pourrait peut-être objecter que, comme toutes deux sont également circulaires, la différence des formes géométriques qui leur correspondent le plus ordinairement n'apparaît plus dans ce cas ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait en cela un certain changement de point de vue, la forme circulaire se justifiant d'ailleurs de toute façon comme symbole des révolutions cycliques auxquelles est soumise toute manifestation, « terrestre » aussi bien que « céleste ». Cependant, on peut aussi, d'une certaine manière, retrouver la différence dont il s'agit, en

---

[374] À ceci correspond exactement, dans la tradition extrême-orientale, la comparaison du Ciel et de la Terre aux deux planches d'un soufflet. L'*antariksha* est aussi, dans la tradition hébraïque, le « firmament au milieu des eaux », séparant les eaux inférieures d'avec les eaux supérieures (*Genèse*, I, 6) ; l'idée exprimée en latin par le mot *firmamentum* correspond en outre au caractère « adamantin » qui est fréquemment attribué à l'« Axe du Monde ».

[375] On retrouve ici très nettement les deux significations complémentaires du *barzakh* dans la tradition islamique.

supposant que, tandis que la roue « terrestre » est plane, la roue « céleste » a, comme le dôme, la forme d'une portion de sphère[376] ; cette considération peut sembler étrange à première vue, mais, précisément, il existe en fait un objet symbolique qui unit en lui la structure de la roue et celle du dôme. Cet objet, dont la signification « céleste » n'est nullement douteuse, est le parasol (*chhatra*) : ses côtes sont manifestement similaires aux rayons de la roue, et, comme ceux-ci s'assemblent dans le moyeu, elles se réunissent également dans une pièce centrale (*karnikâ*) qui les supporte, et qui est décrite comme un « globe perforé » ; l'axe, c'est-à-dire le manche du parasol, traverse cette pièce centrale, de même que l'essieu du chariot pénètre dans le moyeu de la roue ; et le prolongement de cet axe au-delà du point de rencontre des côtes ou des rayons correspond en outre à celui de l'axe d'un *stûpa*, dans les cas où celui-ci s'élève en forme de mât au-dessus du sommet du dôme ; il est d'ailleurs évident que le parasol lui-même, par le rôle auquel il est destiné, n'est pas autre chose que l'équivalent « portatif », si l'on peut dire, d'un toit voûté.

C'est en raison de son symbolisme « céleste » que le parasol est un des insignes de la royauté ; il est même, à proprement parler, un emblème du *Chakravartî* ou monarque universel[377] et, s'il est attribué aussi aux souverains ordinaires, c'est seulement en tant qu'ils représentent en quelque sorte celui-ci, chacun à l'intérieur de son propre domaine, participant ainsi à sa nature et s'identifiant à lui dans sa fonction cosmique[378]. Maintenant, il importe de remarquer que, par une stricte application du sens inverse de l'analogie, le parasol, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans

[376] Cette différence de forme est celle qui existe entre les deux écailles de la tortue, dont nous avons indiqué le symbolisme équivalent.

[377] Nous rappellerons, à ce propos, que la désignation même de *Chakravartî* se rapporte aussi au symbolisme de la roue.

[378] Nous avons fait allusion précédemment à la fonction cosmique reconnue à l'Empereur par la tradition extrême-orientale ; il va de soi que c'est encore de la même chose qu'il s'agit ici ; et, en connexion avec ce que nous venons de dire sur la signification du parasol, nous ferons aussi remarquer que, en Chine, l'accomplissement des rites constituant le « culte du Ciel » était exclusivement réservé à l'Empereur.

le « monde d'en bas », est une protection contre la lumière, tandis que, en tant qu'il représente le ciel, ses côtes sont au contraire les rayons mêmes de la lumière ; et, bien entendu, c'est en ce sens supérieur qu'il doit être considéré quand il est un attribut de la royauté. Une remarque semblable s'applique aussi à l'*ushnîsha*, entendu en son sens primitif comme une coiffure : celle-ci a communément pour rôle de protéger contre la chaleur, mais, quand elle est attribuée symboliquement au soleil, elle représente inversement ce qui irradie la chaleur (et ce double sens est contenu dans l'étymologie même du mot *ushnîsha*) ; ajoutons que c'est suivant sa signification « solaire » que l'*ushnîsha*, qui est proprement un turban et peut être aussi une couronne, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond, est aussi, comme le parasol, un insigne de la royauté ; l'un et l'autre sont ainsi associés au caractère de « gloire » qui est inhérent à celle-ci, au lieu de répondre à un simple besoin pratique comme chez l'homme ordinaire.

D'autre part, tandis que l'*ushnîsha*[379] enveloppe la tête, le parasol s'identifie à la tête elle-même ; dans sa correspondance « microcosmique », en effet, il représente le crâne et la chevelure ; il convient de remarquer, à cet égard, que, dans le symbolisme des diverses traditions, les cheveux représentent le plus souvent les rayons lumineux. Dans l'ancienne iconographie bouddhique, l'ensemble constitué par les empreintes de pieds, l'autel ou le trône[380] et le parasol, correspondant respectivement à la Terre, à

[379] Dans la tradition islamique, le turban, considéré plus spécialement comme la marque distinctive d'un *sheikh* (dans l'un ou l'autre des deux ordres exotérique et ésotérique), est désigné couramment comme *tâj el-Islâm* ; c'est donc une couronne (*tâj*), qui, dans ce cas, est le signe, non du pouvoir temporel comme celle des rois, mais d'une autorité spirituelle. Rappelons aussi, au sujet du rapport de la couronne avec les rayons solaires, la relation étroite qui existe entre son symbolisme et celui des cornes, et dont nous avons déjà parlé.

[380] Le trône est, en tant que siège, équivalent en un sens à l'autel, celui-ci étant le siège d'*Agni* ; le chariot cosmique est aussi conduit par *Agni*, ou par le Soleil, qui a alors pour siège la « caisse » du chariot ; et, pour ce qui est du rapport de l'« Axe du Monde » avec l'*antariksha*, on peut encore remarquer que, quand l'autel ou le foyer est placé au-dessous de l'ouverture centrale de la voûte d'un édifice, la « colonne de fumée » d'*Agni* qui s'en élève et sort par cette ouverture représente cet « Axe du Monde ».

l'espace intermédiaire et au Ciel, figure d'une façon complète le corps cosmique du *Mahâpurusha* ou de l'« Homme universel »[381]. De même, le dôme, dans des cas tels que celui du *stûpa*, est aussi, à certains égards, une représentation du crâne humain[382] ; et cette observation est particulièrement importante en raison du fait que l'ouverture par laquelle passe l'axe, qu'il s'agisse du dôme ou du parasol, correspond dans l'être humain au *brahmarandhra* ; nous aurons à revenir plus amplement sur ce dernier point.

[381] On peut aussi, à ce propos, se reporter à la description du corps « macrocosmique » de *Vaishwânara*, dans laquelle l'ensemble des sphères lumineuses célestes est assimilé à la partie supérieure de la tête, c'est-à-dire à la voûte crânienne (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII).

[382] A. K. Coomaraswamy nous a signalé que la même remarque s'applique aux « tumulus » préhistoriques, dont la forme paraît avoir souvent imité intentionnellement celle du crâne ; comme d'ailleurs le « tumulus » ou le tertre est une image artificielle de la montagne, la même signification doit s'être attachée aussi au symbolisme de celle-ci. À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le nom du *Golgotha* signifie précisément « crâne » de même que le mot *Calvarium* par lequel il a été traduit en latin ; d'après une légende qui eut cours au moyen âge, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus loin, cette désignation se rapporterait au crâne d'Adam, qui aurait été enterré en ce lieu (ou qui, en un sens plus ésotérique, s'identifierait à la montagne elle-même), et ceci nous ramène encore à la considération de l'« Homme universel » ; c'est ce crâne qui est souvent figuré au pied de la croix ; et l'on sait que celle-ci est encore une des représentations de l'« Axe du Monde ».

Mythologie scientifique et vulgarisation

Puisque nous avons été amené à faire allusion aux « survivances » que laissent, dans la mentalité commune, des théories auxquelles les savants eux-mêmes ne croient plus, et qui ainsi n'en continuent pas moins d'exercer leur influence sur l'attitude de la généralité des hommes, il sera bon d'y insister un peu plus car il y a là quelque chose qui peut encore contribuer à expliquer certains aspects de l'époque actuelle. À cet égard, il convient de rappeler tout d'abord qu'un des principaux caractères de la science profane, quand elle quitte le domaine de la simple observation des faits et veut essayer de tirer quelque chose de l'accumulation indéfinie de détails particuliers qui en est l'unique résultat immédiat, c'est l'édification plus ou moins laborieuse de théories purement hypothétiques, et qui nécessairement ne peuvent être rien de plus étant donné leur point de départ tout empirique, car les faits, qui en eux-mêmes sont toujours susceptibles d'explications diverses, n'ont jamais pu et ne pourront jamais garantir la vérité d'aucune théorie, et comme nous l'avons dit plus haut, leur plus ou moins grande multiplicité n'y fait rien ; aussi de telles hypothèses sont-elles, au fond, bien moins inspirées par les constatations de l'expérience que par certaines idées préconçues et par certaines des tendances prédominantes de la mentalité moderne. On sait d'ailleurs avec quelle rapidité toujours croissante ces hypothèses, à notre époque, sont abandonnées et remplacées par d'autres, et ces changements continuels suffisent trop évidemment à montrer leur peu de solidité et l'impossibilité de leur reconnaître une valeur en tant que connaissance réelle ; aussi prennent-elles de plus en plus, dans la pensée des savants eux-mêmes, un caractère conventionnel, donc en somme irréel, et nous pouvons encore noter là un symptôme de l'acheminement vers la dissolution finale. En effet, ces

savants, et notamment les physiciens, ne peuvent guère être entièrement dupes de semblables constructions dont, aujourd'hui plus que jamais, ils ne connaissent que trop bien la fragilité ; non seulement elles sont vite « usées », mais dès leur début, ceux mêmes qui les édifient n'y croient que dans une certaine mesure, sans doute assez limitée, et à titre en quelque sorte « provisoire » ; et bien souvent ils semblent même les considérer moins comme de véritables tentatives d'explication que comme de simples « représentations » et comme des « façons de parler » ; c'est bien tout ce qu'elles sont en effet, et nous avons vu que Leibnitz avait déjà montré que le mécanisme cartésien ne pouvait pas être autre chose qu'une « représentation » des apparences extérieures, dénuée de toute valeur proprement explicative. Dans ces conditions, le moins qu'on en puisse dire est qu'il y a là quelque chose d'assez vain, et c'est assurément une étrange conception de la science que celle dont procède un semblable travail ; mais le danger de ces théories illusoires réside surtout dans l'influence que, par cela seul qu'elles s'intitulent « scientifiques », elles sont susceptibles d'exercer sur le « grand public » qui, lui, les prend tout à fait au sérieux et les accepte aveuglément comme des « dogmes », et cela non pas seulement tant qu'elles durent (elles n'ont même souvent eu alors qu'à peine le temps de parvenir à sa connaissance), mais même et surtout quand les savants les ont déjà abandonnées et bien longtemps après, du fait de leur persistance, dont nous parlions plus haut, dans l'enseignement élémentaire et dans les ouvrages de « vulgarisation » où elles sont d'ailleurs toujours présentées sous une forme « simpliste » et résolument affirmative, et non point comme les simples hypothèses qu'elles étaient en réalité pour ceux-là mêmes qui les élaborèrent. Ce n'est pas sans raison que nous venons de parler de « dogmes » car, pour l'esprit antitraditionnel moderne, il s'agit bien là de quelque chose qui doit s'opposer et se substituer aux dogmes religieux ; un exemple comme celui des théories « évolutionnistes », entre autres, ne peut laisser aucun doute à cet égard ; et ce qui est encore bien significatif, c'est l'habitude qu'ont la plupart des « vulgarisateurs » de parse-

mer leurs écrits de déclamations plus ou moins violentes contre toute idée traditionnelle, ce qui ne montre que trop clairement quel rôle ils sont chargés de jouer, fût-ce inconsciemment dans bien des cas, dans la subversion intellectuelle de notre époque.

Il est arrivé à se constituer ainsi dans la mentalité « scientiste » qui, pour les raisons d'ordre en grande partie utilitaire que nous avons indiquées est, à un degré ou à un autre, celle de la grande majorité de nos contemporains, une véritable « mythologie » non pas certes au sens originel et transcendant des vrais « mythes » traditionnels, mais tout simplement dans l'acception « péjorative » que ce mot a prise dans le langage courant. On pourrait en citer d'innombrables exemples ; un des plus frappants et des plus « actuels », si l'on peut dire, est celui de l'« imagerie » des atomes et des multiples éléments d'espèces variées en lesquels ils ont fini par se dissocier dans les théories physiques récentes (ce qui fait d'ailleurs qu'ils ne sont plus aucunement des atomes, c'est-à-dire littéralement des « indivisibles », bien qu'on persiste à leur en donner le nom en dépit de toute logique) ; « imagerie », disons-nous, car ce n'est sans doute que cela dans la pensée des physiciens ; mais le « grand public » croit fermement qu'il s'agit d'« entités » réelles qui pourraient être vues et touchées par quelqu'un dont les sens seraient suffisamment développés ou qui disposerait d'instruments d'observation assez puissants ; n'est-ce pas là de la « mythologie » de la sorte la plus naïve ? Cela n'empêche pas ce même public de se moquer à tout propos des conceptions des anciens dont, bien entendu, il ne comprend pas le moindre mot ; même en admettant qu'il ait pu y avoir de tout temps des déformations « populaires » (encore une expression qu'aujourd'hui on aime fort à employer à tort et à travers, sans doute à cause de l'importance grandissante accordée à la « masse »), il est permis de douter qu'elles aient jamais été aussi grossièrement matérielles et en même temps aussi généralisées qu'elles le sont présentement, grâce tout à la fois aux tendances inhérentes à la mentalité actuelle et à la diffusion tant vantée de l'« instruction obligatoire », profane et rudimentaire !

Nous ne voulons pas nous étendre outre mesure sur un sujet qui se prêterait à des développements presque indéfinis mais s'écartant trop de ce que nous avons principalement en vue ; il serait facile de montrer, par exemple, que, en raison de la « survivance » des hypothèses, des éléments appartenant en réalité à des théories différentes se superposent et s'entremêlent de telle sorte dans les représentations vulgaires qu'ils forment parfois les combinaisons les plus hétéroclites ; d'ailleurs, en conséquence du désordre inextricable qui règne partout, la mentalité contemporaine est ainsi faite qu'elle accepte volontiers les plus étranges contradictions. Nous préférons insister seulement encore sur un des aspects de la question qui, à vrai dire, anticipera quelque peu sur les considérations qui auront à prendre place dans la suite, car il se réfère à des choses qui appartiennent plus proprement à une autre phase que celle que nous avons envisagée jusqu'ici ; mais tout cela, en fait, ne peut pas être séparé entièrement, ce qui ne donnerait qu'une figuration par trop « schématique » de notre époque et, en même temps, on pourra déjà entrevoir par là comment les tendances vers la « solidification » et vers la dissolution, bien qu'apparemment opposées à certains égards, s'associent cependant du fait même qu'elles agissent simultanément pour aboutir en définitive à la catastrophe finale. Ce dont nous voulons parler, c'est le caractère plus particulièrement extravagant que revêtent les représentations dont il s'agit quand elles sont transportées dans un domaine autre que celui auquel elles étaient primitivement destinées à s'appliquer ; c'est de là que dérivent, en effet, la plupart des fantasmagories de ce que nous avons appelé le « néo-spiritualisme » sous ses différentes formes, et ce sont précisément ces emprunts à des conceptions relevant essentiellement de l'ordre sensible qui expliquent cette sorte de « matérialisation » du suprasensible qui constitue un de leurs traits les plus généraux[383]. Sans chercher pour le moment à déterminer plus exactement la nature et la qualité du suprasen-

[383] C'est surtout dans le spiritisme que les représentations de ce genre se présentent sous les formes les plus grossières, et nous avons eu l'occasion d'en donner de nombreux exemples dans *L'Erreur Spirite*.

sible auquel on a effectivement affaire ici, il n'est pas inutile de remarquer à quel point ceux mêmes qui l'admettent encore et qui pensent en constater l'action sont, au fond, pénétrés de l'influence matérialiste : s'ils ne nient pas toute réalité extra-corporelle comme la majorité de leurs contemporains, c'est parce qu'ils s'en font une idée qui leur permet de la ramener en quelque sorte au type des choses sensibles, ce qui assurément ne vaut guère mieux. On ne saurait d'ailleurs s'en étonner quand on voit combien toutes les écoles occultistes, théosophistes et autres de ce genre, aiment à chercher constamment des points de rapprochement avec les théories scientifiques modernes, dont elles s'inspirent même souvent plus directement qu'elles ne veulent bien le dire ; le résultat n'est en somme que ce qu'il doit être logiquement dans de telles conditions ; et on pourrait même remarquer que, du fait des variations successives de ces théories scientifiques, la similitude des conceptions de telle école avec telle théorie spéciale permettrait en quelque sorte de « dater » cette école en l'absence de tout renseignement plus précis sur son histoire et sur ses origines.

Cet état de choses a commencé dès que l'étude et le maniement de certaines influences psychiques sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, tombés dans le domaine profane, ce qui marque en quelque sorte le début de la phase plus proprement « dissolvante » de la déviation moderne ; et l'on peut en somme le faire remonter au XVIIIe siècle, de sorte qu'il se trouve être exactement contemporain du matérialisme lui-même, ce qui montre bien que ces deux choses, contraires en apparence seulement, devaient s'accompagner en fait ; il ne semble pas que des faits similaires se soient produits antérieurement, sans doute parce que la déviation n'avait pas encore atteint le degré de développement qui devait les rendre possibles. Le trait principal de la « mythologie » scientifique de cette époque, c'est la conception des « fluides » divers sous la forme desquels on se représentait alors toutes les forces physiques ; et c'est précisément cette conception qui fut transportée de l'ordre corporel dans l'ordre subtil avec la théorie du « magnétisme animal » ; si l'on se reporte à l'idée de la « soli-

dification » du monde, on dira peut-être qu'un « fluide » est, par définition, l'opposé d'un « solide », mais il n'en est pas moins vrai que, dans ce cas, il joue exactement le même rôle, puisque cette conception a pour effet de « corporiser » des choses qui relèvent en réalité de la manifestation subtile. Les magnétiseurs furent en quelque sorte les précurseurs directs du « néo-spiritualisme », sinon proprement ses premiers représentants ; leurs théories et leurs pratiques influencèrent dans une plus ou moins large mesure toutes les écoles qui prirent naissance par la suite, qu'elles soient ouvertement profanes comme le spiritisme, ou qu'elles aient des prétentions « pseudo-initiatiques » comme les multiples variétés de l'occultisme. Cette influence persistante est même d'autant plus étrange qu'elle semble tout à fait disproportionnée avec l'importance des phénomènes psychiques, somme toute fort élémentaires, qui constituent le champ d'expériences du magnétisme ; mais ce qui est peut-être encore plus étonnant, c'est le rôle que joua ce même magnétisme, dès son apparition, pour détourner de tout travail sérieux des organisations initiatiques qui avaient encore conservé jusque-là, sinon une connaissance effective allant très loin, du moins la conscience de ce qu'elles avaient perdu à cet égard et la volonté de s'efforcer de le retrouver ; et il est permis de penser que ce n'est pas là la moindre des raisons pour lesquelles le magnétisme fut « lancé » au moment voulu, même si, comme il arrive presque toujours en pareil cas, ses promoteurs apparents ne furent en cela que des instruments plus ou moins inconscients.

La conception « fluidique » survécut dans la mentalité générale, sinon dans les théories des physiciens, au moins jusque vers le milieu du XIXe siècle (on continua même plus longtemps à employer communément des expressions comme celle de « fluide électrique », mais d'une façon plutôt machinale et sans plus y attacher une représentation précise) ; le spiritisme, qui vit le jour à cette époque, en hérita d'autant plus naturellement qu'il y était prédisposé par sa connexion originelle avec le magnétisme, connexion qui est même beaucoup plus étroite qu'on ne le supposerait à première vue, car il est fort probable que le spiritisme

n'aurait jamais pu prendre un bien grand développement sans les divagations des somnambules, et que c'est l'existence des « sujets » magnétiques qui prépara et rendit possible celle des « médiums » spirites. Aujourd'hui encore, la plupart des magnétiseurs et des spirites continuent à parler de « fluides » et qui plus est, à y croire sérieusement ; cet « anachronisme » est d'autant plus curieux que tous ces gens sont, en général, des partisans fanatiques du « progrès », ce qui s'accorde mal avec une conception qui, exclue depuis si longtemps du domaine scientifique devrait, à leurs yeux, paraître fort « rétrograde ». Dans la « mythologie » actuelle, les « fluides » ont été remplacés par les « ondes » et les « radiations » ; celles-ci, bien entendu, ne manquent pas de jouer à leur tour le même rôle dans les théories les plus récemment inventées pour essayer d'expliquer l'action de certaines influences subtiles ; il nous suffira de mentionner la « radiesthésie », qui est aussi « représentative » que possible à cet égard. Il va de soi que s'il ne s'agissait en cela que de simples images, de comparaisons fondées sur une certaine analogie (et non pas une identité) avec des phénomènes d'ordre sensible, la chose n'aurait pas de très graves inconvénients, et pourrait même se justifier jusqu'à un certain point ; mais il n'en est pas ainsi, et c'est très littéralement que les « radiesthésistes » croient que les influences psychiques auxquelles ils ont affaire sont des « ondes » ou des « radiations » se propageant dans l'espace d'une façon aussi « corporelle » qu'il est possible de l'imaginer ; la « pensée » elle-même, du reste, n'échappe pas à ce mode de représentation. C'est donc bien toujours la même « matérialisation » qui continue à s'affirmer sous une forme nouvelle, peut-être plus insidieuse que celle des « fluides » parce qu'elle peut paraître moins grossière, bien que, au fond, tout cela soit exactement du même ordre et ne fasse en somme qu'exprimer les limitations mêmes qui sont in-

hérentes à la mentalité moderne, son incapacité à concevoir quoi que ce soit en dehors du domaine de l'imagination sensible[384].

Il est à peine besoin de noter que les « clairvoyants », suivant les écoles auxquelles ils se rattachent, ne manquent pas de voir des « fluides » ou des « radiations », de même qu'il en est aussi, notamment parmi les théosophistes, qui voient des atomes et des électrons ; en cela comme en bien d'autres choses, ce qu'ils voient, en fait, ce sont leurs propres images mentales qui, naturellement, sont toujours conformes aux théories particulières auxquelles ils croient. Il en est aussi qui voient la « quatrième dimension », et même encore d'autres dimensions supplémentaires de l'espace ; et ceci nous amène à dire quelques mots, pour terminer, d'un autre cas relevant également de la « mythologie » scientifique, et qui est ce que nous appellerions volontiers le « délire de la quatrième dimension ». Il faut convenir que l'« hypergéométrie » était bien faite pour frapper l'imagination de gens ne possédant pas de connaissances mathématiques suffisantes pour se rendre compte du véritable caractère d'une construction algébrique exprimée en termes de géométrie, car il ne s'agit pas d'autre chose en réalité ; et remarquons-le en passant, c'est encore là un exemple des dangers de la « vulgarisation ». Aussi, bien avant que les physiciens n'aient songé à faire intervenir la « quatrième dimension » dans leurs hypothèses (devenues d'ailleurs beaucoup plus mathématiques que vraiment physiques, en raison de leur caractère de plus en plus quantitatif et « conventionnel » tout à la fois), les « psychistes » (on ne disait pas encore « métapsychistes » en ce temps-là) s'en servaient déjà pour expliquer les phénomènes dans lesquels un corps solide semble passer au travers d'un autre ; et là encore, ce n'était pas pour eux une simple image « illustrant » d'une certaine façon ce qu'on peut appeler les « interférences » entre des domaines ou

[384] C'est en vertu de cette même incapacité et de la confusion qui en résulte que, dans l'ordre philosophique, Kant n'hésitait pas à déclarer « inconcevable » tout ce qui est simplement « inimaginable » ; et d'ailleurs, plus généralement, ce sont toujours les mêmes limitations qui, au fond, donnent naissance à toutes les variétés de l'« agnosticisme ».

des états différents, ce qui eût été acceptable, mais c'est très réellement, pensaient-ils, que le corps en question était passé par la « quatrième dimension ». Ce n'était d'ailleurs là qu'un début et, en ces dernières années, on a vu, sous l'influence de la physique nouvelle, des écoles occultistes aller jusqu'à édifier la plus grande partie de leurs théories sur cette même conception de la « quatrième dimension » ; on peut d'ailleurs remarquer, à ce propos, qu'occultisme et science moderne tendent de plus en plus à se rejoindre à mesure que la « désintégration » s'avance peu à peu, parce que tous deux s'y acheminent par des voies différentes. Nous aurons encore plus loin à reparler de la « quatrième dimension » à un autre point de vue ; mais, pour le moment, nous en avons assez dit sur tout cela, et il est temps d'en venir à d'autres considérations qui se rapportent plus directement à la question de la « solidification » du monde.

La Porte étroite[385]

Au cours de son étude sur le symbolisme du dôme, Ananda K. Coomaraswamy a signalé un point qui est particulièrement digne d'attention en ce qui concerne la figuration traditionnelle des rayons solaires et sa relation avec l'« Axe du Monde » : dans la tradition védique, le soleil est toujours au centre de l'Univers, et non à son point le plus haut, bien que, d'un point quelconque, il apparaisse cependant comme étant au « sommet de l'arbre[386] » et cela est facile à comprendre si l'on considère l'Univers comme symbolisé par la roue, le soleil étant au centre de celle-ci et tout état d'être se trouvant sur sa circonférence[387]. De n'importe quel point de cette dernière, l'« Axe du Monde » est à la fois un rayon du cercle et un rayon du soleil, et il passe géométriquement à travers le soleil pour se prolonger au-delà du centre et compléter le diamètre ; mais cela n'est pas tout, et il est aussi un « rayon solaire » dont le prolongement n'est susceptible d'aucune représentation géométrique. Il s'agit ici de la formule suivant laquelle le soleil est décrit comme ayant sept rayons ; de ceux-ci, six, opposés deux à deux, forment le *trivid vajra*, c'est-à-dire la croix à trois dimensions, ceux qui correspondent au Zénith et au Nadir coïncidant avec notre « Axe du Monde » (*skambha*), tandis que ceux qui correspondent au nord et au sud, à l'est et à l'ouest, déterminent l'extension d'un « monde » (*loka*) figuré par un plan horizontal. Quant au « septième rayon », qui passe à travers le soleil, mais en un autre sens que celui qui a été indiqué tout à

[385] Publié dans *É. T.*, déc. 1938.

[386] Nous avons indiqué en d'autres occasions la représentation du soleil, dans différentes traditions, comme le fruit de l'« Arbre de Vie ».

[387] Cette position centrale et par conséquent invariable du soleil lui donne ici le caractère d'un véritable « pôle », en même temps qu'elle le situe constamment au zénith par rapport à tout point de l'Univers.

l'heure, pour conduire aux mondes supra-solaires (considérés comme le domaine de l'« immortalité »), il correspond proprement au centre, et, par conséquent, il ne peut être représenté que par l'intersection même des branches de la croix à trois dimensions[388] ; son prolongement au-delà du soleil n'est donc aucunement représentable, et ceci correspond précisément au caractère « incommunicable » et « inexprimable » de ce dont il s'agit. À notre point de vue, et à celui de tout être situé sur la « circonférence » de l'Univers, ce rayon se termine dans le soleil même et s'identifie en quelque sorte avec lui en tant que centre, car nul ne peut voir à travers le disque solaire par quelque moyen physique ou psychique que ce soit, et ce passage « au-delà du soleil » (qui est la « dernière mort » et le passage à l'« immortalité » véritable) n'est possible que dans l'ordre purement spirituel.

Maintenant, ce qu'il importe de remarquer pour rattacher ces considérations à celles que nous avons exposées précédemment est ceci : c'est par ce « septième rayon » que le « cœur » de tout être particulier est relié directement au soleil ; c'est donc lui qui est le « rayon solaire » par excellence, le *sushumna* par lequel cette connexion est établie d'une façon constante et invariable[389]; et c'est lui aussi qui est le *sutrâtmâ* reliant tous les états de l'être entre eux et à son centre total[390]. Pour celui qui est retourné au centre de son propre être, ce « septième rayon » coïncide donc nécessairement avec l'« Axe du Monde » ; et c'est pour un tel être qu'il est dit que « le Soleil se lève toujours au Zénith et se couche au Nadir[391] ». Ainsi, bien que l'« Axe du Monde » ne soit pas actuellement ce « septième rayon » pour un être quel-

[388] Il est à remarquer que, dans les figurations symboliques du soleil à sept rayons, notamment sur d'anciennes monnaies indiennes, bien que ces rayons soient tous tracés forcément en disposition circulaire autour du disque central, le « septième rayon » est distingué des autres par une forme nettement différente.

[389] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX.

[390] À ceci se rapporte, dans la tradition islamique, un des sens du mot *es-sirr*, littéralement le « secret », employé pour désigner ce qu'il y a de plus central en tout être, et en même temps sa relation directe avec le « Centre » suprême, en raison de ce caractère d'« incommunicabilité » dont nous venons de parler.

[391] *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 8e Khanda, shruti 10.

conque, situé en tel ou tel point particulier de la circonférence, il l'est pourtant toujours virtuellement, en ce sens qu'il a la possibilité de s'y identifier par le retour au centre, en quelque état d'existence que ce retour soit d'ailleurs effectué. On pourrait dire encore que ce « septième rayon » est le seul « Axe » véritablement immuable, le seul qui, au point de vue universel, puisse être vraiment désigné par ce nom, et que tout « axe » particulier, relatif à une situation contingente, n'est réellement « axe » qu'en vertu même de cette possibilité d'identification avec lui ; et c'est là, en définitive, ce qui donne toute sa signification à n'importe quelle représentation symboliquement « localisée » de l'« Axe du Monde », comme, par exemple, celle que nous avons envisagée précédemment dans la structure des édifices construits suivant des règles traditionnelles, et spécialement de ceux qui sont surmontés d'un toit en forme de dôme, car c'est précisément à ce sujet du dôme que nous devons maintenant revenir encore.

Que l'axe soit figuré matériellement sous la forme de l'arbre ou du pilier central, ou qu'il soit représenté par la flamme montante et la « colonne de fumée » d'*Agni* dans le cas où le centre de l'édifice est occupé par l'autel ou le foyer[392], il aboutit toujours exactement au sommet du dôme, et parfois même, comme nous l'avons déjà signalé, il le traverse et se prolonge au-delà en forme de mât, ou comme le manche du parasol dans un autre exemple dont le symbolisme est équivalent. Il est visible ici que ce sommet du dôme s'identifie au moyeu de la roue céleste du « chariot cosmique » ; et, comme nous avons vu que le centre de cette roue est occupé par le soleil, il en résulte que le passage de l'axe par ce point représente ce passage « au-delà du Soleil », et à travers lui, dont il a été question plus haut. Il en est encore de même lorsque, en l'absence d'une figuration matérielle de l'axe, le dôme est percé, à son sommet, d'une ouverture circulaire (par la-

[392] Dans le cas, que nous avons déjà signalé, d'une habitation disposée autour d'une cour intérieure à ciel ouvert (et ne recevant la lumière que de ce côté intérieur), le centre de cette cour est parfois occupé par une fontaine ; celle- ci représente alors la « Fontaine de Vie », qui sort du pied de l'« Arbre du Milieu » (bien que, naturellement, l'arbre puisse n'avoir pas ici de figuration matérielle).

quelle s'échappe, dans le cas que nous venons de rappeler, la fumée du foyer placé directement au-dessous) ; cette ouverture est une représentation du disque solaire lui-même en tant qu'« Œil du Monde », et c'est par elle que s'effectue la sortie du « cosmos », ainsi que nous l'avons expliqué dans les études que nous avons consacrées au symbolisme de la caverne[393]. De toute façon, c'est par cette ouverture centrale, et par elle seulement, que l'être peut passer au *Brahma-loka*, qui est un domaine essentiellement « extra-cosmique[394] » ; et c'est elle qui est aussi la « porte étroite » qui, dans le symbolisme évangélique, donne pareillement accès au « Royaume de Dieu[395] ».

La correspondance « microcosmique » de cette « porte solaire » est facile à trouver, surtout si l'on se réfère à la similitude du dôme avec le crâne humain, que nous avons mentionnée précédemment : le sommet du dôme est la « couronne » de la tête, c'est-à-dire le point où aboutit l'« artère coronale » subtile ou *sushumnâ*, qui est dans le prolongement direct du « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, et qui même n'en est en réalité, au moins virtuellement, que la portion axiale « intra-humaine », s'il est permis de s'exprimer ainsi. Ce point est l'orifice appelé *brahma-randhra*, par lequel s'échappe l'esprit de l'être en voie de libération, lorsque les liens qui l'unissaient au composé corporel et

---

393 Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui paraissent avoir conservé plus de données traditionnelles parfaitement reconnaissables qu'on ne le croit d'ordinaire, les différents « mondes » sont souvent représentés comme une série de cavernes superposées, et c'est en montant le long d'un arbre central que les êtres passent de l'un à l'autre ; naturellement, notre monde est lui-même une de ces cavernes, ayant le ciel pour voûte.

394 On pourra, à ce sujet, se référer aux descriptions du *dêvâ-yâna*, dont le *Brahma-loka* est l'aboutissement « au-delà du Soleil » (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI).

395 Dans le symbolisme du tir à l'arc, le centre de la cible a également la même signification ; sans insister ici sur ce sujet, nous rappellerons seulement, à ce propos, que la flèche est encore un symbole « axial », et aussi une des figures les plus fréquentes du « rayon solaire ». Dans certains cas, un fil est attaché à la flèche et doit traverser la cible ; ceci rappelle d'une façon particulièrement frappante la figure évangélique du « trou de l'aiguille », et le symbole du fil (*sûtra*) se retrouve d'ailleurs aussi dans le terme de *sûtrâtma*.

psychique humain (en tant que *jîvâtmâ*) ont été rompus[396] ; et il va de soi que cette voie est exclusivement réservée au cas de l'être « connaissant » (*vidwân*), pour qui l'« axe » s'est identifié effectivement au « septième rayon », et qui est dès lors prêt à sortir définitivement du « cosmos » en passant « au-delà du Soleil ».

[396] À ceci se rapporte, d'une façon très nette, le rite de trépanation posthume dont on a constaté l'existence dans de nombreuses sépultures préhistoriques, et qui s'est même conservé jusqu'à des époques beaucoup plus récentes chez certains peuples ; d'ailleurs, dans la tradition chrétienne, la tonsure des prêtres, dont la forme est aussi celle du disque solaire et de l'« œil » du dôme, se réfère manifestement au même symbolisme rituel.

Les symboles de l'analogie[397]

Il pourrait sembler étrange à certains qu'on parle des symboles de l'analogie, car, si le symbolisme lui-même est fondé sur l'analogie, comme on le dit souvent, tout symbole, quel qu'il soit, doit être l'expression d'une analogie ; mais cette façon d'envisager les choses n'est pas exacte : ce sur quoi le symbolisme est fondé, ce sont, de la façon la plus générale, les correspondances qui existent entre les différents ordres de réalité, mais toute correspondance n'est pas analogique. Nous entendons ici l'analogie exclusivement dans son acception la plus rigoureuse, c'est-à-dire, suivant la formule hermétique, comme le rapport de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut », rapport qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué à propos des nombreux cas où nous avons eu l'occasion de l'envisager, implique essentiellement la considération du « sens inverse » de ses deux termes ; cette considération est d'ailleurs inscrite si clairement, et de façon si manifeste, dans les symboles dont nous allons parler, qu'on peut s'étonner qu'elle ait passé si souvent inaperçue, même de ceux qui prétendent se référer à ces symboles, mais qui montrent par là leur incapacité à les comprendre et à les interpréter correctement.

La construction des symboles dont il s'agit repose sur la figure de la roue à six rayons ; comme nous l'avons déjà dit, la roue en général est avant tout un symbole du monde, la circonférence représentant la manifestation qui est produite par les rayons émanés du centre ; mais, naturellement, le nombre des rayons qui y sont tracés, différent suivant les cas, y ajoute d'autres significations plus particulières. D'autre part, dans certains symboles dérivés, la circonférence elle-même peut n'être pas figurée ; mais,

[397] Publié dans *É. T.*, janv. 1939.

pour leur construction géométrique, ces symboles n'en doivent pas moins être considérés comme inscrits dans une circonférence, et c'est pourquoi on doit les regarder comme se rattachant à celui de la roue, même si la forme extérieure de celle-ci, c'est-à-dire la circonférence qui en détermine le contour et la limite, n'y apparaît plus de façon explicite et visible, ce qui indique seulement que ce n'est pas sur la manifestation en elle-même et sur le domaine spécial où elle se développe que l'attention doit se porter en pareil cas, ce domaine restant en quelque sorte dans un état d'indétermination antérieur au tracé effectif de la circonférence.

La figure la plus simple, et qui est la base de toutes les autres, est celle qui est constituée uniquement par l'ensemble des six rayons ; ceux-ci, étant opposés deux à deux à partir du centre, forment trois diamètres, l'un vertical, et les deux autres obliques et également inclinés de part et d'autre de celui-là. Si l'on considère le soleil comme occupant le centre, ce sont là les six rayons dont nous avons parlé dans une étude précédente ; et, dans ce cas, le « septième rayon » n'est pas représenté autrement que par le centre lui-même. Quant au rapport que nous avons indiqué avec la croix à trois dimensions, il s'établit d'une façon tout à fait immédiate : l'axe vertical demeure inchangé, et les deux diamètres obliques sont la projection, dans le plan de la figure, des deux axes qui forment la croix horizontale ; cette dernière considération, bien nécessaire à l'intelligence complète du symbole, est d'ailleurs en dehors de celles qui en font proprement une représentation de l'analogie et pour lesquelles il suffit de le prendre sous la forme qu'il représente en lui-même, sans qu'il y ait besoin de le rapprocher d'autres symboles auxquels il s'apparente par des aspects différents de sa signification complexe.

Dans le symbolisme chrétien, cette figure est ce qu'on appelle le chrisme simple ; on la regarde alors comme formée par l'union des deux lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Jêsous Christos*, et c'est là un sens qu'elle paraît avoir reçu dès les premiers temps du christianisme ; mais il va de soi que ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et, en fait,

il est un de ceux que l'on trouve répandus partout et à toutes les époques. Le chrisme constantinien, qui est formé par l'union des lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Cette boucle, ayant naturellement une forme plus ou moins complètement circulaire, peut être considérée, dans cette position, comme correspondant à la figuration du disque solaire apparaissant au sommet de l'axe vertical ou de l'« Arbre du Monde » ; et cette remarque revêt une importance particulière en connexion avec ce que nous aurons à dire par la suite au sujet du symbole de l'arbre[398].

Il est intéressant de noter, en ce qui concerne plus spécialement le symbolisme héraldique, que les six rayons constituent une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition, la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant respectivement aux pointes des six rayons ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lis, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine historique de l'emblème en question, qui a donné lieu à nombre d'hypothèses différentes : que la fleur de lis soit vraiment une fleur, ce qui s'accorderait en outre avec l'équivalence de la roue et de certains symboles floraux tels que le lo-

[398] Certaines formes intermédiaires montrent par ailleurs une parenté entre le chrisme et la « croix ansée » égyptienne, ce qui peut d'ailleurs être facilement compris par ce que nous avons dit plus haut à propos de la croix à trois dimensions ; dans certains cas, la boucle du P prend aussi la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus ». Une autre variante du chrisme est représentée par le « quatre de chiffre » des anciennes marques corporatives, dont les significations multiples demandent d'ailleurs une étude spéciale. Signalons encore que le chrisme est parfois entouré d'un cercle, ce qui l'assimile aussi nettement que possible à la roue à six rayons.

tus, la rose et le lis (ce dernier, du reste, a en réalité six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud[399], ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte d'une sorte de « convergence » et de fusion de plusieurs de ces figures, ne laissant subsister que leurs traits communs, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons, et c'est là ce qui importe essentiellement pour en déterminer la signification principale.

D'autre part, si l'on joint les extrémités des six rayons de deux en deux, on obtient la figure bien connue de l'hexagramme « sceau de Salomon », formée de deux triangles équilatéraux opposés et entrelacés ; l'étoile à six branches proprement dite, qui en diffère en ce que le contour extérieur seul est tracé, n'est évidemment qu'une variante du même symbole. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles de l'hexagramme, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre six, auquel ce symbole se rapporte naturellement, a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement ici[400]. Ce même nombre est aussi, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (« l'œuvre des six jours » de la *Genèse*, en relation avec les six directions de l'espace), et, sous ce rapport encore, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est en somme, à cet égard, comme une sorte de traduction graphique de l'*omnia per ipsum facta sunt* de l'Évangile de saint Jean.

---

[399] Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XVe siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, animal, qui en raison de ses métamorphoses, est un antique symbole de « résurrection », et qui avait gardé cette signification dans le christianisme des premiers siècles.

[400] Dans le symbolisme extrême-oriental, six traits autrement disposés, sous la forme de lignes parallèles, représentent pareillement le terme moyen de la « Grande Triade », c'est-à-dire le Médiateur entre le ciel et la terre, l'« Homme véritable » unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

Maintenant, et c'est là surtout que nous voulions en venir dans la présente étude, les deux triangles opposés du « sceau de Salomon » représentent deux ternaires dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre ; et c'est en cela que ce symbole est une figuration exacte de l'analogie. On peut aussi, dans la figure des six rayons, prendre les deux ternaires formés respectivement par les extrémités des trois rayons supérieurs et par celles des trois rayons inférieurs ; étant alors entièrement situés de part et d'autre du plan de réflexion, ils sont séparés au lieu de s'entrelacer comme dans le cas précédent ; mais leur rapport inverse est exactement le même. Pour préciser davantage ce sens du symbole, une partie du diamètre horizontal est parfois indiquée dans l'hexagramme (et il est à remarquer qu'elle l'est aussi dans la fleur de lis) ; ce diamètre horizontal représente évidemment la trace du plan de réflexion de la « surface des Eaux ». Ajoutons qu'on aurait encore une autre représentation du « sens inverse » en considérant les deux diamètres obliques formant le contour apparent de deux cônes opposés par le sommet et ayant pour axe le diamètre vertical ; ici également, leur sommet commun, qui est le centre même de la figure, étant situé dans le plan de réflexion, l'un de ces deux cônes est l'image inversée de l'autre.

Enfin, la figure de six rayons, parfois quelque peu modifiée, mais toujours parfaitement reconnaissable, forme encore le schéma d'un autre symbole fort important, celui de l'arbre à trois branches et trois racines, où nous retrouvons manifestement les deux ternaires inverses dont nous venons de parler. Ce schéma peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, de telle sorte que les branches peuvent y prendre la place des racines et réciproquement ; nous reprendrons cette considération lorsque nous étudierons d'une façon plus complète quelques-uns des aspects du symbolisme de l'« Arbre du Monde ».

Réalisation ascendante et réalisation descendante

Dans la réalisation totale de l'être, il y a lieu d'envisager l'union de deux aspects qui correspondent en quelque sorte à deux phases de celle-ci, l'une « ascendante » et l'autre « descendante ». La considération de la première phase dans laquelle l'être, parti d'un certain état de manifestation, s'élève jusqu'à l'identification avec son principe non-manifesté, ne peut soulever aucune difficulté, puisque c'est là ce qui, partout et toujours, est expressément indiqué comme le processus et le but essentiel de toute initiation, celle-ci aboutissant à la « sortie du cosmos », comme nous l'avons expliqué dans de précédents articles, et, par suite, à la libération des conditions limitatives de tout état particulier d'existence. Par contre, pour ce qui est de la seconde phase, celle de « redescente » dans le manifesté, il semble qu'il n'en soit parlé que plus rarement et, dans bien des cas, d'une façon moins explicite, parfois même, pourrait-on dire, avec une certaine réserve ou une certaine hésitation, que les explications que nous nous proposons de donner ici permettront d'ailleurs de comprendre ; c'est sans doute pourquoi elle donne lieu facilement à des malentendus, soit que l'on regarde à tort cette façon d'envisager les choses comme plus ou moins exceptionnelle, soit qu'on se méprenne sur le véritable caractère de la « redescente » dont il s'agit.

Nous considérerons tout d'abord ce qu'on pourrait appeler la question de principe, c'est-à-dire la raison même pour laquelle toute doctrine traditionnelle, pourvu qu'elle se présente sous une forme vraiment complète, ne peut pas, en réalité, envisager les choses autrement ; et cette raison pourra être comprise sans difficultés si l'on se reporte à l'enseignement du *Vêdânta* sur les quatre états d'Âtmâ, tels qu'ils sont décrits notamment dans la

Mândûkya Upanishad [401]. En effet, il n'y a pas seulement les trois états qui sont représentés dans l'être humain par la veille, le rêve et le sommeil profond, et qui correspondent respectivement à la manifestation corporelle, à la manifestation subtile et au non-manifesté ; mais, au-delà de ces trois états, donc au delà du non-manifesté lui-même, il en est un quatrième, qui peut être dit « ni manifesté ni non-manifesté », puisqu'il est le principe de l'un et de l'autre, mais qui aussi, par là même, comprend à la fois le manifesté et le non-manifesté. Or, bien que l'être atteigne réellement son propre « Soi » dans le troisième état, celui du non-manifesté, ce n'est cependant pas celui-ci qui est le terme ultime, mais le quatrième, en lequel seul est pleinement réalisée l'« Identité Suprême « », car *Brahma* est à la fois « être et non-être » (*sadasat*), « manifesté et non-manifesté » (*vyaklâvyakta*), « son et silence » (*shabdâshabda*), sans quoi il ne serait pas véritablement la Totalité absolue ; et, si la réalisation s'arrêtait au troisième état, elle n'impliquerait que le second des deux aspects, celui que le langage ne peut exprimer que sous une forme négative. Ainsi, comme le dit M. Ananda K Coomaraswamy dans une récente étude [402], « il faut être passé au delà du manifesté (ce qui est représenté par le passage « au delà du Soleil ») pour atteindre le non-manifesté (l'« obscurité » entendue en son sens supérieur), mais la fin dernière est encore au delà du non-manifesté ; le terme de la voie n'est pas atteint tant qu'Âtmâ n'est pas connu à la fois comme manifesté et non-manifesté » ; il faut donc, pour y parvenir, passer encore « au delà de l'obscurité », ou, comme l'expriment certains textes, « voir l'autre face de l'obscurité ». Autrement, *Âtmâ* peut « briller » en soi-même, mais ne « rayonne » pas ; il est identique à *Brahma*, mais dans une seule nature, non dans la double nature qui est comprise en Son unique essence [403].

Ici, il est nécessaire de prévenir une objection possible : on pourrait, en effet, faire remarquer qu'il n'y a aucune commune

---

401 *Voir L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII à XVII.

402 *Notes on the Katha Upanishad*, 3 e partie.

mesure entre le manifesté et le non-manifesté, de telle sorte que le premier est comme nul vis-à-vis du second, et, en outre, que le non-manifesté, étant déjà en lui-même le principe du manifesté, doit dès lors le contenir d'une certaine façon. Tout cela est parfaitement vrai, certes, mais il ne l'est pas moins que le manifesté et le non-manifesté, tant qu'on les envisage ainsi, apparaissent encore en un sens comme deux termes entre lesquels il existe une opposition ; et cette opposition, même si elle n'est qu'illusoire (comme d'ailleurs toute opposition l'est au fond), n'en doit pas moins être finalement résolue ; or elle ne peut l'être qu'en passant au-delà de l'un et de l'autre de ses deux termes. D'autre part, si le manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il n'est pas un pur néant, et qu'il serait même inconcevable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité universelle. On ne peut donc pas dire, en définitive, que le manifesté soit strictement négligeable, bien qu'il paraisse tel au regard du non-manifesté, et que ce soit peut-être même là une des raisons pour lesquelles ce qui s'y rapporte, dans la réalisation, peut se trouver parfois moins en évidence et comme rejeté dans l'ombre. Enfin, si le manifesté est compris en principe dans le non-manifesté, c'est en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, mais non pas en tant que manifesté effectivement ; pour qu'il soit compris aussi sous ce dernier rapport, il faut remonter, comme nous l'avons dit, au principe commun du manifesté et du non-manifesté, qui est vraiment le Principe suprême dont tout procède et en lequel tout est convenu ; et il faut qu'il en soit ainsi, comme on le verra mieux encore par la suite, pour qu'il y ait réalisation pleine et totale de l'« Homme universel ».

Maintenant, une autre question se pose : d'après ce que nous venons de dire, il s'agit là d'étapes différentes dans le parcours d'une seule et même voie, ou, plus exactement, d'une étape et du terme final de cette voie, et il est bien évident qu'il doit en être

[403] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

ainsi en effet, puisque c'est la réalisation qui se continue par là jusqu'à son achèvement ultime ; mais alors comment peut-on parler en cela, comme nous le faisions tout d'abord, d'une phase « ascendante « » et d'une phase « descendante » ? Il va de soi que, si ces deux représentations sont légitimes l'une et l'autre, elles doivent, pour n'être pas contradictoires, se rapporter à des points de vue différents ; mais, avant de voir comment elles peuvent effectivement se concilier, nous pouvons déjà remarquer que, en tout cas, cette conciliation n'est possible qu'à la condition que la « redescente » ne soit aucunement conçue comme une sorte de « régression » ou de « retour en arrière », ce qui, du reste, serait incompatible aussi avec le fait que tout ce qui est acquis par l'être au cours de la réalisation initiatique l'est d'une façon permanente et définitive. Il n'y a donc là rien de comparable à ce qui se produit dans le cas des « états mystiques » passagers, tels que l'« extase », après lesquels l'être se retrouve purement et simplement dans l'existence humaine terrestre, avec toutes les limitations individuelles qui la conditionnent, ne gardant de ces états, dans sa conscience actuelle, qu'un reflet indirect et toujours plus ou moins imparfait [404]. Il est à peine besoin de dire que la « redescente » en question n'est pas davantage assimilable à ce qui est désigné comme la « descente aux Enfers » ; celle-ci prend place, comme on le sait, préalablement au début même du processus initiatique proprement dit, et, en épuisant certaines possibilités inférieures de l'être, elle joue un rôle « purificatoire » qui n'aurait manifestement plus aucune raison d'être par la suite, et surtout au niveau auquel se réfère ce dont il s'agit présentement. Ajoutons encore, pour ne passer sous silence aucune des équivoques possibles, qu'il n'y a là absolument rien de commun avec

[404] Il convient d'ajouter, à ce propos, que quelque chose de semblable peut aussi avoir lieu dans un autre cas que celui des « états mystiques », cas qui est celui d'une réalisation métaphysique véritable, mais demeurée incomplète et encore virtuelle ; la vie de Plotin en offre un exemple qui est sans doute le plus connu. Il s'agit alors, dans le langage du taçawwuf islamique, d'un *hâl* ou état transitoire qui n'a pas pu être fixé et transformé en *maqâm*, c'est-à-dire en « station » permanente, acquise une fois pour toutes, quel que soit d'ailleurs le degré de réalisation auquel elle correspond.

ce qu'on pourrait appeler une « réalisation à rebours », qui n'aurait de sens que si elle prenait cette direction « descendante » à partir même de l'état humain, mais dont le sens, alors, serait proprement « infernal » ou « satanique », et qui, par conséquent, ne pourrait relever que du domaine de la « contre-initiation » [405].

Cela dit, il devient facile de comprendre que le point de vue où la réalisation, tout entière apparaît comme le parcours d'une voie en quelque sorte « rectiligne » est celui de l'être même qui l'accomplit, puisque, pour cet être, il ne saurait jamais être question de revenir en arrière et de rentrer dans les conditions de quelqu'un des états qu'il a déjà dépassés. Quand au point de vue où cette même réalisation prend l'aspect des deux phases « ascendante » et « descendante », il n'est en somme que celui sous lequel elle peut apparaître aux autres êtres, qui l'envisagent en demeurant eux-mêmes enfermés dans les conditions du monde manifesté ; mais on peut encore se demander comment un mouvement continu peut revêtir ainsi, ne fût-ce qu'extérieurement, l'apparence d'un ensemble de deux mouvements se succédant dans des directions opposées. Or, il existe une représentation géométrique qui permet de s'en faire une idée aussi claire que possible : si l'on considère un cercle placé verticalement, le parcours d'une des moitiés de la circonférence sera « ascendant », et celui de l'autre moitié sera « descendant », sans pourtant que le mouvement cesse jamais d'être continu ; de plus, il n'y a dans le cours de ce mouvement aucun « retour en arrière », puisqu'il ne repasse pas par la partie de la circonférence qui a été déjà parcourue. Il y a là un cycle complet, mais, si l'on se souvient qu'il ne saurait exister de cycles réellement fermés, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, on se rend compte par là même que ce n'est qu'en apparence que le point d'aboutissement coïncide avec le point de départ ou, en d'autres termes, que l'être revient à l'état manifesté dont il était parti (apparence qui existe

[405] Le parcours d'une telle voie « descendante », avec toutes les conséquences qu'il implique, ne peut même être envisagé effectivement, dans toute la mesure où il est possible, que dans le cas extrême des *awliyâ es-Shaytân* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 186).

pour les autres, mais qui n'est point la « réalité » de cet être) ; et, d'autre part, cette considération du cycle est ici d'autant plus naturelle que ce dont il s'agit à sa correspondance « macrocosmique » exacte dans les deux phases d'« aspir » et d'« expir » de la manifestation universelle. Enfin, on peut remarquer qu'une ligne droite est la « limite », au sens mathématique de ce mot, d'une circonférence qui croît indéfiniment ; la distance parcourue dans la réalisation (ou plutôt ce qui est figuré par une distance quand on emploie le symbolisme spatial) étant véritablement au-delà de toute mesure assignable, il n'y a en réalité aucune différence entre le parcours de la circonférence dont nous venons de parler et celui d'un axe qui demeure toujours vertical dans toutes ses parties successives, ce qui achève de réconcilier les représentations correspondant respectivement aux deux points de vue « intérieur » et « extérieur » que nous avons distingués.

Nous pensons qu'on peut dès maintenant, par ces diverses considérations, comprendre suffisamment le vrai caractère de la phase « descendante » ou apparemment telle ; mais il reste encore à se demander ce que peut être, sous le rapport de la hiérarchie initiatique, la différence entre la réalisation arrêtée à la phase « ascendante » et celle qui comprend en outre la phase « descendante », et c'est là surtout ce que nous aurons à examiner plus particulièrement par la suite.

Tandis que l'être qui demeure dans le non-manifesté a accompli la réalisation uniquement « pour soi-même », celui qui « redescend » ensuite, au sens que nous avons précisé précédemment, a dès lors, par rapport à la manifestation, un rôle qu'exprime le symbolisme du « rayonnement » solaire par lequel toutes choses sont illuminées. Dans le premier cas, comme nous l'avons déjà dit, *Âtmâ* « brille » sans « rayonner » ; mais il faut cependant dissiper ici encore une équivoque : on parle trop fréquemment, à cet égard, d'une réalisation « égoïste », ce qui est un véritable non-sens, puisqu'il n'y a plus d'*ego*, c'est-à-dire d'individualité, les limitations qui constituent celle-ci comme telle ayant été nécessairement abolies, et de façon définitive, pour que l'être

puisse « s'établir » dans le non-manifesté. Une telle méprise implique évidemment une confusion grossière entre le « Soi » et le « moi » ; nous avons dit que cet être a réalisé « pour soi-même », et non pas « pour lui-même », et c'est là, non pas une simple question de langage, mais une distinction tout à fait essentielle quant au fond même de ce dont il s'agit. Cette remarque faite, il n'en reste pas moins, entre les deux cas, une différence dont la véritable portée peut être mieux comprise en se référant à la façon dont diverses traditions envisagent les états qui y correspondent, car même si la réalisation « descendante », en tant que phase du processus initiatique, n'est généralement indiquée que d'une façon plus ou moins enveloppée, on peut cependant trouver facilement des exemples qui la supposent très nettement et sans aucun doute possible.

Pour prendre tout d'abord l'exemple qui est peut-être le plus connu, sinon le mieux compris habituellement, la différence dont il s'agit est, en somme, celle qui existe entre le *Pratyêka-Buddha* et le *Bodhisattwa* [406] ; et il est particulièrement important à cet égard, de remarquer que la voie qui a pour terme le premier de ces deux états est désignée comme une « petite voie » ou, si l'on veut, une « moindre voie » (*hînayâna*), ce qui implique qu'elle n'est pas exempte d'un certain caractère restrictif, tandis que c'est celle qui conduit au second qui est considérée comme étant véritablement la « grande voie » (*mahâyâna*), dont celle qui est complète et parfaite sous tous les rapports. Ceci permet de répondre à l'objection qui pourrait être tirée du fait que, d'une façon générale, l'état de *Buddha* est regardé comme supérieur à celui de *Bodhisattwa*; dans le cas du *Pratyêka-Buddha*, cette supériorité ne peut être qu'apparente, et elle est due surtout au caractère d'« impassibilité » que, apparemment aussi, n'a pas le *Bodhisattwa*; nous disons apparemment, parce qu'il faut distinguer en cela entre la « réalité » de l'être et le rôle qu'il a à jouer par rapport au monde manifesté, ou, en d'autres termes, entre ce qu'il

[406] Le cas du *Pratyêka-Buddha* est un de ceux auxquels les interprètes occidentaux appliquent le plus volontiers ce terme d'« égoïsme » dont nous venons de signaler l'absurdité.

est en soi et ce qu'il paraît être pour les êtres ordinaires ; nous retrouverons d'ailleurs la même distinction à faire dans des cas appartenant à d'autres traditions. Il est vrai que, exotériquement, le *Bodhisattwa* est représenté comme ayant encore une dernière étape à franchir pour atteindre l'état de *Buddha* parfait ; mais, si nous disons exotériquement, c'est que, précisément, cela correspond à la façon dont les choses apparaissent quand elles sont envisagées de l'extérieur ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *Bodhisattwa* puisse remplir sa fonction, en tant que celle-ci est de montrer la voie aux autres êtres : il est « celui qui est allé ainsi » (*tathâ-gata*), et ainsi doivent aller ceux qui peuvent parvenir comme lui au but suprême ; il faut donc que l'existence même dans laquelle il accomplit sa « mission », pour être véritablement « exemplaire », se présente en quelque sorte comme une récapitulation de la voie. Quant à prétendre qu'il s'agit là réellement d'un état encore imparfait ou d'un moindre degré de réalisation, cela équivaut à perdre entièrement de vue le côté « transcendant » de l'être du *Bodhisattwa*; ce qui est peut-être conforme à certaines interprétations « rationnelles » courantes, mais rend parfaitement incompréhensible tout le symbolisme concernant la vie du *Bodhisattwa* et qui lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique », c'est-à-dire la montre effectivement comme une « descente » (c'est le sans propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté

dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel [407].

Dans la tradition islamique, ce que nous venons de dire a son équivalent dans une très large mesure, et en tenant compte de la différence des points de vue qui sont naturellement propres à chacune des diverses formes traditionnelles : cet équivalent se trouve dans la distinction qui est faite entre le cas du *walî* et celui du *nabî*. Un être peut n'être *walî* que « pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi, sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ; au contraire, un *nabî* n'est tel que parce qu'il a une fonction à remplir à l'égard des autres êtres ; et, à plus forte raison, la même chose est vraie du *rasûl*, qui est aussi *nabî*, mais dont la fonction revêt un caractère d'universalité, tandis que celle du simple *nabî* peut être plus ou moins limitée quant à son étendue et quant à son but propre [408]. Il pourrait même sembler qu'il ne doive pas y avoir ici l'ambiguïté apparente que nous avons vue tout à l'heure à propos du *Bodhisattwa*, puisque la supériorité du *nabî* par rapport au *walî* est généralement admise et même regardée comme évidente ; et pourtant il a été parfois soutenu aussi que la « station » (*maqâm*) du *wadî* est, en elle-même, plus élevée que celle du *nabî*, parce qu'elle implique essentielle-

[407] On pourrait encore dire qu'un tel être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde ; cette « descente » des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales et « bénéfiques » du triangle inversé. – Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30e degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » ; et les couleurs correspondantes, qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport.

[408] Le *rasûl* manifeste l'attribut divin d'*Er-Rahmân* dans tous les mondes (*rahmatan lil-âlamin*), et non pas seulement dans un certain domaine particulier. – On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du *Bodhisattwa* comme « Seigneur de compassion » se rapporte aussi à un rôle similaire, la « compassion » étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de *rahmah*.

ment un état de « proximité » divine, tandis que le *nabî*, par sa fonction même, est nécessairement tourné vers la création ; mais, là encore, c'est ne voir qu'une des deux faces de la réalité, la face extérieure, et ne pas comprendre qu'elle représente un aspect qui s'ajoute à l'autre sans aucunement le détruire ni même l'affecter véritablement [409]. En effet, la condition du *nabî* implique tout d'abord en elle-même celle du *walî*, mais elle est en même temps quelque chose de plus ; il y a donc, dans le cas du *walî*, une sorte de « manque » sous un certain rapport, non pas quant à sa nature intime, mais quant à ce qu'on pourrait appeler son degré d'universalisation, « manque » qui correspond à ce que nous avons dit de l'être qui s'arrête au stade du non-manifesté sans « redescendre » vers la manifestation ; et l'universalité atteint sa plénitude effective dans le *rasûl*, qui ainsi est véritablement et totalement l'« Homme universel ».

On voit nettement, dans des cas tels que ceux que nous venons de citer, que l'être qui « redescend » a, vis-à-vis de la manifestation, une fonction dont le caractère en quelque sorte exceptionnel montre bien qu'il ne s'y retrouve nullement dans une condition comparable à celle des êtres ordinaires ; aussi ces cas sont-ils ceux d'êtres qu'on peut dire « missionnés » au vrai sens de ce mot. En un certain sens, on peut dire aussi que tout être manifesté a sa « mission », si l'on entend simplement par là qu'il doit occuper sa place propre dans le monde et qu'il est ainsi un élément nécessaire de l'ensemble dont il fait partie ; mais il va de soi que ce n'est pas de cette façon que nous l'entendons ici, et qu'il s'agit d'une « mission » d'une tout autre portée, procédant directement d'un ordre transcendant et principiel et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la « redescente » présuppose la « montée » préalable, une telle « mis-

[409] Nous renverrons ici à ce qui a été dit sur la notion du *barzakh*, et qui permet de comprendre sans peine comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité ; la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq*; et l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création.

sion » présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure ; il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des « missions » plus ou moins extraordinaires, qui faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions.

Nous devons encore, après toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, insister sur un aspect de la « redescente » qui nous paraît expliquer, dans bien des cas, le fait que ce sujet est passé sous silence ou entouré de réticences, comme s'il y avait là quelque chose dont on répugne à parler nettement : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler son aspect « sacrificiel ». Il doit être bien entendu, avant tout, que, si nous employons ici le mot de « sacrifice », ce n'est point dans le sens simplement « moral » qu'on lui donne vulgairement, et qui n'est qu'un des exemples de la dégénérescence du langage moderne, qui amoindrit et dénature toutes choses pour les abaisser à un niveau purement humain et les faire rentrer dans les cadres conventionnels de la « vie ordinaire ». Au contraire, nous prenons ce mot dans son sens véritable et originel, avec tout ce que celui-ci comporte d'effectif et même d'essentiellement « technique » ; il va de soi, en effet, que le rôle d'êtres tels que ceux dont il s'agit dans les cas que nous avons cités précédemment ne saurait avoir rien de commun avec l'« altruisme », l'« humanitarisme », la « philanthropie » et autres platitudes « idéales » célébrées par les moralistes, et qui non seulement sont trop évidemment dépourvues de tout caractère transcendant ou supra-humain, mais sont même parfaitement à la portée du premier profane venu [410].

L'être ayant réalisé son identité avec *Âtmâ*, et sa « redescente » dans la manifestation, ou ce qui apparaît comme tel au point de

vue de celle-ci, n'étant effectivement que la pleine universalisation de cette identité même, cet être n'est alors autre que « l'Âtmâ incorporé dans les mondes », ce qui revient à dire que la « redescente » n'est en réalité, pour lui, rien de différent du processus même de la manifestation universelle. Or, précisément, ce processus est souvent décrit traditionnellement comme un « sacrifice » : dans le symbole védique, c'est le sacrifice du *Mahâ-Purusha*, c'est-à-dire de l'« Homme universel », auquel, suivant ce que nous avons déjà dit, l'être dont il s'agit est effectivement identique ; et non seulement ce sacrifice primordial doit être entendu au sens strictement rituel, et non dans une acception plus ou moins vaguement « métaphorique », mais il est essentiellement le prototype même de tout rite sacrificiel [411].

Le « missionné », au sens où nous avons pris ce mot précédemment, est donc littéralement une « victime » ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci n'implique nullement, d'une façon générale, que sa vie doive se terminer par une mort violente, puisque, en réalité, c'est cette vie même, dans tout son ensemble, qui est

---

[410] Nous tenons à préciser que ce que nous disons ici vise le point de vue spécifiquement moderne de la « morale laïque » ; même lorsque celle-ci ne fait en quelque sorte, comme il arrive souvent en dépit de ses prétentions, que « démarquer » des préceptes empruntés à la religion, elle les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettaient de les relier à un ordre supérieur et, au-delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles ; et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la « matérialité » de ces préceptes, cette morale, par l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les « retourner » véritablement dans un sens antitraditionnel.

[411] À ce propos, nous pouvons faire incidemment une remarque qui n'est pas sans importance : la vie de certains êtres, considérée selon les apparences individuelles, présente des faits qui sont en correspondance avec ceux de l'ordre cosmique et sont en quelque sorte, au point de vue extérieur, une image ou une reproduction de ceux-ci ; mais, au point de vue intérieur, ce rapport doit être inversé, car, ces êtres, étant réellement le *Mahâ-Purusha*, ce sont les faits cosmiques qui véritablement sont modelés sur leur vie ou, pour parler plus exactement, sur ce dont cette vie est une expression directe, tandis que les faits cosmiques en eux-mêmes n'en sont qu'une expression par reflet. Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui fonde dans la réalité et rend valables les rites institués par des êtres « missionnés », tandis qu'un être qui n'est rien de plus qu'un individu humain ne pourra jamais, de sa propre initiative, qu'inventer des « pseudo-rites » dépourvus de toute efficacité réelle.

déjà la conséquence du sacrifice [412]. On pourra remarquer immédiatement que c'est là que réside l'explication profonde des hésitations et des « tentations » qui, dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils se trouvent en quelque sorte mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir. Ces hésitations, au fond, ne sont autres que celles d'*Agni* à accepter de devenir le conducteur du « chariot cosmique » [413], ainsi que le dit M. Coomaraswamy dans l'étude que nous avons déjà citée, rattachant ainsi tous ces cas à celui de l'« Avatâra éternel », avec lequel ils ne font qu'un dans leur « vérité » la plus intérieure ; et, assurément, la tentation de demeurer dans la « nuit » du non-manifesté se comprend sans peine, car nul ne saurait contester que, en ce sens supérieur, « la nuit est meilleure que le jour » [414]. M. Coomaraswamy explique aussi par là, et avec juste raison, le fait que *Shankarâchârya* s'efforce toujours visiblement d'éviter la considération de la « redescente », même lorsqu'il commente des textes dont le sens l'implique assez clairement ; il serait absurde en effet, dans un cas comme celui-là, d'attribuer une telle attitude à un défaut de connaissance ou à une incompréhension de la doctrine ; elle ne peut donc se comprendre que comme une sorte de recul devant la perspective du « sacrifice », et, par suite, comme une volonté consciente de ne pas soulever le voile qui dissimule « l'autre face de l'obscurité » ; et, en généralisant plus haut, la raison principale de la réserve qui est gardée habituellement sur cette ques-

[412] Il faut noter aussi que ce dont il s'agit n'a aucun rapport avec l'usage que certains mystiques font volontiers de ce mot de « victime » ou de celui « d'immolation » ; même dans les cas où ce qu'ils entendent par là a une réalité propre et ne se réduit pas à de simples illusions « subjectives », toujours possibles chez eux en raison de la « passivité » inhérente à leur attitude, c'est une réalité dont la portée ne dépasse aucunement l'ordre des possibilités individuelles.

[413] *Rig-Vêda*, X, 51.

[414] Celle expression a aussi son application, dans un autre ordre, au « rejet des pouvoirs » ; mais, tandis que cette attitude est non seulement justifiée, mais même la seule entièrement légitime, pour l'être qui, n'ayant aucune « mission » à remplir, n'a pas à paraître au-dehors, il est évident que, au contraire, une « mission » serait inexistante comme telle si elle n'était manifestée extérieurement.

tion [415]. On peut d'ailleurs y joindre, à titre de raison secondaire, le danger que cette considération mal comprise ne serve de prétexte à certains pour justifier, en s'illusionnant eux-mêmes sur sa vraie nature un désir de « rester dans le monde », alors qu'il ne s'agit point d'y rester, mais, ce qui est tout différent, d'y revenir après en être déjà sorti, et que cette « sortie » préalable n'est possible que pour l'être en lequel ne subsiste plus aucun désir, non plus qu'aucune autre attache individuelle quelconque ; il faut avoir bien soin de ne pas se méprendre sur ce point essentiel, faute de quoi on risquerait de ne voir aucune différence entre la réalisation ultime et un simple début de réalisation arrêté à un stade ne dépassant même pas les limites de l'individualité.

Maintenant, pour revenir à l'idée du sacrifice, nous devons dire qu'elle comporte encore un autre aspect, qui est même celui qu'exprime directement l'étymologie du mot « sacrifier », c'est proprement *sacrum facere*, c'est-à-dire « rendre sacré » ce qui est l'objet du sacrifice. Cet aspect ne convient pas moins ici que celui que l'on considère plus ordinairement, et que nous avions en vue tout d'abord en parlant de la « victime » comme telle ; c'est le sacrifice, en effet, qui confère aux « missionnés » un caractère « sacré », au sens le plus complet de ce terme. Non seulement ce caractère est évidemment inhérent à la fonction dont leur sacrifice est véritablement l'investiture ; mais encore, car cela aussi est impliqué dans le sens original du mot « sacré », c'est là ce qui fait d'eux des êtres « mis à part », c'est-à-dire essentiellement différents à la fois du commun des êtres manifestés et de ceux qui, étant parvenus à la réalisation du « Soi », demeurent purement et simplement dans le non-manifesté. Leur action, même lorsqu'elle est extérieurement semblable à celle des êtres ordinaires, n'a en réalité avec elle aucun rapport allant plus loin que cette

[415] Nous rappellerons, comme « illustration » de ce qui vient d'être dit, un fait dont le caractère historique ou légendaire importe peu à notre point de vue, car nous n'entendons lui donner qu'une valeur exclusivement symbolique : on raconte que Dante ne souriait jamais, et que les gens attribuaient cette tristesse apparente à ce qu'il « revenait de l'Enfer » ; n'aurait-il pas fallu en voir plutôt la véritable raison dans ce qu'il était « redescendu du Ciel » ?

simple apparence extérieure ; elle est, dans sa « vérité », nécessairement incompréhensible aux facultés individuelles, car elle procède directement de l'inexprimable. Ce caractère montre bien encore qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de cas exceptionnels, et en fait, dans l'état humain, les « missionnés » ne sont assurément qu'une infime minorité en regard de l'immense multitude des êtres qui ne sauraient prétendre à un tel rôle ; mais d'autre part, les états de l'être étant en multiplicité indéfinie, quelle raison peut-il y avoir là qui empêche d'admettre que, dans un état ou dans un autre, tout être ait la possibilité de parvenir à ce degré suprême de la hiérarchie spirituelle ?

L'Arbre du Monde[416]

Nous avons déjà parlé, en diverses occasions, de l'« Arbre du Monde » et de son symbolisme « axial »[417] ; sans revenir ici sur ce que nous en avons dit alors, nous y ajouterons quelques remarques portant sur certains points plus particuliers de ce symbolisme, et notamment sur les cas où l'arbre apparaît comme inversé, c'est-à-dire comme ayant les racines en haut et les branches en bas, question à laquelle Ananda K. Coomaraswamy a consacré une étude spéciale, *The Inverted Tree*[418]. Il est facile de comprendre que, s'il en est ainsi, c'est, avant tout, parce que la racine représente le principe, tandis que les branches représentent le déploiement de la manifestation ; mais, à cette explication générale, il y a lieu d'ajouter certaines considérations d'un caractère plus complexe, reposant d'ailleurs toujours sur l'application du « sens inverse » de l'analogie, auquel cette position renversée de l'arbre se réfère manifestement. À cet égard, nous avons déjà indiqué que c'est précisément sur le symbole proprement dit de l'analogie, c'est-à-dire sur la figure des six rayons dont les extrémités sont groupées en deux ternaires inverses l'un de l'autre, que se construit le schéma de l'arbre à trois branches et trois racines, schéma qui peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, ce qui montre que les deux positions correspondantes de l'arbre doivent se rapporter à deux points de vue différents et complémentaires, suivant qu'on le regarde en quelque sorte de bas en haut ou de haut en bas, c'est-à-dire, en

---

[416] Publié dans *É. T.*, févr. 1939.

[417] Voir notamment *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX et XXV.

[418] Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. V, nous avons cité les textes de la *Katha Upanishad*, VI, 1, et de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1, où l'arbre est présenté sous cet aspect ; Coomaraswamy en cite en outre plusieurs autres qui ne sont pas moins explicites, notamment *Rig-Véda*, I, 24, 7 et *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

somme, suivant qu'on se place au point de vue de la manifestation ou à celui du principe[419].

À l'appui de cette considération, A. K. Coomaraswamy cite les deux arbres inversés décrits par Dante[420] comme étant proches du sommet de la « montagne », donc immédiatement au-dessous du plan où est situé le Paradis terrestre, tandis que, lorsque celui-ci est atteint, les arbres apparaissent redressés dans leur position normale ; et ainsi ces arbres, qui semblent bien n'être en réalité que des aspects différents de l'« Arbre » unique, « sont inversés seulement au-dessous du point où a lieu la rectification et la régénération de l'homme ». Il importe de remarquer que, quoique le Paradis terrestre soit encore effectivement une partie du « cosmos », sa position est virtuellement « supra-cosmique » ; on pourrait dire qu'il représente le « sommet de l'être contingent » (*bhavâgra*), de sorte que son plan s'identifie avec la « surface des Eaux ». Avec celle-ci, qui doit être considérée essentiellement comme un « plan de réflexion », nous sommes ramenés au symbolisme de l'image inversée par reflet, dont nous avons parlé à propos de l'analogie : « ce qui est en haut », ou au-dessus de la « surface des Eaux », c'est-à-dire le domaine principal ou « supra-cosmique », se reflète en sens inverse dans « ce qui est en bas », ou est au-dessous de cette même surface, c'est-à-dire dans le domaine « cosmique » ; en d'autres termes, tout ce qui est au-dessus du « plan de réflexion » est droit, et tout ce qui est au-dessous est inversé. Donc, si l'on suppose que l'arbre s'élève au-dessus des Eaux, ce que nous voyons tant que nous sommes dans le « cos-

[419] Nous avons fait remarquer ailleurs que l'arbre ternaire peut être considéré comme synthétisant en lui l'unité et la dualité qui, dans le symbolisme biblique, sont représentées respectivement par l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de la Science » : la forme ternaire se trouve notamment dans les trois « colonnes » de l'« arbre séphirotique » de la Kabbale, et il va de soi que c'est la « colonne du milieu » qui alors est proprement « axiale » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX) ; pour ramener cette forme à celle du schéma que nous venons d'indiquer, il faut réunir les extrémités des « colonnes » latérales par deux lignes se croisant sur la « colonne du milieu » au point central, c'est-à-dire en *Tiphereth*, dont le caractère « solaire » justifie d'ailleurs entièrement cette position de centre « rayonnant ».

[420] *Purgatorio*, XXII-XXV.

mos » est son image inversée, avec les racines en haut et les branches en bas ; au contraire, si nous nous plaçons nous-même au-dessus des Eaux, nous ne voyons plus cette image, qui maintenant est pour ainsi dire sous nos pieds, mais bien sa source, c'est-à-dire l'arbre réel, qui naturellement se présente à nous dans sa position droite ; l'arbre est toujours le même, mais c'est notre situation par rapport à lui qui a changé, et aussi, par conséquent le point de vue auquel nous l'envisageons.

Ceci est encore confirmé par le fait que, dans certains textes traditionnels hindous, il est question de deux arbres, l'un « cosmique » et l'autre « supra-cosmique » ; comme ces deux arbres sont naturellement superposés, l'un peut être considéré comme le reflet de l'autre, et, en même temps, leurs troncs sont en continuité, de sorte qu'ils sont comme deux parties d'un tronc unique, ce qui correspond à la doctrine d'« une essence et deux natures » en *Brahma*. Dans la tradition avestique, on en retrouve l'équivalent avec les deux arbres *Haoma*, le blanc et le jaune, l'un céleste (ou plutôt « paradisiaque », puisqu'il croît au sommet de la montagne *Alborj*) et l'autre terrestre ; le second apparaît comme un « substitut » du premier pour l'humanité éloignée du « séjour primordial », comme la vision indirecte de l'image est un « substitut » de la vision directe de la réalité. Le *Zohar* parle aussi de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur ; et dans quelques figurations, notamment sur un sceau assyrien, on distingue clairement deux arbres superposés.

L'arbre inversé n'est pas seulement un symbole « macrocosmique » comme nous venons de le voir ; il est aussi parfois, et pour les mêmes raisons, un symbole « microcosmique », c'est-à-dire un symbole de l'homme ; ainsi, Platon dit que « l'homme est une plante céleste, ce qui signifie qu'il est comme un arbre inversé, dont les racines tendent vers le ciel et les branches en bas vers la terre ». À notre époque, les occultistes ont beaucoup abusé de ce symbolisme, qui n'est plus pour eux qu'une simple comparaison dont le sens profond leur échappe totalement, et qu'ils interprètent de la façon la plus grossièrement « matérialisée », essayant de la justifier par des considérations anatomiques ou

plutôt « morphologiques » d'une extraordinaire puérilité ; c'est là un exemple, entre tant d'autres, de la déformation qu'ils font subir aux notions traditionnelles fragmentaires qu'ils ont cherché, sans les comprendre, à incorporer à leurs propres conceptions[421].

Des deux termes sanscrits qui servent principalement à désigner l'« Arbre du Monde », l'un, *nyagrodha*, donne lieu à une remarque intéressante sous le même rapport, car il signifie littéralement « croissant vers le bas », non pas seulement parce qu'une telle croissance est représentée en fait par celle des racines aériennes dans l'espèce d'arbre qui porte ce nom, mais aussi parce que, quand il s'agit de l'arbre symbolique, celui-ci est lui-même considéré comme inversé[422]. C'est donc à cette position de l'arbre que se réfère proprement le nom de *nyagrodha*, tandis que l'autre désignation, celle d'*ashwattha*, paraît être, tout au moins à l'origine, celle de l'arbre droit, bien que la distinction n'ait pas toujours été faite aussi nettement par la suite ; ce mot *ashwattha* est interprété comme signifiant la « station du cheval » (*ashwastha*), celui-ci, qui est ici le symbole d'*Agni* ou du Soleil, ou de l'un et de l'autre tout à la fois, devant être considéré comme parvenu au terme de sa course et s'arrêtant quand l'« Axe du Monde » a été atteint[423]. Nous rappellerons à ce propos que, dans diverses traditions, l'image du soleil est aussi liée à celle de l'arbre d'une autre façon, car il y est représenté comme le fruit de l'« Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début d'un cycle et vient s'y reposer à la fin, de sorte que, dans ce cas encore, l'arbre est effectivement la « station du Soleil »[424].

Pour ce qui est d'*Agni*, il y a encore quelque chose de plus : il est lui-même identifié à l'« Arbre du Monde », d'où son nom de

---

[421] L'assimilation de l'homme à un arbre, mais sans allusion à une position inversée de celui-ci, joue un assez grand rôle dans le rituel du Carbonarisme.

[422] Cf. *Aitarêya Brâhmana*, VII, 30 ; *Shatapatha Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.

[423] De même, suivant la tradition grecque, les aigles, autre symbole solaire, partis des extrémités de la terre, s'arrêtèrent à l'*Omphalos* de Delphes, représentant le « Centre du Monde ».

d'*anaspati* ou « Seigneur des arbres » ; et cette identification, qui confère à l'« Arbre » axial une nature ignée, l'apparente visiblement au « Buisson ardent », qui, d'ailleurs, en tant que lieu et support de manifestation de la Divinité, doit être conçu aussi comme ayant une position « centrale ». Nous avons parlé précédemment de la « colonne de feu » ou de la « colonne de fumée » d'*Agni* comme remplaçant, dans certains cas, l'arbre ou le pilier comme représentation « axiale » ; la remarque qui vient d'être faite achève d'expliquer cette équivalence et de lui donner toute sa signification[425]. A. K. Coomaraswamy cite à ce sujet un passage du *Zohar* où l'« Arbre de Vie », qui y est d'ailleurs décrit comme « s'étendant d'en haut vers le bas », donc comme inversé, est représenté comme un « Arbre de Lumière », ce qui s'accorde entièrement avec cette même identification ; et nous pouvons y ajouter une autre concordance tirée de la tradition islamique et qui n'est pas moins remarquable. Dans la *Sûrat En-Nûr*[426], il est parlé d'un « arbre béni », c'est-à-dire chargé d'influences spirituelles[427], qui n'est « ni oriental ni occidental », ce qui définit nettement sa position comme « centrale » ou « axiale[428] » ; et cet arbre est un olivier dont l'huile entretient la lumière d'une lampe ; cette lumière symbolise la lumière d'*Allah*, qui en réalité est *Allah* lui-même, car, ainsi qu'il est dit au début du même verset, « *Allah* est la Lumière des cieux et de la terre ». Il est évident que, si l'arbre est ici un olivier, c'est à cause du pouvoir éclairant de l'huile qui en est tirée, donc de la nature ignée et lumineuse qui est en lui ; c'est donc bien, ici encore, l'« Arbre de Lumière » dont il vient d'être

---

[424] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX. – Le caractère chinois désignant le coucher du soleil le représente se reposant sur son arbre à la fin du jour.

[425] On peut remarquer que cette « colonne de feu » et cette « colonne de fumée » se retrouvent exactement dans celles qui guidèrent alternativement les Hébreux à leur sortie d'Égypte (*Exode*, XIV) et qui étaient d'ailleurs une manifestation de la *Shekinah* ou de la « Présence divine ».

[426] *Qorân*, XXIV, 35.

[427] Dans la Kabbale hébraïque, ces mêmes influences spirituelles sont symbolisées par la « rosée de lumière », qui émane de l'« Arbre de Vie ».

[428] De même, et au sens le plus littéralement « géographique », le Pôle n'est situé ni à l'orient ni à l'occident.

question. D'autre part, dans l'un au moins des textes hindous qui décrivent l'arbre inversé[429], celui-ci est expressément identifié à *Brahma* ; s'il l'est par ailleurs à *Agni* il n'y a là aucune contradiction, car *Agni*, dans la tradition védique, n'est qu'un des noms et des aspects de *Brahma* ; dans le texte coranique, c'est *Allah* sous l'aspect de la Lumière qui illumine tous les mondes[430] ; il serait assurément difficile de pousser plus loin la similitude, et nous avons encore là un exemple des plus frappants de l'accord unanime de toutes les traditions.

[429] *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

[430] Cette Lumière est même, d'après la suite du texte, « lumière sur lumière », donc une double lumière superposée, ce qui évoque la superposition des deux arbres dont nous avons parlé plus haut ; on retrouve encore là « une essence », celle de la Lumière unique, et « deux natures », celle d'en haut et celle d'en bas, ou le non-manifesté et le manifesté, auxquels correspondent respectivement la lumière cachée dans la nature de l'arbre et la lumière visible dans la flamme de la lampe, la première étant le « support » essentiel de la seconde.

L'Arbre et le Vajra[431]

Nous avons considéré plus haut le schéma de l'arbre à trois branches et à trois racines, construit sur le symbole général de l'analogie et susceptible d'être envisagé dans les deux sens opposés ; nous ajouterons encore à ce sujet quelques remarques complémentaires, qui feront mieux ressortir l'étroite connexion existant entre des symboles apparemment différents de l'« Axe du Monde ». En effet, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la figure ci-dessous, le schéma dont il s'agit est, au fond, identique à la figure du double *vajra*, dont les deux extrémités opposées reproduisent également le symbolisme analogique dont nous avons parlé.

[431] Publié dans *É. T.*, mars 1939.

Fig. 17

Dans une de nos précédentes études où il a été question du *vajra*, nous avions déjà indiqué cette similitude à propos de la triplicité qui se rencontre souvent dans le symbolisme « axial », pour représenter à la fois l'axe même, occupant naturellement la position centrale, et les deux courants cosmiques de droite et de gauche qui l'accompagnent, triplicité dont certaines figurations de l'« Arbre du Monde » sont un exemple ; nous faisions remarquer que, « dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux ex-

trémités du *vajra* », qui, comme on le sait, sont en forme de trident ou *trishûla*[432].

Cependant, on pourrait se demander si le rapprochement ainsi établi entre l'arbre et le symbole de la foudre, qui peuvent sembler à première vue être deux choses fort distinctes, est susceptible d'aller encore plus loin que le seul fait de cette signification « axiale » qui leur est manifestement commune ; la réponse à cette question se trouve dans ce que nous avons dit de la nature ignée de l'« Arbre du Monde », auquel *Agni* lui-même, en tant que *Vanaspati*, est identifié dans le symbolisme védique, et dont, par suite, la « colonne de feu » est un exact équivalent comme représentation de l'axe. Il est évident que la foudre est également de nature ignée ou lumineuse ; l'éclair est d'ailleurs un des symboles les plus habituels de l'« illumination », entendue au sens intellectuel ou spirituel. L'« Arbre de Lumière » dont nous avons parlé traverse et illumine tous les mondes ; d'après le passage du *Zohar* cité à ce propos par A. Coomaraswamy, « l'illumination commence au sommet et s'étend en ligne droite à travers le tronc tout entier » ; et cette propagation de la lumière peut facilement évoquer l'idée de l'éclair. Du reste, d'une façon générale, l'« Axe du Monde » est toujours regardé plus ou moins explicitement comme lumineux ; nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Platon, notamment, le décrit comme un « axe lumineux de diamant », ce qui, précisément, se rapporte encore d'une façon directe à un des aspects du *vajra*, puisque celui-ci a à la fois le sens de « foudre » et celui de « diamant »[433].

Il y a encore autre chose : une des désignations les plus répandues de l'arbre axial, dans les diverses traditions, est celle d'« Arbre de Vie » ; or on sait quelle relation immédiate les doctrines traditionnelles établissent entre la « Lumière » et la « Vie » ; nous

---

[432] *Les armes symboliques*. – Sur les figurations du *vajra*, voir A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.

[433] Nous avons aussi, à ce propos, fait un rapprochement avec le symbolisme bouddhique du « Trône de diamant », situé au pied de l'arbre axial ; en tout ceci, il faut considérer dans le diamant, d'une part, sa luminosité, et, de l'autre, le caractère d'indivisibilité et d'inaltérabilité qui est une image de l'immutabilité essentielle de l'axe.

n'y insisterons pas davantage, ayant déjà traité cette question[434] ; nous rappellerons seulement encore, comme se rapportant immédiatement à notre sujet, le fait que la Kabbale hébraïque unit les deux notions dans le symbolisme de la « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie ». De plus, dans d'autres passages du *Zohar* que M. Coomaraswamy cite également au cours de son étude sur l'« arbre inversé », et où il est question de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur, donc en quelque sorte superposés, ces deux arbres sont désignés respectivement comme l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de Mort ». Ceci, qui rappelle d'ailleurs le rôle des deux arbres symboliques du Paradis terrestre, est encore particulièrement significatif pour compléter le rapprochement que nous avons présentement en vue, car ces significations de « vie » et de « mort » sont effectivement attachées aussi au double aspect de la foudre, représenté par les deux directions opposées du *vajra*, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment[435]. Comme nous l'avons dit alors, il s'agit là en réalité, au sens le plus général, du double pouvoir de production et de destruction dont la vie et la mort sont l'expression dans notre monde, et qui est en relation avec les deux phases d'« expir » et d'« aspir » de la manifestation universelle ; et la correspondance de ces deux phases est nettement indiquée aussi dans un des textes du *Zohar* auxquels nous venons de faire allusion, car les deux arbres y sont représentés comme montant et descendant, de façon à prendre en quelque sorte la place l'un de l'autre, suivant l'alternance du jour et de la nuit ; cela n'achève-t-il pas de rendre évidente la parfaite cohérence de tout ce symbolisme ?

---

[434] *Verbum, Lux et Vita.*

[435] Voir *Les armes symboliques*.

L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité[436]

En parlant de l'« Arbre du Monde », nous avons mentionné notamment, parmi ses différentes figurations, l'arbre *Haoma* de la tradition avestique ; celui-ci (et plus précisément le *Haoma* blanc, arbre « paradisiaque », puisque l'autre, le *Haoma jaune*, n'en est qu'un « substitut » ultérieur) est particulièrement en relation avec son aspect d'« Arbre de Vie », car la liqueur qui en est extraite, et qui est appelée aussi *haoma*, est la même chose que le *soma* védique, qui, comme on le sait, s'identifie à l'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ». Que le *soma* soit d'ailleurs donné comme extrait d'une simple plante plutôt que d'un arbre, il n'y a là aucune objection valable contre ce rapprochement avec le symbolisme de l'« Arbre du Monde » ; en effet, celui-ci est désigné par de multiples noms, et, à côté de ceux qui se rapportent à des arbres proprement dits, on rencontre aussi celui de « plante » (*oshadhi*) et même celui de « roseau » (*vêtasa*[437]).

Si l'on se reporte au symbolisme biblique du Paradis terrestre, la seule différence notable qu'on y constate à cet égard, c'est que l'immortalité est donnée, non par une liqueur tirée de l'« Arbre de Vie », mais par son fruit même ; il s'agit donc ici d'une « nourriture d'immortalité », plutôt que d'un breuvage[438] ; mais, dans tous les cas, c'est toujours un produit de l'arbre ou de la plante, et un produit dans lequel se trouve concentrée la sève qui est en quelque sorte l'« essence » même du végétal[439]. Il est aussi à remarquer d'autre part que, de tout le symbolisme végétal du Para-

[436] Publié dans *É. T.*, avril 1939.

[437] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12.

[438] Chez les Grecs, l'« ambroisie », en tant qu'elle est distinguée du « nectar », est aussi une nourriture, bien que son nom soit d'ailleurs étymologiquement identique à celui de l'*amrita*.

[439] En sanscrit, le mot *rasa* a à la fois le sens de « sève » et celui d'« essence ».

dis terrestre, l'« Arbre de Vie » seul subsiste avec ce caractère dans la description de la Jérusalem céleste, alors que tout le reste du symbolisme y est minéral ; et cet arbre porte alors douze fruits qui sont les douze « Soleils », c'est-à-dire l'équivalent des douze *Adityas* de la tradition hindoue, l'arbre lui-même étant leur commune nature, à l'unité de laquelle ils reviennent finalement[440] ; on se souviendra ici de ce que nous avons dit de l'arbre envisagé comme « station du Soleil », et des symboles figurant le soleil venant se reposer sur l'arbre à la fin d'un cycle. Les *Adityas* sont les fils d'*Aditi*, et l'idée d'« indivisibilité » qu'exprime ce nom implique évidemment « indissolubilité », donc « immortalité » ; *Aditi* n'est d'ailleurs pas sans rapport, à certains égards, avec l'« essence végétative », par là même qu'elle est considérée comme « déesse de la terre[441] », en même temps qu'elle est par ailleurs la « mère des *Dêvas* » ; et l'opposition d'*Aditi* et de *Diti*, dont procède celle des *Dêvas* et des *Asuras*, peut être rattachée sous le même rapport à celle de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort » dont nous avons parlé dans l'étude précédente. Cette opposition se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme même du soleil, puisque celui-ci s'identifie aussi à la « Mort » (*Mrityu*) quant à l'aspect sous lequel il est tourné vers le « monde d'en bas[442] », et qu'en même temps il est la « porte d'immortalité », de sorte qu'on pourrait dire que son autre face, celle qui est tournée vers le domaine « extra-cosmique », s'identifie à l'immortalité même. Cette dernière remarque nous ramène à ce que nous avons dit précédemment au sujet du Paradis terrestre, qui est encore effectivement une partie du « cosmos », mais dont la position est pourtant virtuellement « supra-cosmique » : ainsi s'explique que, de là, le fruit de l'« Arbre de Vie » puisse être atteint, ce qui revient à dire que l'être qui est parvenu au centre de notre monde (ou de tout

[440] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI ; on pourra se reporter aussi à ce que nous y avons dit du « breuvage » d'immortalité, et de ses différents « substituts » traditionnels (*ibid*., ch. V et VI).

[441] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

[442] On pourrait aussi développer à ce propos des considérations sur le rapport du soleil et de ses révolutions avec le temps (*Kâla*) qui « dévore » les êtres manifestés.

autre état d'existence) a déjà conquis l'immortalité par là même ; et ce qui est vrai du Paradis terrestre l'est naturellement aussi de la Jérusalem céleste, puisque l'un et l'autre ne sont en définitive que les deux aspects complémentaires que prend une seule et même réalité suivant qu'elle est envisagée par rapport au commencement ou à la fin d'un cycle cosmique.

Il va de soi que toutes ces considérations doivent être rapprochées du fait que, dans les différentes traditions, des symboles végétaux apparaissent comme « gage de résurrection et d'immortalité » : le « rameau d'or » des Mystères antiques, l'acacia qui le remplace dans l'initiation maçonnique, ainsi que les rameaux ou les palmes dans la tradition chrétienne, et aussi du rôle que jouent d'une façon générale, dans le symbolisme, les arbres qui demeurent toujours verts et ceux qui produisent des gommes ou des résines incorruptibles[443]. D'un autre côté, le fait que le végétal est parfois considéré dans la tradition hindoue comme étant de nature « asurique » ne saurait constituer une objection ; en fait, la croissance du végétal est en partie aérienne, mais aussi en partie souterraine, ce qui implique en quelque sorte une double nature, correspondant encore en un certain sens à l'« Arbre de Vie » et à l'« Arbre de Mort ». C'est d'ailleurs la racine, c'est-à-dire la partie souterraine, qui constitue le « support » originel de la végétation, aérienne, ce qui correspond à la « priorité » de nature des *Asuras* par rapport aux *Dêvas* ; au surplus, ce n'est assurément pas sans raison que la lutte des *Dêvas* et des *Asuras* est représentée comme se déroulant principalement autour de la possession du « breuvage d'immortalité ».

De la relation étroite du « breuvage d'immortalité » avec l'« Arbre de Vie », il résulte une conséquence fort importante au point de vue plus spécial des sciences traditionnelles ; c'est que l'« élixir de vie » est plus proprement en rapport avec ce qu'on peut appeler l'aspect « végétal » de l'alchimie[444], où il correspond à ce qu'est la « pierre philosophale » pour son aspect « minéral » ;

---

[443] Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. V, et *Le Roi du Monde*, ch. IV.

[444] Cet aspect a été développé surtout dans la tradition taoïste, d'une façon plus explicite que partout ailleurs.

on pourrait dire en somme que l'« élixir » est l'« essence végétale » par excellence. On ne doit d'ailleurs pas objecter à cela l'emploi d'une expression telle que celle de « liqueur d'or », qui, tout comme celle de « rameau d'or » que nous rappelions tout à l'heure, fait en réalité allusion au caractère « solaire » de ce dont il s'agit ; il est évident que ce caractère doit avoir son expression dans l'ordre végétal aussi bien que dans l'ordre minéral ; et nous rappellerons encore à cet égard la représentation du soleil comme « fruit de l'Arbre de Vie », fruit qui d'ailleurs est aussi désigné précisément comme une « pomme d'or ». Il est bien entendu que, dès lors que nous envisageons ces choses dans leur principe, c'est surtout symboliquement que nous devons entendre ici le végétal et le minéral, c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de leurs « correspondances », ou de ce qu'ils représentent respectivement dans l'ordre cosmique ; mais d'ailleurs cela n'empêche nullement qu'on puisse aussi les prendre au sens littéral quand on en vient à certaines applications plus particulières. Sous ce dernier rapport, on retrouverait encore sans difficulté l'opposition dont nous avons parlé, liée à la double nature du végétal : c'est ainsi que l'alchimie végétale, dans l'application médicale dont elle est susceptible, a pour « envers », si l'on peut s'exprimer ainsi, la « science des poisons » ; du reste, en vertu même de cette opposition, tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect contraire[445]. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ici tout ce qu'on peut tirer de cette dernière remarque ; mais elle permettra tout au moins d'entrevoir les applications précises auxquelles peut donner lieu, dans un domaine tel que celui de la médecine traditionnelle, un symbolisme aussi « principiel » en lui-même que celui de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort ».

[445] En sanscrit, le mot *visha*, « poison » ou « breuvage de mort », est considéré comme l'antithèse d'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ».

Les deux nuits

Nous n'entendons nullement parler ici de ce que les mystiques appellent « nuit des sens » et « nuit de l'esprit » ; quoique celles-ci puissent présenter quelques similitudes partielles avec ce dont il s'agit, il s'y trouve bien des éléments difficiles à « situer » exactement et même souvent des éléments d'un caractère assez « trouble », ce qui tient évidemment aux imperfections et aux limitations inhérentes à toute réalisation simplement mystique, et sur lesquelles nous nous sommes suffisamment expliqué en d'autres occasions pour nous dispenser d'y insister de nouveau. D'autre part, notre intention n'est pas non plus d'envisager les « trois nuits » symboliques qui représentent trois morts et trois naissances, se référant respectivement , en ce qui concerne l'être humain, aux trois ordres corporel, psychique et spirituel [446]; la raison de ce symbolisme, qui est naturellement applicable aux degrés successifs de l'initiation, est que tout changement d'état se produit à travers une phase d'obscuration et d'« enveloppement », d'où il résulte que la « nuit » peut être considérée suivant une multiplicité de sens hiérarchisés comme les états mêmes de l'être ; mais nous n'en retiendrons présentement que les deux extrêmes. En effet, ce que nous nous proposons est de préciser quelque peu la façon dont le symbolisme des « ténèbres », dans son acception traditionnelle la plus générale, se présente sous deux sens opposés, l'un supérieur et l'autre inférieur, ainsi que la nature du rapport analogique qui existe entre ces deux sens et qui permet de résoudre leur apparente opposition.

Dans leur sens supérieur, les ténèbres représentent le non-manifesté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au cours de nos précédentes études ; il n'y a là aucune difficulté, et pourtant il

[446] Cf. A. K. Coomaraswamy, Notes on the Katha Upanishad , I re partie.

semble que ce sens supérieur soit assez généralement ignoré ou méconnu, car il est facile de constater que, lorsqu'il est question des ténèbres, on ne pense communément qu'à leur sens inférieur ; et encore y ajoute-t-on souvent une signification « maléfique » qui ne lui est nullement inhérente essentiellement, et qui ne se justifie que dans le cas de quelques aspects secondaires et beaucoup plus particularisés. En réalité, le sens inférieur représente proprement le « chaos », c'est-à-dire l'état d'indifférenciation ou d'indistinction qui est au point de départ de la manifestation, soit dans sa totalité, soit relativement à chacun de ses états ; et ici nous voyons immédiatement apparaître l'application de l'analogie en sens inverse, car cette indifférenciation, qu'on pourrait appeler « matérielle » en langage occidental, est comme le reflet de l'indifférenciation principielle du non manifesté, ce qui est au point le plus haut se réfléchissant au point le plus bas, comme les sommets des deux triangles opposés dans le symbole du « sceau de Salomon ». Nous aurons encore à revenir sur cette considération par la suite ; mais ce qu'il importe surtout de bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est que cette indistinction, quand elle s'applique à la totalité de la manifestation universelle, n'est autre que celle même de *Prakriti*, en tant que celle-ci s'identifie à la *kylè* primordiale ou à la materia prima des anciennes doctrines cosmologiques occidentales ; en d'autres termes, c'est l'état de potentialité pure, qui n'est en quelque sorte qu'une image réfléchie, et par là même inversée, de l'état principiel des possibilités non-manifestées ; et cette distinction est particulièrement importante, car la confusion entre possibilité et potentialité est la source d'innombrables erreurs. D'autre part, lorsqu'il s'agit seulement de l'état originel d'un monde ou d'un état d'existence, l'indistinction potentielle ne peut plus être envisagée qu'en un sens relatif et déjà « spécifié », en vertu d'une certaine similitude existant entre le processus de développement de la manifestation universelle et celui de chacune de ses parties constitutives, similitude qui trouve notamment son expression dans les lois cycliques ; ceci, qui est susceptible de s'appliquer à tous les degrés, et au cas d'un être particulier comme à celui d'un domaine

d'existence plus ou moins étendu, correspond à la remarque que nous avons faite plus haut au sujet d'une multiplicité de sens hiérarchisés, car il va de soi que, du fait de leur multiplicité même, ces sens ne peuvent être que relatifs.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que le sens inférieur des ténèbres est d'ordre cosmologique, tandis que leur sens supérieur est d'ordre proprement métaphysique ; on peut aussi remarquer dès maintenant que leur relation permet de rendre compte du fait que l'origine et le développement de la manifestation peuvent être envisagés à la fois dans un sens ascendant et dans un sens descendant. S'il en est ainsi, c'est que la manifestation ne procède pas seulement de *Prakriti*, à partir de laquelle son développement tout entier est un passage graduel de la puissance à l'acte, qui peut être décrit comme un processus ascendant ; elle procède en réalité des deux pôles complémentaires de l'Être, c'est-à-dire de *Purusha* et de *Prakriti* et, par rapport à *Purusha*, son développement est un éloignement graduel du Principe, donc une véritable descente. Cette considération contient implicitement la solution de beaucoup d'antinomies apparentes, surtout en ce qui concerne les cycles cosmiques, dont la marche est, pourrait-on dire, réglée par une combinaison des tendances qui correspondent à ces deux « mouvements » opposés, ou plutôt complémentaires ; les développements auxquels ceci peut donner lieu sont d'ailleurs évidemment en dehors de notre sujet ; mais on pourra tout au moins comprendre aisément par là qu'il n'y a aucune contradiction entre l'assimilation du point de départ ou de l'état originel de la manifestation aux ténèbres dans leur sens inférieur, d'un côté, et, de l'autre, l'enseignement traditionnel concernant la spiritualité de l'« état primordial », car les deux choses ne se rapportent pas au même point de vue, mais respectivement aux deux points de vue complémentaires que nous venons de définir.

Nous avons envisagé le sens inférieur des ténèbres comme le reflet de leur sens supérieur, ce qu'il est en effet à un certain point de vue ; mais en même temps, à un autre point de vue, il en est aussi en quelque sorte l'« envers », en prenant ce mot dans

l'acception où l'« envers » et l'« endroit » s'opposent comme les deux faces d'une même chose ; et ceci demande encore quelques explications. Le point de vue auquel s'applique la considération du reflet est naturellement celui de la manifestation, et de tout être situé dans le domaine de la manifestation ; mais, à l'égard du Principe, où l'origine et la fin de toutes choses se rejoignent et s'unissent, il ne saurait plus être question de reflet, puisqu'il n'y a réellement là qu'une seule et même chose, le point de départ de la manifestation étant nécessairement, aussi bien que son point d'aboutissement, dans le non-manifesté. Au point de vue du Principe en lui-même, s'il est encore permis d'employer dans ce cas une telle façon de parler, on ne peut même pas distinguer deux aspects de cette chose unique, puisqu'une telle distinction ne se pose et n'est valable que par rapport à la manifestation ; mais, si le Principe est considéré dans sa relation à la manifestation, on pourra distinguer comme deux faces, correspondant à la sortie du non-manifesté et au retour au non-manifesté. Puisque le retour au non-manifesté est le terme final de la manifestation, on peut dire que c'est lorsqu'il est vu de ce côté que le non-manifesté apparaît proprement comme les ténèbres au sens supérieur, tandis que, vu du côté du point de départ de la manifestation, il apparaît au contraire comme les ténèbres au sens inférieur ; et, suivant le sens dans lequel s'accomplit le « mouvement » de celui-ci vers celui-là, on pourrait dire aussi que la face supérieure est tournée vers le Principe, tandis que la face inférieure est tournée vers la manifestation, quoique cette image des deux faces paraisse impliquer une sorte de symétrie qui, entre le Principe et la manifestation, ne saurait exister véritablement, et que d'ailleurs, dans le Principe même, il ne puisse évidemment plus y avoir aucune distinction de supérieur et d'inférieur. Le point de vue du reflet est illusoire par rapport à celui-là, comme le reflet même l'est aussi par rapport à ce qui est reflété ; ce point de vue des deux faces correspond donc à un degré plus profond de réalité, bien que pourtant lui-même soit encore illusoire à un autre niveau, puisqu'il disparaît à son tour quand le Principe est envisagé en lui-même et non plus par rapport à la manifestation.

Le point de vue que nous venons d'exposer en dernier lieu sera peut-être rendu plus clair si l'on considère ce qui y correspond, à l'intérieur même de la manifestation, dans le passage d'un état à un autre : ce passage est en lui-même un point unique, mais il peut naturellement être envisagé de l'un et de l'autre des deux états entre lesquels il est situé et dont il est la limite commune. Ici encore, on retrouve donc la considération des deux faces : ce passage est une mort par rapport à l'un des deux états, tandis qu'il est une naissance par rapport à l'autre ; mais cette mort et cette naissance coïncident en réalité, et leur distinction n'existe qu'à l'égard des deux états, dont l'un a sa fin et l'autre son origine en ce même point. L'analogie est évidente avec ce qui, dans les considérations précédentes, concernait, non deux états particuliers de manifestation, mais la manifestation totale elle-même et le Principe, ou plus précisément le passage de l'un à l'autre ; il convient d'ailleurs d'ajouter que, là encore, le sens inverse de l'analogie trouve son application, car, d'un côté, la naissance à la manifestation est comme une mort au Principe, et de l'autre, inversement, la mort à la manifestation est une naissance ou plutôt une « re-naissance » au Principe, de sorte que l'origine et la fin se trouvent inversées suivant qu'on les envisage par rapport au Principe ou par rapport à la manifestation ; ceci, bien entendu, toujours dans la relation de l'un à l'autre, car, dans l'immutabilité du Principe même, il n'y a assurément ni naissance ni mort, ni origine ni fin, mais c'est lui-même qui est l'origine première et la fin dernière de toutes choses, sans que d'ailleurs il y ait entre cette origine et cette fin une distinction quelconque dans la réalité absolue.

Si nous en venons maintenant à considérer le cas de l'être humain, nous pouvons nous demander ce qui, pour lui, correspond aux deux « nuits » entre lesquelles se déploie comme nous l'avons vu, toute la manifestation universelle ; et, pour ce qui est des ténèbres supérieures, il n'y a là encore aucune difficulté, car qu'il s'agisse d'un être particulier ou de l'ensemble des êtres, elles ne peuvent jamais représenter autre chose que le retour au non-manifesté ; ce sens, en raison même de son caractère pro-

prement métaphysique, demeure inchangé dans toutes les applications qu'il lui est possible de faire de ce symbolisme. Par contre, en ce qui concerne les ténèbres inférieures, il est évident qu'elles ne peuvent plus être prises ici qu'en un sens relatif, car le point de départ de la manifestation humaine ne coïncide pas avec celui de la manifestation universelle, mais occupe à l'intérieur de celle-ci un certain niveau déterminé ; ce qui y apparaît comme « chaos » ou comme potentialité ne peut donc l'être que relativement, et possède déjà en fait un certain degré de différenciation et de « qualification » ; ce n'est plus la materia prima , mais c'est, si l'on veut, une materia secunda , qui joue un rôle analogue pour le niveau d'existence envisagé. Il va de soi, d'ailleurs, que ces remarques ne s'appliquent pas seulement au cas d'un être, mais aussi à celui d'un monde ; ce serait une erreur de penser que la potentialité pure et simple peut se trouver à l'origine de notre monde, qui n'est qu'un degré d'existence parmi les autres ; l' *âkâsha*, malgré son état d'indifférenciation, n'est pourtant pas dépourvu de toute qualité, el il est déjà « spécifié » en vue de la production de la seule manifestation corporelle ; il ne saurait donc aucunement être confondu avec *Prakriti*, qui, étant absolument indifférenciée, contient par là même en elle la potentialité de toute manifestation.

Il résulte de là que, à ce qui représente les ténèbres inférieures dans l'être humain, on ne pourra appliquer, par rapport aux ténèbres supérieures, que l'image du reflet, à l'exclusion de celle des deux faces ; en effet, tout niveau d'existence peut être pris comme un plan de réflexion, et ce n'est d'ailleurs que parce que le Principe s'y reflète d'une certaine façon qu'il possède quelque réalité, celle dont il est susceptible dans son ordre propre ; mais, d'autre part, si l'on passait à l'autre face des ténèbres inférieures, ce n'est pas dans le Principe ou dans le non-manifesté que l'on se trouverait en pareil cas, mais seulement dans un état « préhumain » qui n'est qu'un autre état de manifestation. Ici, nous sommes donc ramené à ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du passage d'un état à un autre : d'un côté, c'est la naissance à l'état humain, et, de l'autre, c'est la

mort à l'état « préhumain » ; ou, en d'autres termes, c'est le point qui, suivant le côté dont on l'envisage, apparaît comme le point d'aboutissement d'un état et comme le point de départ de l'autre. Maintenant, si les ténèbres inférieures sont prises en ce sens, on pourrait se demander pourquoi on ne considère pas simplement, d'une façon symétrique, les ténèbres supérieures comme représentant la mort à l'état humain, ou le terme de cet état, qui ne coïncide pas forcément avec un retour au non-manifesté, mais qui peut n'être encore que le passage à un autre état de manifestation ; en fait, le symbolisme de la nuit s'applique bien, comme nous l'avons dit, à tout changement d'état quel qu'il soit ; mais, outre qu'il ne pourrait s'agir en ce cas que d'une « supériorité » très relative, le commencement et la fin d'un état n'étant que deux points situés à des niveaux consécutifs séparés par une distance infinitésimale suivant « l'axe » de l'être, ce n'est pas là ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons. En effet, ce qu'il faut considérer essentiellement, c'est l'être humain tel qu'il est actuellement constitué dans son intégralité, et avec toutes les possibilités qu'il porte en lui ; or, parmi ces possibilités, il y a celle d'atteindre directement le non-manifesté, auquel il touche déjà, si l'on peut dire, par sa partie supérieure, qui, bien que n'étant pas elle-même proprement humaine, est cependant ce qui le fait exister en tant qu'humain, puisqu'elle est le centre même de son individualité ; et, dans la condition de l'homme ordinaire, ce contact avec le non-manifesté apparaît dans l'état de sommeil profond. Il doit d'ailleurs être bien entendu que ce n'est point là un « privilège » de l'état humain, et que, si l'on considérait de même n'importe quel autre état, on y trouverait toujours cette même possibilité de retour direct au non-manifesté, sans passage à travers d'autres états de manifestation, car l'existence dans un état quelconque n'est possible que du fait qu' *Âtmâ* réside au centre de cet état, qui sans cela s'évanouirait comme un pur néant ; c'est pourquoi, en principe tout au moins, tout état peut être pris également comme point de départ ou comme « support » de la réalisation spirituelle, car, dans l'ordre universel ou métaphysique, tous contiennent en eux les mêmes virtualités.

Dès lors qu'on se place au point de vue de la constitution de l'être humain, les ténèbres inférieures devront y apparaître plutôt sous l'aspect d'une modalité de cet être que sous celui d'un premier « moment » de son existence ; mais les deux choses se rejoignent d'ailleurs en un certain sens, car ce dont il s'agit est toujours le point de départ du développement de l'individu, développement aux différentes phases duquel correspondent ses diverses modalités, entre lesquelles s'établit par là même une certaine hiérarchie ; c'est donc ce qu'on peut appeler une potentialité relative, à partir de laquelle s'effectuera le développement intégral de la manifestation individuelle. À cet égard, ce qui représente les ténèbres inférieures ne peut être que la partie la plus grossière de l'individualité humaine, la plus « tamasique » en quelque sorte, mais dans laquelle cette individualité tout entière se trouve pourtant enveloppée comme un germe ou un embryon ; en d'autres termes, ce ne sera rien d'autre que la modalité corporelle elle-même. Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que ce soit le corps qui corresponde ainsi au reflet du non-manifesté dans l'être humain, car, ici encore, la considération du sens inverse de l'analogie permet de résoudre immédiatement toutes les difficultés apparentes : le point le plus haut, comme nous l'avons déjà dit, a nécessairement son reflet au point le plus bas ; et c'est ainsi que, par exemple, l'immutabilité principielle a, dans notre monde, son image inversée dans l'immobilité du minéral. On pourrait dire, d'une façon générale, que les propriétés de l'ordre spirituel trouvent leur expression, mais « retournée » en quelque sorte et comme « négative », dans ce qu'il y a de plus corporel ; et ce n'est là, au fond, que l'application à ce monde de ce que nous avons expliqué précédemment quant au rapport inverse de l'état de potentialité à l'état principiel de non-manifestation. En vertu de la même analogie, l'état de veille, qui est celui où la conscience de l'individu est « centrée » dans la modalité corporelle, est spirituellement un état de sommeil et inversement ; cette considération du sommeil permet d'ailleurs encore de mieux comprendre que le corporel et le spirituel apparaissent respectivement comme « nuit » au regard l'un de l'autre, bien

qu'il soit naturellement illusoire de les envisager symétriquement comme deux pôles de l'être, ne serait-ce que parce que le corps, en réalité, n'est point une materia prima , mais un simple « substitut » de celle-ci relativement à un état déterminé, tandis que l'esprit ne cesse jamais d'être un principe universel et ne se situe à aucun niveau relatif. C'est en tenant compte de ces réserves, et en parlant conformément aux apparences inhérentes à un certain niveau d'existence, qu'on peut parler d'un « sommeil de l'esprit » correspondant à la veille corporelle ; l'« impénétrabilité » des corps, si étrange que cela puisse sembler, n'est elle-même qu'une expression de ce « sommeil », et, du reste, toutes leurs propriétés caractéristiques pourraient également s'interpréter suivant ce point de vue analogique.

Sous le rapport de la réalisation, ce qu'il y a surtout à retenir de ces considérations, que, si elle s'accomplit à partir de l'état humain, c'est le corps même qui doit lui servir de base et de point de départ ; c'est lui qui en est le « support » normal, contrairement à certains préjugés courants en Occident et suivant lesquels on voudrait ne voir en lui qu'un obstacle ou le traiter en « quantité négligeable » ; l'application au rôle qu'un élément d'ordre corporel joue dans tous les rites, en tant que moyens ou auxiliaires de la réalisation, est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister. Par ailleurs, il y aurait assurément à tirer de tout cela bien d'autres conséquences que nous ne pouvons développer présentement ; on peut notamment entrevoir par là la possibilité de certaines transpositions et « transmutations » fort inattendues pour qui n'y a jamais songé ; mais, bien entendu, ce n'est pas en concevant le corps suivant les théories « mécanistes » et « physi-

co-chimiques » des modernes qu'il sera jamais possible d'y comprendre quoi que ce soit [447].

[447] Dans la tradition islamique, les deux « nuits » dont nous avons parlé sont représentées respectivement par *laylatul-qadr* et *laylatul-mirâj*, correspondant à un double mouvement « descendant » et « ascendant » : la seconde est l'ascension nocturne du Prophète, c'est-à-dire un retour au Principe à travers les différents « cieux » qui sont les états supérieurs de l'être ; quant à la première, c'est la nuit où s'accomplit la descente du *Qorân*, et cette « nuit », suivant le commentaire de Mohyiddin ibn Arabi, s'identifie au corps même du Prophète. Ce qui est particulièrement à remarquer ici, c'est que la « révélation » est reçue, non dans le mental, mais dans le corps de l'être qui est « missionné » pour exprimer le Principe : Et Verbum caro factum est , dit aussi l'Évangile (caro et non pas mens), et c'est là, très exactement, une autre expression, sous la forme propre à la tradition chrétienne, de ce que représente *laylatul-qadr* dans la tradition islamique.

Le symbolisme de l'échelle[448]

Nous avons mentionné, précédemment, le symbolisme qui s'est conservé chez les Indiens de l'Amérique du Nord et suivant lequel, les différents mondes étant représentés comme une série de cavernes superposées, les êtres passent d'un monde à l'autre en montant le long d'un arbre central. Un symbolisme semblable se trouve, en divers cas, réalisé par des rites dans lesquels le fait de grimper à un arbre représente l'ascension de l'être suivant l'« axe » ; de tels rites sont védiques aussi bien que « chamaniques », et leur diffusion même est un indice de leur caractère véritablement « primordial ».

L'arbre peut être remplacé ici par quelque autre symbole « axial » équivalent, le mât d'un navire en est un exemple ; il convient de remarquer, à ce propos, que, au point de vue traditionnel, la construction d'un navire est, au même titre que celle d'une maison ou d'un char, la réalisation d'un « modèle cosmique » ; et il est intéressant aussi de noter que la « hune », placée à la partie supérieure du mât et l'entourant circulairement, tient ici très exactement la place de l'« œil » du dôme, que l'axe est censé traverser en son centre même lorsqu'il n'est pas figuré matériellement. D'autre part, les amateurs de « folklore » pourront remarquer également que le vulgaire « mât de cocagne » des fêtes foraines n'est lui-même rien d'autre que le vestige incompris d'un rite similaire à ceux dont nous venons de parler ; dans ce cas aussi, un détail particulièrement significatif est constitué par le cercle suspendu au haut du mât et qu'il s'agit d'atteindre en y grimpant (cercle que le mât traverse et dépasse d'ailleurs comme celui du navire dépasse la hune et celui du *stûpa* le dôme) ; ce cercle est encore manifestement la représenta-

[448] Publié dans *É. T.*, mai 1939.

tion de l'« œil solaire », et l'on conviendra que ce n'est certes pas la soi-disant « âme populaire » qui a pu inventer un tel symbolisme !

Un autre symbole très répandu, et qui se rattache immédiatement au même ordre d'idées, est celui de l'échelle, et c'est là encore un symbole « axial » ; comme le dit A. K. Coomaraswamy, « l'Axe de l'Univers est comme une échelle sur laquelle s'effectue un perpétuel mouvement ascendant et descendant[449] ». Permettre l'accomplissement d'un tel mouvement, c'est là, en effet, la destination essentielle de l'échelle ; et puisque, comme nous venons de le voir, l'arbre ou le mât jouent aussi le même rôle, on peut bien dire que l'échelle est à cet égard leur équivalent. D'un autre côté, la forme plus particulière de l'échelle appelle quelques remarques ; ses deux montants verticaux correspondent à la dualité de l'« Arbre de la Science », ou, dans la Kabbale hébraïque, aux deux « colonnes » de droite et de gauche de l'arbre séphirotique ; ni l'un ni l'autre n'est donc proprement « axial », et la « colonne du milieu », qui est véritablement l'axe même, n'est pas figurée de façon sensible (comme dans les cas où le pilier central d'un édifice ne l'est pas davantage) ; mais, par ailleurs, l'échelle tout entière, dans son ensemble, est en quelque sorte « unifiée » par les échelons qui joignent les deux montants l'un à l'autre, et qui, étant placés horizontalement entre ceux-ci, ont forcément leurs milieux situés dans l'axe même[450]. On voit que l'échelle offre ainsi un symbolisme très complet : elle est, pourrait-on dire, comme un « pont » vertical s'élevant à travers tous les mondes et permettant d'en parcourir toute la hiérarchie en passant d'échelon en échelon ; et, en même temps, les éche-

[449] *The Inverted Tree*, p. 20.

[450] Dans l'ancien hermétisme chrétien, on trouve, comme équivalent à cet égard, un certain symbolisme de la lettre H, avec ses deux jambages verticaux et le trait horizontal qui les joint.

lons sont les mondes eux-mêmes, c'est-à-dire les différents niveaux ou degrés de l'Existence universelle[451].

Cette signification est évidente dans le symbolisme biblique de l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges montent et descendent ; et l'on sait que Jacob, au lieu où il avait eu la vision de cette échelle, posa une pierre qu'il « dressa comme un pilier », et qui est aussi une figure de l'« Axe du Monde », substituée ainsi en quelque sorte à l'échelle elle-même[452]. Les anges représentent proprement les états supérieurs de l'être ; c'est donc à ceux-ci que correspondent aussi plus particulièrement les échelons, ce qui s'explique par le fait que l'échelle doit être considérée comme ayant son pied posé sur la terre, c'est-à-dire que, pour nous, c'est nécessairement notre monde même qui est le « support » à partir duquel l'ascension doit s'effectuer. Si même on supposait que l'échelle se prolonge souterrainement, pour comprendre la totalité des mondes comme elle le doit en réalité, sa partie inférieure serait en tout cas invisible, comme l'est, pour les êtres parvenus à une « caverne » située à un certain niveau, toute la partie de l'arbre central qui s'étend au-dessous de celle-ci ; en d'autres termes, les échelons inférieurs ayant été déjà parcourus, il n'y a plus lieu de les envisager effectivement en ce qui concerne la réalisation ultérieure de l'être, dans laquelle ne pourra intervenir que le parcours des échelons supérieurs.

C'est pourquoi, surtout quand l'échelle est employée comme un élément de certains rites initiatiques, ses échelons sont expressément considérés comme représentant les différents cieux, c'est-à-dire les états supérieurs de l'être ; c'est ainsi que notamment, dans les mystères mithriaques, l'échelle avait sept échelons qui étaient mis en rapport avec les sept planètes, et qui, dit-on, étaient formés des métaux correspondant respectivement à

[451] Le symbolisme du « pont », sous ses divers aspects, pourrait naturellement donner lieu à beaucoup d'autres considérations ; on pourrait aussi rappeler, comme ayant certains rapports avec ce dont il s'agit, le symbolisme islamique de la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), prototype « intemporel » des Écritures sacrées, qui, à partir du plus haut des cieux, descend verticalement en traversant tous les mondes.

[452] Cf. Le *Roi du Monde*, ch. IX.

celles-ci ; et le parcours de ces échelons figurait celui d'autant de grades successifs de l'initiation. Cette échelle à sept échelons se retrouve dans certaines organisations initiatiques du moyen âge, d'où elle passa sans doute plus ou moins directement dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, ainsi que nous l'avons dit ailleurs à propos de Dante[453] ; ici, les échelons sont rapportés à autant de « sciences », mais cela ne fait aucune différence au fond, puisque, suivant Dante lui-même, ces « sciences » s'identifient aux « cieux[454] ». Il va de soi que, pour correspondre ainsi à des états supérieurs et à des degrés d'initiation, ces sciences ne pouvaient être que des sciences traditionnelles entendues en leur sens le plus profond et le plus proprement ésotérique, et cela même pour celles d'entre elles dont les noms, pour les modernes, ne désignent plus, en vertu de la dégénérescence à laquelle nous avons souvent fait allusion, que des sciences ou des arts profanes, c'est-à-dire quelque chose qui, par rapport à ces véritables sciences, n'est en réalité rien de plus qu'une écorce vide et un « résidu » privé de vie.

Dans certains cas, on trouve aussi le symbole d'une échelle double, ce qui implique l'idée que la montée doit être suivie d'une redescente ; on monte alors d'un côté par des échelons qui sont des « sciences », c'est-à-dire des degrés de connaissance correspondant à la réalisation d'autant d'états, et on redescend de l'autre côté par des échelons qui sont des « vertus », c'est-à-dire les fruits de ces mêmes degrés de connaissance appliqués à leurs niveaux respectifs[455]. On peut d'ailleurs remarquer que, même dans le cas de l'échelle simple, l'un des montants peut aussi être regardé d'une certaine façon comme « ascendant » et l'autre comme « descendant », suivant la signification générale des deux courants cosmiques de droite et de gauche avec lesquels ces deux

---

453 *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II et III.

454 *Convito*, t. II, ch. XIV.

455 Il faut dire que cette correspondance de la montée et de la redescente semble parfois inversée ; mais cela peut provenir simplement de quelque altération du sens primitif, ainsi qu'il arrive souvent dans l'état plus ou moins confus et incomplet où les rituels initiatiques occidentaux sont parvenus jusqu'à l'époque actuelle.

montants sont également en correspondance, en raison même de leur situation « latérale » par rapport à l'axe véritable, qui, pour être invisible, n'en est pas moins l'élément principal du symbole, celui auquel toutes les parties de celui-ci doivent toujours être rapportées si l'on veut en comprendre entièrement la signification.

À ces diverses indications, nous ajouterons encore, pour terminer, celle d'un symbolisme un peu différent qui se rencontre aussi dans certains rituels initiatiques, et qui est la montée d'un escalier en spirale ; dans ce cas, il s'agit, pourrait-on dire, d'une ascension moins directe, puisque, au lieu de s'accomplir verticalement suivant la direction de l'axe même, elle s'accomplit suivant les détours de l'hélice qui s'enroule autour de cet axe, de sorte que son processus apparaît plutôt comme « périphérique » que comme « central » ; mais, en principe, le résultat final doit pourtant être le même, car il s'agit toujours d'une montée à travers la hiérarchie des états de l'être, les spires successives de l'hélice étant encore, comme nous l'avons amplement expliqué ailleurs[456], une représentation exacte des degrés de l'Existence universelle.

[456] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit

La conception ordinaire suivant laquelle l'esprit est considéré comme logé en quelque sorte dans le corps ne peut manquer de sembler fort étrange à quiconque possède seulement les données métaphysiques les plus élémentaires, et cela non pas surtout parce que l'esprit ne saurait être véritablement « localisé », mais parce que, même si ce n'est là qu'une « façon de parler » plus ou moins symbolique, elle apparaît à première vue comme impliquant un illogisme manifeste et un renversement des rapports normaux. En effet, l'esprit n'est autre qu' *Âtmâ*, et il est le principe de tous les états de l'être, à tous les degrés de sa manifestation ; or toutes choses sont nécessairement contenues dans leur principe, et elles ne sauraient aucunement en sortir en réalité, ni à plus forte raison l'enfermer dans leur propres limites ; ce sont donc tous ces états de l'être, et par conséquent aussi le corps qui n'est qu'une simple modalité de l'un d'eux, qui doivent en définitive être contenus dans l'esprit, et non pas l'inverse. Le « moins » ne peut pas contenir le « plus », pas plus qu'il ne peut le produire ; ceci est d'ailleurs applicable à différents niveaux, ainsi que nous le verrons par la suite ; mais, pour le moment, nous envisageons le cas le plus extrême, celui qui concerne le rapport entre le principe même de l'être et la modalité la plus restreinte de sa manifestation individuelle humaine. On pourrait être tenté de conclure immédiatement que la conception courante n'est due qu'à l'ignorance de la grande majorité des hommes et ne correspond qu'à une simple erreur de langage, que tous répètent par la force de l'habitude et sans y réfléchir ; pourtant, la question n'est pas si simple au fond, et cette erreur, si c'en est une, a des raisons bien autrement profondes qu'on ne le croirait tout d'abord.

Il doit être bien entendu, avant tout, que l'image spatiale du « contenant » et du « contenu », dans ces considérations, ne devra jamais être prise littéralement, puisqu'un seul des deux termes envisagés, le corps, possède effectivement le caractère spatial, l'espace lui-même n'étant rien de plus ni d'autre qu'une des conditions propres à l'existence corporelle. L'usage d'un tel symbolisme spatial, aussi bien que d'un symbolisme temporel, n'en est pas moins, comme nous l'avons expliqué à maintes reprises, non seulement légitime, mais même inévitable, dès lors que nous devons forcément nous servir d'un langage qui, étant celui de l'homme corporel, est lui-même soumis aux conditions qui déterminent l'existence de celui-ci comme tel ; il suffit de ne jamais oublier que tout ce qui n'appartient pas au monde corporel ne saurait, par là même, être en réalité ni dans l'espace ni dans le temps.

Il nous importe peu, d'autre part, que des philosophes aient cru devoir poser et discuter une question comme celle d'un « siège de l'âme », en paraissant l'entendre en un sens tout à fait littéral, ce qu'ils appellent « âme » pouvant d'ailleurs être l'esprit, dans la mesure du moins où ils le conçoivent, suivant la confusion habituelle du langage occidental moderne à cet égard. Il va de soi, en effet, que, pour nous, les philosophes profanes ne se distinguent en rien du vulgaire et que leurs théories n'ont pas plus de valeur que la simple opinion courante ; ce ne sont donc assurément pas leurs prétendus « problèmes » qui pourraient nous donner à penser qu'une sorte de « localisation » de l'esprit dans le corps représente autre chose qu'une erreur pure et simple ; mais ce sont les doctrines traditionnelles elles-mêmes qui nous montrent qu'il serait insuffisant de s'en tenir là et que ce sujet requiert un examen plus approfondi.

On sait en effet que, suivant la doctrine hindoue, *jîvâtmâ*, qui est en réalité *Âtmâ* même, mais considéré spécialement dans son rapport avec l'individualité humaine, réside au centre de cette individualité, qui est désigné symboliquement comme le cœur ; cela ne veut nullement dire, bien entendu, qu'il soit comme enfermé dans l'organe corporel qui porte ce nom, ni même dans un

organe subtil correspondant ; mais il n'en est pas moins vrai que cela implique que, d'une certaine façon, il se situe dans l'individualité, et même plus précisément dans une partie, la plus centrale, de cette individualité. *Âtmâ* ne peut être véritablement ni manifesté ni individualisé ; à plus forte raison ne peut-il être incorporé ; cependant, en tant que *jîvâtmâ*, il apparaît comme s'il était individualisé et incorporé ; cette apparence ne peut être évidemment qu'illusoire à l'égard d' *Âtmâ*, mais elle n'en existe pas moins à un certain point de vue, celui-là même où *jîvâtmâ* semble se distinguer d' *Âtmâ*, et qui est celui de la manifestation individuelle humaine. C'est donc à ce point de vue qu'on peut dire que l'esprit est situé dans l'individu ; et même, au point de vue plus particulier de la modalité corporelle de celui-ci on pourra dire aussi, à condition de ne pas y voir une « localisation » littérale, qu'il est situé dans le corps ; ce n'est donc pas là une erreur à proprement parler, mais seulement l'expression d'une illusion qui, pour être telle quant à la réalité absolue, n'en correspond pas moins à un certain degré de la réalité, celui même des états de manifestation auxquels elle se rapporte, et qui ne devient une erreur que si l'on prétend l'appliquer à la conception de l'être total, comme si le principe même de celui-ci pouvait être affecté ou modifié par un de ses états contingents.

Nous avons fait, dans ce que nous venons de dire, une distinction entre l'individualité intégrale et sa modalité corporelle, la première comprenant en outre toutes les modalités subtiles ; et, à ce propos, nous pouvons ajouter une remarque qui, bien qu'accessoire, aidera sans doute à comprendre ce que nous avons principalement en vue. Pour l'homme ordinaire, dont la conscience n'est en quelque sorte « éveillée » que dans la seule modalité corporelle, ce qui est perçu plus ou moins obscurément des modalités subtiles apparaît comme inclus dans le corps, parce que cette perception ne correspond effectivement qu'à leurs rapports avec celui-ci, plutôt qu'à ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais, en réalité, elles ne peuvent pas être contenues ainsi dans le corps et comme bornées par ses limites, d'abord parce que c'est en elles qu'est le principe immédiat de la modalité cor-

porelle, et ensuite parce qu'elles sont susceptibles d'une extension incomparablement plus grande par la nature même des possibilités qu'elles comportent. Aussi, quand ces modalités sont effectivement développées, apparaissent-elles comme des « prolongements » s'étendant en tous sens au-delà de la modalité corporelle, qui ainsi se trouve comme entièrement enveloppée par elles ; il y a donc à cet égard pour celui qui a réalisé l'individualité intégrale, une sorte de « retournement », si l'on peut s'exprimer ainsi, par rapport au point de vue de l'homme ordinaire. Dans ce cas, les limitations individuelles ne sont d'ailleurs pas encore dépassées, et c'est pourquoi nous parlions au début d'une application possible à différents niveaux ; par analogie, on pourra comprendre dès maintenant qu'un « retournement » s'opère également, dans un autre ordre, quand l'être est passé à la réalisation supra-individuelle. Tant que l'être n'atteignait *Âtmâ* que dans ses rapports avec l'individualité, c'est-à-dire comme *jîvâtmâ*, celui-ci lui apparaissait comme inclus dans cette individualité, et ne pouvait même pas lui apparaître autrement puisqu'il était incapable de franchir les bornes de la condition individuelle ; mais quand il atteint *Âtmâ* directement et tel qu'il est en soi, cette même individualité, et avec elle tous les autres états, individuels ou supra-individuels, lui apparaissent au contraire comme compris dans *Âtmâ*, comme ils le sont en effet au point de vue de la réalité absolue, puisqu'ils ne sont rien d'autre que les possibilités mêmes d' *Âtmâ*, hors duquel rien ne saurait véritablement être sous quelque mode que ce soit.

Nous avons précisé, dans ce qui précède, les limites dans lesquelles il est vrai, à un point de vue relatif, de dire que l'esprit est contenu, soit dans l'individualité humaine, soit même dans le corps ; et, de plus, nous avons indiqué la raison pour laquelle il en est ainsi, raison qui est en somme inhérente à la condition même de l'être pour lequel ce point de vue est légitime et valable. Cependant, ce n'est pas tout encore, et il faut remarquer que l'esprit est envisagé comme situé, non pas seulement dans l'individualité en général, mais en son point central, auquel correspond le cœur dans l'ordre corporel ; ceci appelle d'autres explications,

qui permettront de relier entre eux les deux points de vue apparemment opposés se rapportant respectivement à la réalité relative et contingente de l'individu et à la réalité absolue d' *Âtmâ*. Il est facile de se rendre compte que ces considérations doivent reposer essentiellement sur une application du sens inverse de l'analogie, application qui montre en même temps, d'une façon particulièrement nette, les précautions qu'exige la transposition du symbolisme spatial, puisque, contrairement à ce qui a lieu dans l'ordre corporel, c'est-à-dire dans l'espace entendu au sens propre et littéral, on peut dire que, dans l'ordre spirituel, c'est l'intérieur qui enveloppe l'extérieur, et c'est le centre qui contient toutes choses.

Une des meilleures « illustrations » de l'application du sens inverse est donnée par la représentation des différents cieux, correspondant aux états supérieurs de l'être, par autant de cercles ou de sphères concentriques, telle qu'on la trouve par exemple, chez Dante. Dans cette représentation, il semble, tout d'abord que les cieux, s'ils sont plus vastes, c'est-à-dire moins limités, à mesure qu'ils sont plus élevés, sont aussi plus « extérieurs » en ce sens qu'ils sont plus éloignés du centre, celui-ci étant alors constitué par le monde terrestre ; c'est là le point de vue de l'individualité humaine, qui est précisément représentée par la terre, et ce point de vue est vrai d'une vérité relative, en tant que cette individualité est réelle dans son ordre et que c'est d'elle qu'il faut nécessairement partir pour s'élever aux états supérieurs. Mais, quand l'individualité est dépassée, le « renversement » dont nous avons parlé (et qui est réellement un « redressement » de l'être) s'opère, et tout l'ensemble de la représentation symbolique se trouve en quelque sorte retourné : c'est alors le ciel le plus élevé de tous qui est en même temps le plus central, puisque c'est en lui que réside le centre universel lui-même ; et, par contre, le monde terrestre est maintenant situé à la périphérie la plus extérieure. Il faut remarquer en outre que, dans ce « renversement » quant à la situation, le cercle qui correspond au ciel le plus élevé doit cependant rester le plus grand de tous et envelopper tous les autres (comme, suivant la tradition islamique, le « Trône » divin

enveloppe tous les mondes) ; il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, dans la réalité absolue, c'est le centre qui contient tout. L'impossibilité de figurer matériellement ce point de vue, suivant lequel ce qui est le plus grand est en même temps le plus central, n'exprime en somme rien d'autre que les limitations mêmes auxquelles le symbolisme géométrique est inévitablement soumis, du fait qu'il n'est qu'un langage emprunté à la condition spatiale, c'est-à-dire à une des conditions qui sont propres à notre monde corporel, et qui sont par conséquent liées exclusivement à l'autre point de vue, celui de l'individualité humaine.

En ce qui concerne le centre, on voit nettement ici, par le rapport inverse qui existe entre le centre véritable, qui est celui de l'être total ou de l'Univers, suivant que l'on envisage les choses au point de vue « microcosmique » ou « macrocosmique », et le centre de l'individualité ou de son domaine particulier d'existence, on voit, disons-nous, comment, ainsi que nous l'avons déjà exposé en d'autres occasions, ce qui est le premier et le plus grand dans l'ordre de la réalité principielle devient d'une certaine façon (sans pourtant en être aucunement altéré ou modifié en soi-même) le dernier et le plus petit dans l'ordre des apparences manifestées [457]. Il s'agit en somme, pour continuer à nous servir du symbolisme spatial, du rapport du point géométrique avec ce qu'on peut appeler analogiquement le point métaphysique : celui-ci est le véritable centre primordial, qui contient en soi toutes les possibilités, et qui est donc ce qu'il y a de plus grand ; il n'est aucunement « situé », car rien ne peut le contenir ou le limiter, et ce sont au contraire toutes choses qui se situent par rapport à lui (il va de soi que ceci encore doit être entendu symboliquement, puisqu'il ne s'agit pas uniquement en cela des seules possibilités spatiales). Quant au point géométrique, qui est situé dans l'espace, il est évidemment, et même au sens littéral, ce qu'il y a de plus petit, puisqu'il est sans dimensions, c'est-à-dire qu'il n'occupe rigoureusement aucune étendue ; mais ce « rien » spatial correspond directement au « tout » métaphysique,

[457] Cf. les textes des Upanishads que nous avons cités à diverses reprises à ce sujet, ainsi que la parabole évangélique du « grain de sénevé ».

et ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects extrêmes de l'indivisibilité, envisagée respectivement dans le principe et dans la manifestation. Pour ce qui est de la considération du « premier » et du « dernier », il suffit, à cet égard, de rappeler ce que nous avons déjà expliqué précédemment, que le point le plus haut a son reflet direct au point le plus bas ; et, à ce symbolisme spatial, on peut ajouter aussi un symbolisme temporel, suivant lequel ce qui est premier dans le domaine principiel, et par conséquent dans le « non-temps », apparaît en dernier dans le développement de la manifestation [458].

Il est facile de faire l'application de tout ceci à ce que nous avons envisagé en premier lieu : c'est en effet l'esprit (*Âtmâ*) qui est véritablement le centre universel contenant toutes choses [459] ; mais, en se reflétant dans la manifestation humaine, il apparaît par là même comme « localisé » au centre de l'individualité, et même, plus précisément, au centre de sa modalité corporelle, puisque celle-ci, en tant qu'elle est le terme de la manifestation humaine, en est aussi la modalité « centrale », de sorte que c'est bien son centre qui est proprement, par rapport à l'individualité, le reflet direct et la représentation du centre universel. Ce reflet n'est assurément qu'une apparence, au même titre que la manifestation individuelle elle-même ; mais, tant que l'être est limité par les conditions individuelles, cette apparence est pour lui la réalité, et il ne peut en être autrement, puisqu'elle est exactement du même ordre que sa conscience actuelle. C'est seulement lorsque l'être a dépassé ces limites que l'autre point de vue de-

[458] Dans la tradition islamique, le Prophète est à la fois « le premier de la création de Dieu » (*awwal Khalqi'Llah*) quant à sa réalité principielle (*en-nûr el-mohammedî*), et « le sceau (c'est-à-dire le dernier) des envoyés de Dieu » (Khâtam rusuli'Llah) quant à sa manifestation terrestre ; il est ainsi « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création (*bin-nisbuti lil-Khalq*), de même qu' Allah est « le Premier et le Dernier » au sens absolu (*mutlaqan*). – Dans la tradition chrétienne également, le Verbe est « l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » de toutes choses.

[459] Nous rappellerons à ce propos que, dans la tradition islamique, la Lumière primordiale (*en-nûr el-mohammedî*, suivant ce qui a été dit dans la note précédente) est aussi l'Esprit (*Er-Rûh*), au sens total et universel de ce mot ; on sait, d'autre part, que la tradition chrétienne identifie la Lumière au Verbe lui-même.

vient réel pour lui comme il l'est (et l'a toujours été) d'une façon absolue ; son centre est alors dans l'universel et l'individualité (et à plus forte raison le corps) n'est plus qu'une des possibilités qui sont contenues dans ce centre ; et, par le « retournement » qui est ainsi effectué, les rapports véritables de toutes choses se trouvent rétablis, tels qu'ils n'ont jamais cessé d'être pour l'être principiel.

Nous ajouterons que ce « retournement » est en étroit rapport avec ce que le symbolisme kabbalistique désigne comme le « déplacement des lumières », et aussi avec cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ*. « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps » (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'« Identité Suprême », mais aussi que le « caché » est alors devenu l'« apparent » et inversement. Suivant la tradition islamique également, l'être qui est passé de l'autre côté du barzakh est en quelque sorte à l'opposé des êtres ordinaires (et c'est d'ailleurs là encore une stricte application du sens inverse à l'analogie de l'« Homme Universel » et de l'homme individuel) : « S'il marche sur le sable, il n'y laisse aucune trace ; s'il marche sur le rocher, ses pieds y marquent leur empreinte [460]. S'il se tient au soleil, il ne projette pas d'ombre ; dans l'obscurité, une lumière émane de lui [461].

[460] Ceci a un rapport évident avec le symbolisme des « empreintes de pieds » sur les rochers, qui remonte aux époques « préhistoriques » et qui se retrouve à peu près dans toutes les traditions ; sans entrer présentement à ce sujet dans des considérations trop complexes, nous pouvons dire que, d'une façon générale, ces empreintes représentent la « trace » des états supérieurs dans notre monde.

[461] Nous rappellerons encore que l'esprit correspond à la lumière, et le corps à l'ombre ou à la nuit ; c'est donc l'esprit lui-même qui enveloppe alors toutes choses dans son propre rayonnement.

Mesure et manifestation

Si nous estimons préférable d'éviter l'emploi du mot « matière » tant que nous n'avons pas à examiner spécialement les conceptions modernes, il doit être bien entendu que la raison en est dans les confusions qu'il fait naître inévitablement, car il est impossible qu'il n'évoque pas avant tout, et cela même chez ceux qui connaissent le sens différent qu'il avait pour les scolastiques, l'idée de ce que les physiciens modernes désignent ainsi, cette acception récente étant la seule qui s'attache à ce mot dans le langage courant. Or cette idée, comme nous l'avons déjà dit, ne se rencontre dans aucune doctrine traditionnelle, qu'elle soit orientale ou occidentale ; cela montre tout au moins que, même dans la mesure où il serait possible de l'admettre légitimement en la débarrassant de certains éléments hétéroclites ou même nettement contradictoires, une telle idée n'a rien de véritablement essentiel et ne se rapporte en réalité qu'à une façon très particulière d'envisager les choses. En même temps, puisqu'il ne s'agit là que d'une idée très récente, il va de soi qu'elle n'est pas impliquée dans le mot lui-même, qui lui est fort antérieur, et dont la signification originelle doit par conséquent en être entièrement indépendante ; mais il faut d'ailleurs reconnaître que ce mot est de ceux dont il est fort difficile de déterminer exactement la véritable dérivation étymologique, comme si une obscurité plus ou moins impénétrable devait décidément envelopper tout ce qui se rapporte à la « matière », et il n'est guère possible, à cet égard, de faire plus que de discerner certaines idées qui sont associées à sa racine, ce qui du reste n'est pas sans présenter un certain intérêt, même si l'on ne peut pas préciser quelle est, parmi ces idées, celle qui tient de plus près au sens primitif.

L'association qui semble avoir été le plus souvent remarquée est celle qui rattache *materia* à *mater*, et cela convient bien en ef-

fet à la substance, en tant que celle-ci est un principe passif, ou symboliquement « féminin » : on peut dire que *Prakriti* joue le rôle « maternel » par rapport à la manifestation, de même que *Purusha* joue le rôle « paternel » ; et il en est également ainsi à tous les degrés où l'on peut envisager analogiquement une corrélation d'essence et de substance[462]. D'autre part, il est possible aussi de rattacher le même mot *materia* au verbe latin *metiri*, « mesurer » (et nous allons voir qu'il existe ici en sanscrit une forme qui en est plus proche encore) ; mais qui dit « mesure » dit par là même détermination, et ceci ne s'applique plus à l'absolue indétermination de la substance universelle ou de la *materia prima*, mais doit plutôt se référer à quelque autre signification plus restreinte ; c'est là précisément le point que nous nous proposons d'examiner maintenant d'une façon plus particulière.

Comme le dit à ce sujet Ananda K. Coomaraswamy, « pour tout ce qui peut être conçu ou perçu (dans le monde manifesté), le sanscrit a seulement l'expression *nâma-rûpa*, dont les deux termes correspondent à l'« intelligible » et au « sensible » (considérés comme deux aspects complémentaires se référant respectivement à l'essence et à la substance des choses)[463]. Il est vrai que le mot *mâtrâ*, qui signifie littéralement « mesure », est l'équivalent étymologique de *materia* ; mais ce qui est ainsi « mesuré », ce n'est pas la « matière » des physiciens, ce sont les possibilités

---

[462] Ceci s'accorde aussi avec le sens original du mot ὕλη que nous avons indiqué plus haut : le végétal est pour ainsi dire la « mère » du fruit qui sort de lui et qu'il nourrit de sa substance, mais qui ne se développe et mûrit que sous l'influence vivifiante du soleil, lequel en est ainsi en quelque sorte le « père » ; et par suite, le fruit lui-même s'assimile symboliquement au soleil par « coessentialité », s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme on peut le voir dans ce que nous avons dit ailleurs au sujet du symbolisme des *Âdityas* et de diverses autres notions traditionnelles similaires.

[463] Ces deux termes d'« intelligible » et de « sensible », ainsi employés corrélativement, appartiennent proprement au langage platonicien ; on sait que le « monde intelligible » est, pour Platon, le domaine des « idées » ou des « archétypes » qui, comme nous l'avons déjà vu, sont effectivement les essences au sens propre de ce mot ; et par rapport à ce monde intelligible, le monde sensible, qui est le domaine des éléments corporels et de ce qui procède de leurs combinaisons, se tient du côté substantiel de la manifestation.

de manifestation qui sont inhérentes à l'esprit (*Âtmâ*) »[464]. Cette idée de « mesure », mise ainsi en rapport direct avec la manifestation elle-même, est fort importante, et d'ailleurs elle est bien loin d'être exclusivement propre à la seule tradition hindoue, que M. Coomaraswamy a ici plus spécialement en vue ; en fait, on pourrait dire qu'elle se retrouve, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les doctrines traditionnelles, et bien que naturellement nous ne puissions pas avoir la prétention d'indiquer présentement toutes les concordances qu'on pourrait relever à cet égard, nous tâcherons cependant d'en dire assez pour justifier cette assertion, tout en éclaircissant, autant qu'il nous sera possible de le faire, ce symbolisme de la « mesure » qui tient notamment une grande place dans certaines formes initiatiques.

La mesure, entendue dans son sens littéral, se rapporte principalement au domaine de la quantité continue, c'est-à-dire, de la façon la plus directe, aux choses qui possèdent un caractère spatial (car le temps lui-même, bien qu'également continu, ne peut être mesuré qu'indirectement, en le rattachant en quelque sorte à l'espace par l'intermédiaire du mouvement qui établit une relation entre l'un et l'autre) ; cela revient à dire qu'elle se rapporte en somme, soit à l'étendue elle-même, soit à ce qu'on est convenu d'appeler la « matière corporelle », en raison du caractère étendu que celle-ci possède nécessairement, ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que sa nature, comme l'a prétendu Descartes, se réduise purement et simplement à l'étendue. Dans le premier cas, la mesure est plus proprement « géométrique » ; dans le second, on pourrait la dire plutôt « physique », au sens ordinaire de ce mot ; mais, en réalité, ce second cas se ramène au premier, puisque c'est en tant qu'ils se situent dans l'étendue et qu'ils en occupent une certaine portion définie que les corps sont immédiatement mesurables, tandis que leurs autres propriétés ne sont susceptibles de mesure qu'autant qu'elles peuvent être rapportées d'une certaine façon à l'étendue. Nous sommes ici, comme nous l'avions prévu, bien loin de la *materia prima* qui, en effet, dans

[464] *Notes on the Katha-Upanishad*, 2e partie.

son « indistinction » absolue, ne peut ni être mesurée en aucune façon ni servir à mesurer quoi que ce soit ; mais nous devons nous demander si cette notion de la mesure ne se lie pas plus ou moins étroitement à ce qui constitue la *materia secunda* de notre monde, et effectivement, ce lien existe du fait que celle-ci est *signata quantitate*. En effet, si la mesure concerne directement l'étendue et ce qui est contenu en elle, c'est par l'aspect quantitatif de cette étendue qu'elle est rendue possible ; mais la quantité continue n'est elle-même, comme nous l'avons expliqué, qu'un mode dérivé de la quantité, c'est-à-dire qu'elle n'est proprement quantité que par sa participation à la quantité pure qui, elle, est inhérente à la *materia secunda* du monde corporel ; et, ajouterons-nous, c'est parce que le continu n'est pas la quantité pure que la mesure présente toujours une certaine imperfection dans son expression numérique, la discontinuité du nombre rendant impossible son application adéquate à la détermination des grandeurs continues. Le nombre est bien véritablement la base de toute mesure mais, tant qu'on ne considère que le nombre, on ne peut pas parler de mesure, celle-ci étant l'application du nombre à quelque chose d'autre, application qui est toujours possible, dans certaines limites, c'est-à-dire en tenant compte de l'« inadéquation » que nous venons d'indiquer, pour tout ce qui est soumis à la condition quantitative ou, en d'autres termes, pour tout ce qui appartient au domaine de la manifestation corporelle. Seulement, et nous revenons ici à l'idée exprimée par A. Coomaraswamy, il faut bien prendre garde que, en réalité, et en dépit de certains abus du langage ordinaire, la quantité n'est pas ce qui est mesuré, mais au contraire ce par quoi les choses sont mesurées ; et en outre, on peut dire que la mesure est, par rapport au nombre, en sens inversement analogique, ce qu'est la manifestation par rapport à son principe essentiel.

Maintenant, il est bien entendu que pour étendre l'idée de la mesure au-delà du monde corporel, il est nécessaire de la transposer analogiquement : l'espace étant le lieu de manifestation des possibilités d'ordre corporel, on pourra s'en servir pour représenter tout le domaine de la manifestation universelle qui au-

trement ne serait pas « représentable » ; et ainsi l'idée de mesure, appliquée à celui-ci, appartient essentiellement à ce symbolisme spatial dont nous avons si souvent à signaler des exemples. Au fond, la mesure est alors une « assignation » ou une « détermination », nécessairement impliquée par toute manifestation, dans quelque ordre et sous quelque mode que ce soit ; cette détermination est naturellement conforme aux conditions de chaque état d'existence et même, en un certain sens, elle s'identifie à ces conditions elles-mêmes ; elle n'est véritablement quantitative que dans notre monde, puisque la quantité n'est en définitive, aussi bien d'ailleurs que l'espace et le temps, qu'une des conditions spéciales de l'existence corporelle. Mais il y a, dans tous les mondes, une détermination qui peut être symbolisée pour nous par cette détermination quantitative qu'est la mesure, puisqu'elle est ce qui y correspond en tenant compte de la différence des conditions ; et l'on peut dire que c'est par cette détermination que ces mondes, avec tout ce qu'ils contiennent, sont réalisés ou « actualisés » comme tels, puisqu'elle ne fait qu'un avec le processus même de la manifestation. M. Coomaraswamy remarque que « le concept platonicien et néo-platonicien de « mesure » (μέτρον) concorde avec le concept indien : le « non-mesuré » est ce qui n'a pas encore été défini ; le « mesuré » est le contenu défini ou fini du « cosmos », c'est-à-dire de l'univers « ordonné » ; le « non-mesurable » est l'infini, qui est la source à la fois de l'indéfini et du fini, et qui demeure inaffecté par la définition de ce qui est définissable », c'est-à-dire par la réalisation des possibilités de manifestation qu'il porte en lui.

On voit ici que l'idée de mesure est en connexion intime avec celle d'« ordre » (en sanscrit, *rita*), qui se rapporte à la production de l'univers manifesté, celle-ci étant, suivant le sens étymologique du mot grec χόσμος, une production de l'« ordre » à partir du « chaos » ; ce dernier est l'indéfini, au sens platonicien, et

le « cosmos » est le défini[465]. Cette production est aussi assimilée par toutes les traditions à une « illumination » (le *Fiat Lux* de la Genèse), le « chaos » étant identifié symboliquement aux « ténèbres » : c'est la potentialité à partir de laquelle s'« actualisera » la manifestation, c'est-à-dire en somme le côté substantiel du monde, qui est ainsi décrit comme le pôle ténébreux de l'existence, tandis que l'essence en est le pôle lumineux, puisque c'est son influence qui effectivement illumine ce « chaos » pour en tirer le « cosmos » ; et d'autre part, ceci s'accorde avec le rapprochement des différentes significations impliquées en sanscrit dans le mot *srishti*, qui désigne la production de la manifestation, et qui contient à la fois les idées d'« expression », de « conception » et de « rayonnement lumineux »[466]. Les rayons solaires font apparaître les choses qu'ils éclairent, les rendent visibles, donc peuvent être dits symboliquement les « manifester » ; si l'on considère un point central dans l'espace et les rayons émanés de ce centre, on pourra dire aussi que ces rayons « réalisent » l'espace en le faisant passer de la virtualité à l'actualité et que leur extension effective est, à chaque instant, la mesure de l'espace réalisé. Ces rayons correspondent aux directions de l'espace proprement dit (directions qui sont souvent représentées par le symbolisme des « cheveux », lequel se réfère en même temps aux rayons solaires) ; l'espace est défini et mesuré par la croix à trois dimensions, et dans le symbolisme traditionnel des « sept rayons solaires », six de ces rayons, opposés deux à deux, forment cette croix, tandis que le « septième rayon », celui qui passe au travers de la « porte solaire », ne peut être représenté graphiquement que par le centre lui-même. Tout cela est donc parfaitement cohérent et s'enchaîne de la façon la plus rigoureuse ; et nous ajouterons encore que, dans la tradition hindoue, les « trois pas » de

[465] Le mot sanscrit *rita* est apparenté par sa racine même au latin ordo, et il est à peine besoin de faire remarquer qu'il l'est plus étroitement encore au mot « rite » : le rite est, étymologiquement, ce qui est accompli conformément à l'« ordre » et qui, par suite, imite ou reproduit à son niveau le processus même de la manifestation ; et c'est pourquoi, dans une civilisation strictement traditionnelle, tout acte, quel qu'il soit, revêt un caractère essentiellement rituel.

[466] Cf. A. K. Coomaraswamy, *ibid.*

Vishnu, dont le caractère « solaire » est bien connu, mesurent les « trois mondes », ce qui revient à dire qu'ils « effectuent » la totalité de la manifestation universelle. On sait, d'autre part, que les trois éléments qui constituent le monosyllabe sacré *Om* sont désignés par le terme *mâtrâ*, ce qui indique qu'ils représentent aussi la mesure respective des « trois mondes » ; et par la méditation de ces *mâtrâs*, l'être réalise en soi les états ou degrés correspondants de l'existence universelle et devient ainsi lui-même la « mesure de toutes choses »[467].

Le mot sanscrit *mâtrâ* a pour équivalent exact en hébreu le mot *middah* ; or, dans la Kabbale, les *middoth* sont assimilées aux attributs divins, et il est dit que c'est par elles que Dieu a créé les mondes, ce qui, en outre, est mis en rapport précisément avec le symbolisme du point central et des directions de l'espace[468]. On pourrait aussi rappeler, à ce propos, la parole biblique suivant laquelle Dieu a « disposé toutes choses en mesure, nombre et poids »[469] ; cette énumération, qui se réfère manifestement à des modes divers de la quantité, n'est, comme telle, applicable littéralement qu'au seul monde corporel mais, par une transposition appropriée, on peut y voir encore une expression de l'« ordre » universel. Il en est d'ailleurs de même pour les nombres pythagoriciens ; mais parmi tous les modes de la quantité, c'est celui auquel correspond proprement la mesure, c'est-à-dire l'étendue, qui est le plus souvent et le plus directement mis en rapport avec le processus même de la manifestation, en vertu d'une certaine prédominance naturelle du symbolisme spatial à cet égard, résultant du fait que c'est l'espace qui constitue le « champ » (au sens du sanscrit *kshêtra*) dans lequel se développe la manifestation corporelle, prise elle-même forcément comme symbole de toute la manifestation universelle.

L'idée de la mesure entraîne immédiatement celle de la « géométrie », car non seulement toute mesure est essentiellement «

---

[467] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVII.

[468] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

[469] « *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* » (*Sagesse*, XI, 20).

géométrique » comme nous l'avons déjà vu, mais on pourrait dire que la géométrie n'est pas autre chose que la science même de la mesure ; mais il va de soi qu'ici il s'agit d'une géométrie entendue avant tout au sens symbolique et initiatique, et dont la géométrie profane n'est plus qu'un simple vestige dégénéré, privé de la signification profonde qu'elle avait à l'origine et qui est entièrement perdue pour les mathématiciens modernes. C'est là-dessus que se basent essentiellement toutes les conceptions assimilant l'activité divine, en tant que productrice et ordonnatrice des mondes, à la « géométrie » et aussi, par suite, à l'« architecture » qui est inséparable de celle-ci[470] ; et l'on sait que ces conceptions se sont conservées et transmises, d'une façon ininterrompue, depuis le Pythagorisme (qui d'ailleurs ne fut lui-même qu'une « adaptation » et non une véritable « origine ») jusqu'à ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales, si peu conscientes qu'elles soient actuellement dans ces dernières. C'est à quoi se rapporte notamment la parole de Platon : « Dieu géométrise toujours » (ἀεὶό Θεὸς γεωμέτρει : nous sommes obligé, pour traduire exactement, d'avoir recours à un néologisme en l'absence d'un verbe usuel en français pour désigner l'opération du géomètre), parole à laquelle répondait l'inscription qu'il avait fait placer, dit-on, sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », ce qui impliquait que son enseignement, dans son aspect ésotérique tout au moins, ne pouvait être compris véritablement et effectivement que par une « imitation » de l'activité divine elle-même. On en trouve comme un dernier écho, dans la philosophie moderne (quant à la date du moins, mais à vrai dire en réaction contre les idées spécifiquement modernes), avec Leibnitz disant que, « tandis que Dieu calcule et exerce sa cogitation (c'est-à-dire établit des plans), le monde se fait » (*dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*) ; mais pour les anciens il y avait là un sens bien autrement précis car, dans la tradition grecque, le « Dieu géomètre »

[470] En arabe, le mot *hindesah*, dont le sens premier est celui de « mesure », sert à désigner à la fois la géométrie et l'architecture, la seconde étant en somme une application de la première.

était proprement l'Apollon hyperboréen, ce qui nous ramène encore au symbolisme « solaire », et en même temps à une dérivation assez directe de la tradition primordiale ; mais c'est là une autre question que nous ne pourrions développer ici sans sortir entièrement de notre sujet et nous devons nous contenter de donner, à mesure que l'occasion s'en présente, quelques aperçus de ces connaissances traditionnelles si complètement oubliées de nos contemporains[471].

[471] A. Coomaraswamy nous a signalé un curieux dessin symbolique de William Blake, représentant l'« Ancien des Jours » apparaissant dans l'orbe solaire, d'où il étend vers l'extérieur un compas qu'il tient à la main, ce qui est comme une illustration de cette parole du *Rig-Vêda* (VIII, 25, 18) : « Avec son rayon, il a mesuré (ou déterminé) les bornes du Ciel et de la Terre » (et parmi les symboles de certains grades maçonniques se trouve un compas dont la tête est formée par un soleil rayonnant). Il s'agit manifestement ici d'une figuration de cet aspect du Principe que les initiations occidentales appellent le « Grand Architecte de l'Univers », qui devient aussi, dans certains cas, le « Grand Géomètre de l'Univers », et qui est identique au *Vishwakarma* de la tradition hindoue, l'« Esprit de la Construction universelle » ; ses représentants terrestres, c'est-à-dire ceux qui « incarnent » en quelque sorte cet Esprit à l'égard des différentes formes traditionnelles, sont ce que nous avons désigné plus haut, pour cette raison même, comme les « Grands Architectes d'Orient et d'Occident ».

Le don des langues

Une question qui se rattache assez directement à celle de l'enseignement initiatique et de ses adaptations est celle de ce qu'on appelle le « don des langues », qui est souvent mentionné parmi les privilèges des véritables Rose-Croix, ou, pour parler plus exactement (car le mot de « privilèges » pourrait trop facilement donner lieu à de fausses interprétations), parmi leurs signes caractéristiques, mais qui est d'ailleurs susceptible d'une application beaucoup plus étendue que celle qui en est faite ainsi à une forme traditionnelle particulière. À vrai dire, il ne semble pas qu'on ait jamais expliqué très nettement ce qu'il faut entendre par là au point de vue proprement initiatique, car beaucoup de ceux qui ont employé cette expression paraissent l'avoir entendue à peu près uniquement en son sens le plus littéral, ce qui est insuffisant, bien que, sans doute, ce sens littéral lui-même puisse être justifié d'une certaine façon. En effet, la possession de certaines clefs du langage peut fournir, pour comprendre et parler les langues les plus diverses, des moyens tout autres que ceux dont on dispose d'ordinaire ; et il est très certain qu'il existe, dans l'ordre des sciences traditionnelles, ce qu'on pourrait appeler une philologie sacrée, entièrement différente de la philologie profane qui a vu le jour dans l'Occident moderne. Cependant, tout en acceptant cette première interprétation et en la situant dans son domaine propre, qui est celui des applications contingentes de l'ésotérisme, il est permis de considérer surtout un sens symbolique, d'ordre plus élevé, qui s'y superpose sans la contredire aucunement, et qui s'accorde d'ailleurs avec les données initiatiques communes à toutes les traditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident.

À ce point de vue, on peut dire que celui qui possède véritablement le « don des langues », c'est celui qui parle à chacun son

propre langage, en ce sens qu'il s'exprime toujours sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels il s'adresse. C'est aussi ce à quoi il est fait allusion, d'une manière plus extérieure, lorsqu'il est dit que les Rose-Croix devaient adopter le costume et les habitudes des pays où ils se trouvaient ; et certains ajoutent même qu'ils devaient prendre un nouveau nom chaque fois qu'ils changeaient de pays, comme s'ils revêtaient alors une individualité nouvelle. Ainsi, le Rose-Croix, en vertu du degré spirituel qu'il avait atteint, n'était plus lié exclusivement à aucune forme définie, non plus qu'aux conditions spéciales d'aucun lieu déterminé[472], et c'est pourquoi il était un « Cosmopolite » au vrai sens de ce mot[473]. Le même enseignement se rencontre dans l'ésotérisme islamique : Mohyiddin ibn Arabi dit que « le vrai sage ne se lie à aucune croyance », parce qu'il est au-delà de toutes les croyances particulières, ayant obtenu la connaissance de ce qui est leur principe commun ; mais c'est précisément pour cela qu'il peut, suivant les circonstances, parler le langage propre à chaque croyance. Il n'y a d'ailleurs là, quoi que puissent en penser les profanes, ni « opportunisme » ni dissimulation d'aucune sorte ; au contraire, c'est la conséquence nécessaire d'une connaissance qui est supérieure à toute les formes, mais qui ne peut se communiquer (dans la mesure où elle est communicable) qu'à travers des formes, dont chacune, par là même qu'elle est une adaptation spéciale, ne saurait convenir indistinctement à tous les hommes. On peut, pour le comprendre, comparer ce dont il s'agit à la traduction d'une même pensée en des langues diverses : c'est bien toujours la même pensée, qui, en elle-même, est indépendante de toute expression ; mais, chaque

---

[472] Ni d'aucune époque particulière, pourrions-nous ajouter ; mais ceci, qui se réfère directement au caractère de « longévité », demanderait, pour être bien compris, de plus amples explications qui ne peuvent trouver place ici ; nous donnerons d'ailleurs plus loin quelques indications sur cette question de la « longévité ».

[473] On sait que ce nom de « Cosmopolite » a servi de signature « couverte » à divers personnages qui, s'ils n'étaient pas eux-mêmes de véritables Rose-Croix, semblent bien avoir tout au moins servi de porte-parole à ceux-ci pour la transmission extérieure de certains enseignements, et qui pouvaient par conséquent s'identifier à eux dans une certaine mesure, en tant qu'ils remplissaient cette fonction particulière.

fois qu'elle est exprimée en une autre langue, elle devient accessible à des hommes qui, sans cela, n'auraient pu la connaître ; et cette comparaison est d'ailleurs rigoureusement conforme au symbolisme même du « don des langues ».

Celui qui en est arrivé à ce point, c'est celui qui a atteint, par une connaissance directe et profonde (et non pas seulement théorique ou verbale), le fond identique de toutes les doctrines traditionnelles, qui a trouvé, en se plaçant au point central dont elles sont émanées, la vérité une qui s'y cache sous la diversité et la multiplicité des formes extérieures. La différence, en effet, n'est jamais que dans la forme et l'apparence ; le fond essentiel est partout et toujours le même, parce qu'il n'y a qu'une vérité, bien qu'elle ait des aspects multiples suivant les points de vue plus ou moins spéciaux sous lesquels on l'envisage, et que, comme le disent les initiés musulmans, « la doctrine de l'Unité est unique »[474] ; mais il faut une variété de formes pour s'adapter aux conditions mentales de tel ou tel pays, de telle ou telle époque, ou, si l'on préfère, pour correspondre aux divers points de vue particularisés qui sont déterminés par ces conditions ; et ceux qui s'arrêtent à la forme voient surtout les différences, au point de les prendre même parfois pour des oppositions, tandis qu'elles disparaissent au contraire pour ceux qui vont au-delà. Ceux-ci peuvent ensuite redescendre dans la forme, mais sans plus en être aucunement affectés, sans que leur connaissance profonde en soit modifiée en quoi que ce soit ; ils peuvent, comme on tire les conséquences d'un principe, réaliser en procédant de haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur (et c'est en cela que la véritable synthèse est, comme nous l'avons expliqué précédemment, tout l'opposé du vulgaire « syncrétisme »), toutes les adaptations de la doctrine fondamentale. C'est ainsi que, pour reprendre toujours le même symbolisme, n'étant plus astreints à parler une langue déterminée, ils peuvent les parler toutes, parce qu'ils ont pris connaissance du principe même dont toutes les langues dérivent par adaptation ; ce que nous appelons ici les

[474] *Et-tawhîdu wâhidun.*

langues, ce sont toutes les formes traditionnelles, religieuses ou autres, qui ne sont en effet que des adaptations de la grande Tradition primordiale et universelle, des vêtements divers de l'unique vérité. Ceux qui ont dépassé toutes les formes particulières et sont parvenus à l'universalité, et qui « savent » ainsi ce que les autres ne font que « croire » simplement, sont nécessairement « orthodoxes » au regard de toute tradition régulière ; et, en même temps, ils sont les seuls qui puissent se dire pleinement et effectivement « catholiques », au sens rigoureusement étymologique de ce mot[475], tandis que les autres ne peuvent jamais l'être que virtuellement, par une sorte d'aspiration qui n'a pas encore réalisé son objet, ou de mouvement qui, tout en étant dirigé vers le centre, n'est pas parvenu à l'atteindre réellement.

Ceux qui sont passés au-delà de la forme sont, par là-même, libérés des limitations inhérentes à la condition individuelle de l'humanité ordinaire ; ceux mêmes qui ne sont parvenus qu'au centre de l'état humain, sans avoir encore réalisé effectivement les états supérieurs, sont du moins, en tout cas, affranchis des limitations par lesquelles l'homme déchu de cet « état primordial » dans lequel ils sont réintégrés est lié à une individualité particulière, aussi bien qu'à une forme déterminée, puisque toutes les individualités et toutes les formes du domaine humain ont leur principe immédiat au point même où ils sont placés. C'est pourquoi ils peuvent, comme nous le disions plus haut, revêtir des individualités diverses pour s'adapter à toutes les circonstances ; ces individualités, pour eux, n'ont véritablement pas plus d'importance que de simples vêtements. On peut comprendre par là ce que le changement de nom signifie vraiment, et ceci se rattache naturellement à ce que nous avons exposé précédemment au sujet des noms initiatiques ; d'ailleurs, partout où cette pratique se rencontre, elle représente toujours un changement d'état dans un ordre plus ou moins profond ; dans les ordres monastiques eux-mêmes, sa raison d'être n'est en somme nullement

[475] Le mot « catholique », pris ainsi dans son acception originelle, revient fréquemment dans les écrits d'inspiration plus ou moins directement rosicrucienne.

différente au fond, car, là aussi, l'individualité profane[476] doit disparaître pour faire place à un être nouveau, et, même quand le symbolisme n'est plus entièrement compris dans son sens profond, il garde pourtant encore par lui-même une certaine efficacité.

Si l'on comprend ces quelques indications, on comprendra en même temps pourquoi les vrais Rose-Croix n'ont jamais pu constituer quoi que ce soit qui ressemble de près ou de loin à une « société », ni même une organisation extérieure quelconque ; ils ont pu sans doute, ainsi que le font encore en Orient, et surtout en Extrême-Orient, des initiés d'un degré comparable au leur, inspirer plus ou moins directement, et en quelque sorte invisiblement, des organisations extérieures formées temporairement en vue de tel ou tel but spécial et défini ; mais, bien que ces organisations puissent pour cette raison être dites « rosicruciennes », eux-mêmes ne s'y liaient point et, sauf peut-être dans quelques cas tout à fait exceptionnels, n'y jouaient aucun rôle apparent. Ce qu'on a appelé les Rose-Croix en Occident à partir du XIVe siècle, et qui a reçu d'autres dénominations en d'autres temps et en d'autres lieux, parce que le nom n'a ici qu'une valeur purement symbolique et doit lui-même s'adapter aux circonstances, ce n'est pas une association quelconque, c'est la collectivité des êtres qui sont parvenus à un même état supérieur à celui de l'humanité ordinaire, à un même degré d'initiation effective, dont nous venons d'indiquer un des aspects essentiels, et qui possèdent aussi les mêmes caractères intérieurs, ce qui leur suffit pour se reconnaître entre eux sans avoir besoin pour cela d'aucun signe extérieur. C'est pourquoi ils n'ont d'autre lieu de réunion que « le Temple du Saint-Esprit, qui est partout », de sorte que les descriptions qui en ont parfois été données ne peuvent être entendues que symboliquement ; et c'est aussi pourquoi ils demeurent nécessairement inconnus des profanes parmi lesquels ils vivent, extérieurement semblables à eux, bien qu'entièrement différents

[476] En toute rigueur, il faudrait plutôt dire ici la modalité profane de l'individualité, car il est évident que, dans cet ordre exotérique, le changement ne peut être assez profond pour porter sur quelque chose de plus que de simples modalités.

d'eux en réalité, parce que leurs seuls signes distinctifs sont purement intérieurs et ne peuvent être perçus que par ceux qui ont atteint le même développement spirituel, de sorte que leur influence, qui est attachée plutôt à une « action de présence » qu'à une activité extérieure quelconque, s'exerce par des voies qui sont totalement incompréhensibles au commun des hommes.

Les origines du Mormonisme[477]

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIXe siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé*, et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au Ve siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort

[477] *Études traditionnelles*, 1940.

à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été rechercher ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochin, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecaï Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un refuge dans le nouvel Ararat. Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'*Évangile Aquarien*, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.

*
* *

Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *Livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques ; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël[478], et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques

[478] *Exode*, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».

plaques de laiton et y avait tracé des caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon[479], il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5), et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque. » Le début de cet

[479] Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Église étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart ; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*, publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Église, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à Smith des adversaires qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Église, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, il émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et

finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith, dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons[480]. Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient assemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que les instruments d'inspirateurs cachés, qu'eux-mêmes ne

[480] La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Étoile Millénaire), en janvier 1853. – Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles, le numéro de la « section » où elle se trouve.

connurent peut-être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspirateurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au-delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.

*
* *

Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brighman Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là

un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cité du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *Livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Église Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette « Église Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres,

tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.

*

Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson[481].

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28*. Qu'est-ce que Dieu ? – Un être intelligent et matériel, ayant un corps et des membres.

« *Question 38*. Est-il aussi susceptible de passion ? – Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44*. Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? – Non. »

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait

[481] Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela. » Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif, il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle, il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant. » Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion. » Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera *d'autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le. » Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste. » Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leurs familles. C'est

littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage… Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir… La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair. » Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi : « Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre. » En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes*. Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire. » Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'Invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est

regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ». Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière. » Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux éléments primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immortalité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que,

malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

Le “trou de l’aiguille”[482]

Ainsi que nous l’avons dit précédemment, une des représentations du symbole de la « porte étroite » est le « trou de l’aiguille », qui est notamment mentionné avec cette signification, dans un texte évangélique bien connu[483]. L’expression anglaise *needle’s eye*, littéralement « œil de l’aiguille », est particulièrement significative à cet égard, car elle relie plus directement ce symbole à quelques-uns de ses équivalents, comme l’« œil » du dôme dans le symbolisme architectural : ce sont là des figurations diverses de la « porte solaire », qui elle-même est aussi désignée comme l’« Œil du Monde ». On remarquera aussi que l’aiguille, quand elle est placée verticalement, peut être prise comme une figure de l’« Axe du Monde » ; et alors, l’extrémité perforée étant en haut, il y a une exacte coïncidence entre cette position de l’« œil » de l’aiguille et celle de l’« œil » du dôme.

Ce même symbole a encore d’autres connexions intéressantes qui ont été signalées par Ananda K. Coomaraswamy[484] : dans un *Jâtaka* où il est question d’une aiguille miraculeuse (qui d’ailleurs est en réalité identique au *vajra*), le trou de l’aiguille est désigné en pâli par le mot *pâsa*[485]. Ce mot est le même que le sanscrit *pâsha*, qui a originairement le sens de « nœud » ou de « boucle » ; ceci paraît tout d’abord indiquer, comme l’a remarqué Coomaraswamy, que, à une époque très ancienne, les aiguilles étaient, non perforées comme elles l’ont été plus tard, mais simplement recourbées à l’une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil ; mais ce qu’il y a de plus

---

[482] Publié dans *É. T.*, janv. 1940.

[483] *Saint Matthieu*, XIX, 24.

[484] *Some Pâli Words*, s.v. *Pâsa*, pp. 166-167.

[485] *Jâtaka*, 3, 282, *pâsê vijjhiwâ*, « percée d’un trou » ou d’un « œil ».

important à considérer pour nous, c'est le rapport qui existe entre cette application du mot *pâsha* au trou de l'aiguille et ses autres significations plus habituelles, qui d'ailleurs sont également dérivées de l'idée première de « nœud ».

Le *pâsha*, en effet, est le plus souvent, dans le symbolisme hindou, un « nœud coulant », ou un « lasso » servant à prendre les animaux à la chasse ; sous cette forme, il est un des principaux emblèmes de *Mrityu* ou de *Yama*, et aussi de *Varuna* ; et les « animaux » qu'ils prennent au moyen de ce *pâsha*, ce sont en réalité tous les êtres vivants (*pashu*). De là aussi le sens de « lien » : l'animal, dès qu'il est pris, se trouve lié par le nœud coulant qui se resserre sur lui ; de même, l'être vivant est lié par les conditions limitatives qui le retiennent dans son état particulier d'existence manifestée. Pour sortir de cet état de *pashu*, il faut que l'être s'affranchisse de ces conditions, c'est-à-dire, en termes symboliques, qu'il échappe au *pâsha*, ou qu'il passe à travers le nœud coulant sans que celui-ci se resserre sur lui ; c'est encore la même chose que de dire que cet être passe par les mâchoires de la Mort sans qu'elles se referment sur lui[486]. La boucle du *pâsha* est donc bien, comme le dit Coomaraswamy, un autre aspect de la « porte étroite », exactement comme l'« enfilage de l'aiguille » représente le passage de cette même « porte solaire » dans le symbolisme de la broderie ; nous ajouterons que le fil passant par le trou de l'aiguille a aussi pour équivalent dans un autre symbolisme, celui du tir à l'arc, la flèche perçant la cible en son centre ; et celui-ci est d'ailleurs désigné proprement comme le « but », terme qui est encore très significatif sous le même rapport, puisque le passage dont il s'agit, et par lequel s'effectue la « sortie du cosmos », est aussi le but que l'être doit atteindre pour être finalement « délivré » des liens de l'existence manifestée.

Cette dernière remarque nous amène à préciser, avec Coomaraswamy, que c'est seulement en ce qui concerne la « dernière mort », celle qui précède immédiatement la « délivrance », et après laquelle il n'y a pas de retour à un état conditionné, que l'«

[486] Cf. les figurations symboliques de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*.

enfilage de l'aiguille » représente véritablement le passage par la « porte solaire », puisque, dans tout autre cas, il ne peut pas encore être question d'une « sortie du cosmos ». Cependant, on peut aussi, analogiquement et en un sens relatif, parler de « passer par le trou de l'aiguille »[487], ou d'« échapper au *pâsha* », pour désigner tout passage d'un état à un autre, un tel passage étant toujours une « mort » par rapport à l'état antécédent, en même temps qu'il est une « naissance » par rapport à l'état conséquent, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en maintes occasions.

Il y a encore un autre aspect important du symbolisme du *pâsha* dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : c'est celui sous lequel il se rapporte plus particulièrement au « nœud vital[488] », et il nous reste à montrer comment ceci encore se rattache strictement au même ordre de considérations. En effet, le « nœud vital » représente le lien qui tient rassemblés entre eux les différents éléments constitutifs de l'individualité ; c'est donc lui qui maintient l'être dans sa condition de *pashu*, puisque, lorsque ce lien se défait ou se brise, la désagrégation de ces éléments s'ensuit, et cette désagrégation est proprement la mort de l'individualité, entraînant le passage de l'être à un autre état. En transposant ceci par rapport à la « délivrance » finale, on peut dire que, quand l'être parvient à passer à travers la boucle du *pâsha* sans qu'elle se resserre et le reprenne de nouveau, c'est comme si cette boucle s'était dénouée pour lui, et cela d'une façon définitive ; ce ne sont là, en somme, que deux manières différentes d'exprimer la même chose. Nous n'insisterons pas davantage ici sur cette question du « nœud vital », qui pourrait nous amener à beaucoup d'autres développements ; nous avons indiqué autrefois comment, dans le symbolisme architectural, il a sa correspondance dans le « point sensible » d'un édifice, celui-ci étant l'image d'un être vivant aussi bien que d'un monde, suivant qu'on l'envisage au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « ma-

[487] Cf. Dante, *Purgatorio*, X, 16.

[488] Ce symbole du « nœud vital », dans les rites du compagnonnage, est représenté par une cravate nouée d'une façon spéciale ; l'équivalence avec le nœud coulant ou la bouche du *pâsha* est ici évidente.

crocosmique » ; mais, présentement, ce que nous venons d'en dire suffit pour montrer que la « solution » de ce nœud, qui est aussi le « nœud gordien » de la légende grecque, est encore, au fond, un équivalent du passage de l'être à travers la « porte solaire ».

Mentalité scolaire et pseudo-initiation

Une des marques caractéristiques de la plupart des organisations pseudo-initiatiques modernes est la façon dont elles usent de certaines comparaisons empruntées à la « vie ordinaire », c'est-à-dire en somme à l'activité profane sous l'une ou l'autre des formes qu'elle revêt le plus couramment dans le monde contemporain. Il ne s'agit même pas là seulement d'analogies qui, malgré la fâcheuse banalité des images ainsi employées et le fait qu'elles sont aussi éloignées que possible de tout symbolisme traditionnel, pourraient encore être plus ou moins valables dans certaines limites ; plus ou moins, disons-nous, car il ne faut pas oublier que, au fond, le point de vue profane comme tel comporte toujours en lui-même quelque chose d'illégitime, en tant qu'il est une véritable négation du point de vue traditionnel ; mais ce qui est plus grave encore, c'est que ces choses sont prises de la façon la plus littérale, allant jusqu'à une sorte d'assimilation de prétendues réalités spirituelles à des formes d'activité qui, du moins dans les conditions actuelles, sont proprement à l'opposé de toute spiritualité. C'est ainsi que, dans certaines écoles occultistes que nous avons connues jadis, il n'était question sans cesse que de « dettes à payer », et cette idée était poussée jusqu'à l'obsession ; dans le théosophisme et ses différents dérivés plus ou moins directs, c'est surtout de « leçons à apprendre » qu'il s'agit constamment, et tout y est décrit en termes « scolaires », ce qui nous ramène encore à la confusion de la connaissance initiatique avec l'instruction profane. L'Univers tout entier n'est conçu que comme une vaste école dans laquelle les êtres passent d'une classe à une autre à mesure qu'ils ont « appris leurs leçons » ; la représentation de ces classes successives est d'ailleurs intimement liée à la conception « réincarnationniste », mais ce n'est pas ce point qui nous intéresse présente-

ment, car c'est sur l'erreur inhérente à ces images « scolaires » et sur la mentalité essentiellement profane dont elles procèdent que nous nous proposons d'appeler l'attention, indépendamment de la relation qu'elles peuvent avoir en fait avec telle ou telle théorie particulière.

L'instruction profane, telle qu'elle est constituée dans le monde moderne, et sur laquelle sont modelées toutes les représentations en question, est évidemment une des choses qui présentent au plus haut point le caractère antitraditionnel ; on peut même dire qu'elle n'est faite en quelque sorte que pour cela, ou du moins que c'est dans ce caractère que réside sa première et principale raison d'être, car il est évident que c'est là un des instruments les plus puissants dont on puisse disposer pour parvenir à la destruction de l'esprit traditionnel. Il est inutile d'insister ici une fois de plus sur ces considérations ; mais il est un autre point qui peut sembler moins évident à première vue, et qui est celui-ci : même si une telle déviation ne s'était pas produite, de semblables représentations « scolaires » seraient encore erronées dès qu'on prétend les appliquer à l'ordre initiatique, car l'instruction extérieure, bien qu'alors elle ne soit pas profane comme elle l'est actuellement, et qu'elle soit au contraire légitime et même traditionnelle dans son ordre, n'en est pas moins, par sa nature et sa destination même, quelque chose d'entièrement différent de ce qui se rapporte au domaine initiatique. Il y aurait donc là, dans tous les cas, une confusion entre l'exotérisme et l'ésotérisme, confusion qui témoigne non seulement d'une ignorance de la véritable nature de l'ésotérisme, mais même d'une perte du sens traditionnel en général, et qui, par conséquent, est bien, en elle-même, une manifestation de la mentalité profane ; mais, pour le faire comprendre mieux encore, il convient de préciser un peu plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici certaines des différences profondes qui existent entre l'instruction extérieure et l'initiation, ce qui fera d'ailleurs apparaître plus nettement un défaut qui se rencontre déjà dans certaines organisations initiatiques authentiques, mais en état de dégénérescence, et qui naturellement se retrouve à plus forte raison, accentué jusqu'à la ca-

ricature, dans les organisations pseudo-initiatiques auxquelles nous avons fait allusion.

À ce propos, nous devons dire tout d'abord qu'il y a, dans l'enseignement universitaire lui-même, ou plutôt à son origine, quelque chose qui est beaucoup moins simple et même plus énigmatique qu'on ne le croit d'ordinaire, faute de se poser une question qui devrait pourtant se présenter immédiatement à la pensée de quiconque est capable de la moindre réflexion : s'il est une vérité évidente, en effet, c'est qu'on ne peut pas conférer ou transmettre à d'autres quelque chose qu'on ne possède pas soi-même[489] ; comment donc les grades universitaires ont-ils pu être institués tout d'abord, si ce n'est par l'intervention, sous une forme ou sous une autre, d'une autorité d'ordre supérieur ? Il doit donc y avoir eu là une véritable « extériorisation »[490], qui peut aussi être considérée en même temps comme une « descente » dans cet ordre inférieur auquel appartient nécessairement tout enseignement « public », fût-il constitué sur les bases les plus strictement traditionnelles (nous l'appellerions alors volontiers « scolastique », suivant l'usage du moyen âge, pour réserver de préférence au mot « scolaire » le sens profane habituel) ; et c'est d'ailleurs en vertu de cette « descente » que cet enseignement pouvait participer effectivement, dans les limites de son domaine propre, à l'esprit même de la tradition. Cela s'accorde bien, d'une part, avec ce qu'on sait des caractères généraux de l'époque à laquelle remonte l'origine des Universités, c'est-à-dire du moyen âge, et aussi, d'autre part et plus particuliè-

[489] Nous avons vu un écrivain maçonnique affirmer qu'« il a bien fallu que le premier initié s'initie lui-même », et cela avec l'intention évidente de nier l'origine « non-humaine » de l'initiation ; il serait difficile de pousser l'absurdité plus loin, comme nous l'avons montré en expliquant quelle est la véritable nature de l'initiation ; mais, dans quelque domaine que ce soit, il n'est guère moins absurde de supposer que quelqu'un ait pu se donner à lui-même ce qu'il n'avait pas, et à plus forte raison le transmettre ; nous avons déjà soulevé ailleurs une question de ce genre au sujet du caractère éminemment suspect de la transmission psychanalytique (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV).

[490] Nous avons déjà parlé d'une telle « extériorisation », dans un autre ordre, à propos du rapport qui existe entre certains rites exotériques et des rites initiatiques.

rement, avec le fait trop peu remarqué que la distinction de trois grades universitaires est assez manifestement calquée sur la constitution d'une hiérarchie initiatique[491]. Nous rappelons également, à cet égard, que, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs[492], les sciences du *trivium* et du *quadrivium*, en même temps qu'elles représentaient, dans leur sens exotérique, des divisions d'un programme d'enseignement universitaire, étaient aussi, par une transposition appropriée, mises en correspondance avec des degrés d'initiation[493] ; mais il va de soi qu'une telle correspondance, respectant rigoureusement les rapports normaux des différents ordres, ne saurait en aucune façon impliquer le transport, dans le domaine initiatique, de choses telles qu'un système de classes et d'examens comme celui que comporte forcément l'enseignement extérieur. Il est à peine besoin d'ajouter que, les Universités occidentales ayant été, dans les temps modernes, complètement détournées de leur esprit originel, et ne pouvant plus dès lors avoir le moindre lien avec un principe supérieur capable de les légitimer, les grades qui y ont été conservés, au lieu d'être comme une image extérieure de grades initiatiques, n'en sont plus qu'une simple parodie, de même qu'une cérémonie profane est la parodie ou la contrefaçon d'un rite, et que les sciences profanes elles-mêmes sont, sous plus d'un rapport, une parodie des sciences traditionnelles ; ce dernier cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui des grades universitaires, qui, s'ils se sont maintenus d'une façon continue, représentent actuellement un véritable « résidu » de ce qu'ils ont été à l'origine, comme les sciences profanes sont, ainsi que nous

[491] Les trois grades de bachelier, de licencié et de docteur reproduisent la division ternaire qui est fréquemment adoptée par les organisations initiatiques, et qui se trouve notamment dans la Maçonnerie avec les trois grades d'Apprenti, de Compagnon et de Maître.

[492] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

[493] On a alors une autre division, non plus ternaire, mais septénaire, qui était notamment en usage dans l'organisation médiévale des « Fidèles d'Amour », et aussi, dans l'antiquité, dans les mystères mithriaques ; dans ces deux cas, les sept degrés ou « échelons » de l'initiation étaient pareillement mis en rapport avec les sept cieux planétaires.

l'avons expliqué en plus d'une occasion, un « résidu » des anciennes sciences traditionnelles.

Nous avons tout à l'heure fait allusion aux examens, et c'est sur ce point que nous voudrions maintenant insister quelque peu : ces examens, comme on peut d'ailleurs le constater par leur pratique constante dans les civilisations les plus différentes, sont à leur place et ont leur raison d'être dans l'enseignement extérieur, même traditionnel, où par définition en quelque sorte, on ne dispose d'aucun critère d'un autre ordre ; mais, quand il s'agit au contraire d'un domaine purement intérieur comme celui de l'initiation, ils deviennent complètement vains et inefficaces, et ils ne pourraient normalement jouer tout au plus qu'un rôle exclusivement symbolique, à peu près comme le secret concernant certaines formes rituelles n'est qu'un symbole du véritable secret initiatique ; ils sont d'ailleurs parfaitement inutiles dans une organisation initiatique tant que celle-ci est véritablement tout ce qu'elle doit être. Seulement, en fait, il faut tenir compte de certains cas de dégénérescence, où personne n'étant plus capable d'appliquer les critères réels (surtout en raison de l'oubli complet des sciences traditionnelles qui seules peuvent les fournir, ainsi que nous l'avons dit à propos des qualifications initiatiques), on y supplée autant qu'on le peut en instituant, pour le passage d'un degré à un autre, des examens plus ou moins similaires dans leur forme, sinon dans leur programme, aux examens universitaires, et qui, comme ceux-ci, ne peuvent en somme porter que sur des choses « apprises », de même que, en l'absence d'une autorité intérieure effective, on institue des formes administratives comparables à celles des gouvernements profanes. Ces deux choses, n'étant au fond que deux effets d'une même cause, apparaissent d'ailleurs comme assez étroitement liées entre elles, et on les constate presque toujours simultanément dans les mêmes organisations ; on les retrouve aussi associées l'une à l'autre, non seulement en réalité, mais encore en tant que représentations imaginaires, dans les organisations pseudo-initiatiques : ainsi, les théosophistes, qui usent si volontiers des images « scolaires », conçoivent d'autre part ce qu'ils appellent le « gouvernement oc-

culte du monde » comme divisé en différents « départements », dont les attributions s'inspirent trop manifestement de celles des ministères et des administrations du monde profane. Cette dernière remarque nous amène du reste à reconnaître quelle peut être la principale source des erreurs de ce genre : c'est que les inventeurs d'organisations pseudo-initiatiques, ne connaissant, même du dehors, aucune organisation authentiquement initiatique autre que celles qui sont arrivées à cet état de dégénérescence (et il est tout naturel qu'il en soit ainsi, puisque ce sont les seules qui subsistent encore de nos jours dans le monde occidental), n'ont cru pouvoir faire mieux que de les imiter, et, inévitablement, ils les ont imitées dans ce qu'elles ont de plus extérieur, qui est aussi ce qui est le plus affecté par la dégénérescence en question et où elle s'affirme le plus nettement par des choses comme celles que nous venons d'envisager ; et, non contents d'introduire cette imitation dans la constitution de leurs propres organisations, ils l'ont pour ainsi dire projetée en imagination dans un « autre monde », c'est-à-dire dans la représentation qu'ils se font du monde spirituel ou de ce qu'ils croient être tel. Le résultat est que, tandis que les organisations initiatiques, tant qu'elles n'ont subi aucune déviation, sont constituées à l'image du véritable monde spirituel, la caricature de celui-ci se trouve, inversement, être à l'image des organisations pseudo-initiatiques, qui, elles-mêmes, en voulant copier certaines organisations initiatiques pour s'en donner les apparences, n'en ont pris en réalité que les côtés déformés par des emprunts au monde profane.

Qu'il s'agisse d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou d'organisations pseudo-initiatiques, on voit que ce qui se produit ainsi, par l'introduction des formes profanes, est exactement l'inverse de la « descente » que nous envisagions en parlant de l'origine des institutions universitaires, et par laquelle, dans une époque de civilisation traditionnelle, l'exotérique se modelait en quelque façon sur l'ésotérique, et l'inférieur sur le supérieur ; mais la grande différence entre les deux cas est que, dans celui d'une initiation amoindrie ou même déviée jusqu'à un

certain point, la présence de ces formes parasites n'empêche pas que la transmission d'une influence spirituelle existe toujours malgré tout, tandis que, dans celui de la pseudo-initiation, il n'y a derrière ces même formes que le vide pur et simple. Ce dont les promoteurs de la pseudo-initiation ne se doutent certes pas, c'est que, en transportant leurs idées « scolaires » et autres choses du même genre jusque dans leur représentation de l'ordre universel, ils ont tout simplement mis eux-mêmes sur celle-ci la marque de leur mentalité profane ; ce qui est le plus regrettable, c'est que ceux à qui ils présentent ces conceptions fantaisistes ne sont pas davantage capables de discerner cette marque, qui, s'ils pouvaient se rendre compte de tout ce qu'elle signifie, devrait suffire à les mettre en garde contre de telles entreprises et même à les en détourner à jamais.

Le passage des eaux[494]

Ananda K. Coomaraswamy a signalé que, dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, la « Voie du Pèlerin », représentée comme un « voyage », peut être mise de trois façons différentes en rapport avec la rivière symbolique de la vie et de la mort : le voyage peut être accompli, soit en remontant le courant vers la source des eaux, soit en traversant celles-ci vers l'autre rive, soit enfin en descendant le courant vers la mer[495]. Comme il le fait remarquer très justement, cet usage de différents symbolismes, contraires en apparence seulement, et ayant en réalité une même signification spirituelle, s'accorde avec la nature même de la métaphysique, qui n'est jamais « systématique », tout en étant toujours parfaitement cohérente ; il faut donc seulement prendre garde au sens précis dans lequel le symbole de la « rivière », avec sa source, ses rives et son embouchure, doit être entendu dans chacun des cas dont il s'agit.

Le premier cas, celui de la « remontée du courant », est peut-être le plus remarquable à certains égards, car il faut alors concevoir la rivière comme s'identifiant à l'« Axe du Monde » : c'est la « rivière céleste » qui descend vers la terre, et qui, dans la tradition hindoue, est désignée par des noms tels que ceux de *Gangâ* et de *Saraswatî*, qui sont proprement les noms de certains aspects de la *Shakti*. Dans la Kabbale hébraïque cette « rivière de vie » trouve sa correspondance dans les « canaux » de l'arbre séphirotique, par lesquels les influences du « monde d'en haut » sont transmises au « monde d'en bas », et qui sont aussi en relation directe avec la *Shekinah*, qui est en somme l'équivalent de la *Shakti* ; et il y est question également des eaux qui « coulent vers

494 Publié dans *É. T.*, fév. 1940.

495 *Some Pâli Words*, s. v. *Samudda*, pp. 184-188.

le haut », ce qui est une expression du retour vers la source céleste, représenté alors, non pas précisément par la remontée du courant, mais par un renversement de la direction de ce courant lui-même. De toute façon, il y a bien là un « retournement », qui d'autre part, comme le remarque M. Coomaraswamy, était figuré dans les rites védiques par celui du poteau sacrificiel, autre image de l'« Axe du Monde » ; et l'on voit immédiatement par là que tout ceci se relie étroitement au symbolisme de l'« arbre inversé » dont nous avons parlé précédemment.

On peut encore remarquer qu'il y a là à la fois une ressemblance et une différence avec le symbolisme des quatre fleuves du Paradis terrestre : ceux-ci s'écoulent horizontalement sur la surface de la terre, et non pas verticalement suivant la direction axiale ; mais ils prennent leur source au pied de l'« Arbre de Vie », qui naturellement est encore l'« Axe du Monde », et qui est aussi l'arbre séphirotique de la Kabbale. On peut donc dire que les influences célestes, descendant par l'« Arbre de Vie » et arrivant ainsi au centre du monde terrestre, se répandent ensuite dans celui-ci suivant ces quatre fleuves, ou bien, en remplaçant l'« Arbre de Vie » par la « rivière céleste », que celle-ci, en arrivant à terre, s'y divise et s'écoule suivant les directions de l'espace. Dans ces conditions, la « remontée du courant » pourra être considérée comme s'effectuant en deux phases : la première, dans le plan horizontal, conduit au centre de ce monde ; la seconde, à partir de là, s'accomplit verticalement suivant l'axe, et c'est celle-ci qui était envisagée dans le cas précédent ; ajoutons que ces deux phases successives ont, au point de vue initiatique, leur correspondance dans les domaines respectifs des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Le second cas, celui du symbolisme de la traversée d'une rive à l'autre, est sans doute plus habituel et plus généralement connu ; le « passage du pont » (qui peut être aussi celui d'un gué) se retrouve dans presque toutes les traditions, et aussi, plus spé-

cialement, dans certains rituels initiatiques[496] ; la traversée peut aussi s'effectuer sur un radeau ou dans une barque, ce qui se rattache alors au symbolisme très général de la navigation[497]. La rivière qu'il s'agit de traverser ainsi est plus spécialement la « rivière de la mort » ; la rive dont on part est le monde soumis au changement, c'est-à-dire le domaine de l'existence manifestée (considérée le plus souvent en particulier dans son état humain et corporel, puisque c'est de celui-ci qu'actuellement nous devons partir en fait), et l'« autre rive » est le *Nirvâna*, l'état de l'être qui est définitivement affranchi de la mort.

Pour ce qui est enfin du troisième cas, celui de la « descente du courant », l'Océan[498] doit y être considéré, non comme une étendue d'eau à traverser, mais au contraire comme le but même à atteindre, donc comme représentant le *Nirvâna* ; le symbolisme des deux rives est alors différent de ce qu'il était tout à l'heure, et il y a même là un exemple du double sens des symboles, puisqu'il ne s'agit plus de passer de l'une à l'autre, mais bien de les éviter également l'une et l'autre : elles sont respectivement le « monde des hommes » et le « monde des dieux », ou encore les conditions « microcosmiques » (*adhyâtma*) et « macrocosmiques » (*adhidêvata*). Il y a aussi, pour parvenir au but, d'autres dangers à éviter dans le courant lui-même ; ils sont symbolisés notamment par le crocodile qui se tient « contre le courant », ce qui implique bien que le voyage s'effectue dans le sens de celui-ci ; ce crocodile, aux

---

[496] De là la signification symbolique de mots tels que ceux de *Pontifex* et de *Tirthankara*, dont nous avons parlé ailleurs ; de là aussi, en sanscrit, divers termes contenant étymologiquement l'idée de « traverser », y compris celui d'*Avatâra*, qui exprime littéralement une « traversée descendante » (*avatarana*), c'est-à-dire la « descente » d'un Sauveur.

[497] Coomaraswamy note à ce propos que le symbole de la barque salvatrice (en sanscrit *nâvâ*, en latin *navis*) se retrouve dans la désignation de la « nef » d'une église ; cette barque est un attribut de saint Pierre après l'avoir été de Janus, de même que les clefs, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.

[498] *Samudra* (en pâli *samudda*) est littéralement le « rassemblement des eaux », ce qui rappelle la parole de la *Genèse* : « Que les eaux qui sont sous les cieux soient rassemblées en un seul lieu ; c'est le lieu où vont se réunir toutes les rivières, de même que, dans les divers symbolismes du dôme, de la roue et du parasol, les poutres ou les rayons convergent tous vers la partie centrale.

mâchoires ouvertes duquel il s'agit d'échapper, représente la Mort (*Mrityu*), et, comme tel, il est le « gardien de la Porte », celle-ci étant alors figurée par l'embouchure de la rivière (qu'on devrait plus exactement, comme le dit Coomaraswamy, considérer comme une « bouche » de la mer dans laquelle la rivière se déverse) ; nous avons donc ici encore un autre symbole de la « Porte », s'ajoutant à tous ceux que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier.

Sacrements et rites initiatiques

Nous avons dit précédemment que les rites religieux et les rites initiatiques sont d'ordre essentiellement différent et ne peuvent avoir le même but, ce qui résulte nécessairement de la distinction même des deux domaines exotérique et ésotérique auxquels ils se rapportent respectivement ; si des confusions se produisent entre les uns et les autres dans l'esprit de certains, elles sont dues avant tout à une méconnaissance de cette distinction, et elles peuvent l'être aussi, en partie, aux similitudes que ces rites présentent parfois malgré tout, au moins dans leurs formes extérieures, et qui peuvent tromper ceux qui n'observent les choses que « du dehors ». Cependant, la distinction est parfaitement nette lorsqu'il s'agit des rites proprement religieux, qui sont d'ordre exotérique par définition même, et qui par conséquent ne devraient donner lieu à aucun doute ; mais il faut dire qu'elle peut l'être moins dans d'autres cas, comme celui d'une tradition où il n'y a pas de division en un exotérisme et un ésotérisme constituant comme deux aspects séparés, mais où il y a seulement des degrés divers de connaissance, la transition de l'un à l'autre pouvant être presque insensible, ainsi qu'il arrive notamment pour la tradition hindoue ; cette transition graduelle se traduira naturellement dans les rites correspondants, si bien que certains d'entre eux pourront présenter, à certains égards, un caractère en quelque sorte mixte ou intermédiaire.

C'est précisément dans la tradition hindoue qu'on rencontre en effet un des rites au sujet desquels on peut le plus légitimement se poser la question de savoir si leur caractère est ou n'est pas initiatique ; nous voulons parler de l'*upanayana,* c'est-à-dire du rite par lequel un individu est rattaché effectivement à l'une des trois castes supérieures, à laquelle, avant l'accomplissement de ce rite, il n'appartenait que d'une façon qu'on peut dire toute

potentielle. Ce cas mérite réellement d'être examiné avec quelque attention, et il faut tout d'abord, pour cela, bien comprendre ce qu'on doit entendre exactement par le terme *samskâra*, qu'on traduit assez habituellement par « sacrement » ; cette traduction nous paraît fort loin d'être satisfaisante, car, suivant une tendance trop commune chez les Occidentaux, elle affirme une identité entre des choses qui, si elles sont en effet comparables sous certains rapports, n'en sont pas moins très différentes au fond. Ce n'est pas, à vrai dire, le sens étymologique du mot « sacrement » lui-même qui donne lieu à cette objection, car il s'agit bien évidemment, dans tous les cas, de quelque chose de « sacré » ; ce sens est d'ailleurs beaucoup trop étendu pour qu'on puisse en tirer une notion quelque peu précise, et si on s'en tenait là, n'importe quel rite pourrait indistinctement être appelé « sacrement » ; mais, en fait, ce mot est devenu inséparable de l'usage spécifiquement religieux et étroitement défini qui en est fait dans la tradition chrétienne, où il désigne quelque chose dont on ne trouve sans doute pas ailleurs l'équivalent exact. Il vaut donc beaucoup mieux se conformer à cet usage pour éviter toute équivoque, et réserver exclusivement l'appellation de « sacrements » à une certaine catégorie de rites religieux appartenant en propre à la forme traditionnelle chrétienne ; c'est alors la notion de « sacrement » qui rentre dans celle de *samskâra* à titre de cas particulier, et non pas l'inverse ; en d'autres termes, on pourra dire que les sacrements chrétiens sont des *samskâras*, mais non pas que les *samskâras* hindous sont des sacrements, car, suivant la logique la plus élémentaire, le nom d'un genre convient à chacune des espèces qui y sont comprises, mais, par contre, le nom d'une de ces espèces ne saurait valablement être appliqué ni à une autre espèce ni au genre tout entier.

Un *samskâra* est essentiellement un rite d'« agrégation » à une communauté traditionnelle ; cette définition, comme on peut le voir immédiatement, est entièrement indépendante de la forme particulière, religieuse ou autre, que peut revêtir la tradition envisagée ; et, dans le Christianisme, cette fonction est remplie par les sacrements, comme elle l'est ailleurs par des *samskâras* d'es-

pèce différente. Nous devons dire cependant que le mot d'« agrégation », que nous venons d'employer, manque quelque peu de précision et même d'exactitude, et cela pour deux raisons : d'abord, si l'on s'en tient rigoureusement à son sens propre, il paraît désigner le rattachement même à la tradition, et alors il ne devrait s'appliquer qu'à un rite unique, celui par lequel ce rattachement est opéré d'une façon effective, tandis qu'il y a en réalité, dans une même tradition, un certain nombre plus ou moins grand de *samskâras* ; il faut donc admettre que l'« agrégation » dont il s'agit comporte une multiplicité de degrés ou de modalités, qui généralement correspondent en quelque sorte aux phases principales de la vie d'un individu. D'autre part, ce même mot d'« agrégation » peut donner l'idée d'une relation qui reste encore extérieure en un certain sens, comme s'il s'agissait simplement de se joindre à un « groupement » ou d'adhérer à une « société », alors que ce dont il s'agit est d'un tout autre ordre et implique une assimilation qu'on pourrait dire « organique », car il y a là une véritable « transmutation » (*abhisambhava*) opérée dans les éléments subtils de l'individualité. M. Ananda K. Coomaraswamy a proposé, pour rendre *samskâra*, le terme d'« intégration », qui nous paraît en effet bien préférable à celui d'« agrégation » à ces deux points de vue, car il rend bien exactement cette idée d'assimilation, et, en outre, il est facilement compréhensible qu'une « intégration » puisse être plus ou moins complète et profonde, et que, par conséquent, elle soit susceptible de s'effectuer par degrés, ce qui rend bien compte de la multiplicité des *samskâras* à l'intérieur d'une même tradition.

Il faut remarquer qu'une « transmutation » comme celle dont nous parlions tout à l'heure a lieu en fait, non pas seulement dans le cas des *samskâras*, mais aussi dans celui des rites initia-

tiques (*dîkshâ*)[499] ; c'est là un des caractères que les uns et les autres ont en commun, et qui permettent de les comparer sous certains rapports, quelles que soient par ailleurs leurs différences essentielles. Il y a en effet également, dans les deux cas, transmission ou communication d'une influence spirituelle, et c'est cette influence qui, « infusée » en quelque sorte par le rite, produit dans l'individualité la « transmutation » en question ; mais il va de soi que les effets pourront en être limités à tel ou tel domaine déterminé, suivant le but propre du rite envisagé ; et c'est précisément par leur but, donc aussi par le domaine ou l'ordre de possibilités dans lequel ils opèrent, que les rites initiatiques diffèrent profondément de tous les autres.

D'autre part, la différence qui est sans doute la plus apparente extérieurement, et par conséquent celle qui devrait pouvoir être reconnue le plus facilement même par des observateurs « du dehors », c'est que les *samskâras* sont communs à tous les individus qui sont rattachés à une même tradition, c'est-à-dire en somme à tous ceux qui appartiennent à un certain « milieu » déterminé, ce qui donne à ces rites un aspect qui peut être dit plus proprement « social », tandis que, par contre, les rites initiatiques, requérant certaines qualifications particulières, sont toujours réservés à une élite plus ou moins restreinte. On peut se rendre compte par là de l'erreur que commettent les ethnologues et les sociologues qui, notamment en ce qui concerne les prétendues « sociétés primitives », emploient inconsidérément le terme d'« initiation », dont ils ne connaissent évidemment guère le véritable sens ni la

[499] Le mot *dîkshâ* est, en sanscrit, celui qui signifie proprement « initiation », bien que parfois il faille le rendre plutôt par « consécration » (cf., sur la. connexion de ces deux idées, ce que nous avons dit plus haut des différents sens du verbe grec *mueô*) ; en effet, dans certains cas, par exemple quand il s'agit d'une personne qui offre un sacrifice, la « consécration » désignée par le terme *dîkshâ* n'a qu'un effet temporaire, étant valable seulement pour la durée du sacrifice lui-même, et devra être renouvelée si, par la suite, la même personne vient à offrir un autre sacrifice, fût-il de la même espèce que le premier ; il est donc impossible de reconnaître alors à cette « consécration » le caractère d'une initiation au vrai sens de ce mot, puisque, comme nous l'avons déjà dit, toute initiation est nécessairement quelque chose de permanent, qui est acquis une fois, pour toutes et ne saurait jamais se perdre dans quelques circonstances que ce soit.

portée réelle, pour l'appliquer à des rites auxquels ont accès, à tel ou tel moment de leur existence, tous les membres d'un peuple ou d'une tribu ; ces rites n'ont en réalité aucun caractère initiatique, mais ce sont proprement de véritables *samskâras*. Il peut d'ailleurs naturellement y avoir aussi, dans les mêmes sociétés, des rites authentiquement initiatiques, fussent-ils plus ou moins dégénérés (et peut-être le sont-ils souvent moins qu'on ne serait tenté de le supposer) ; mais, là comme partout, ceux-là ne sont accessibles qu'à certains individus à l'exclusion des autres, ce qui, sans même examiner les choses plus au fond, devrait suffire à rendre toute confusion impossible.

Nous pouvons maintenant en venir au cas plus spécial, que nous avons mentionné tout d'abord, du rite hindou de l'*upanayana*, qui consiste essentiellement dans l'investiture du cordon brâhmanique (*pavitra* ou *upavîta*), et qui donne régulièrement accès à l'étude des Écritures sacrées ; s'agit-il là d'une initiation ? La question, à ce qu'il semble, pourrait en somme être résolue par le seul fait que ce rite est *samskâra* et non *dîkshâ*, car cela implique que, au point de vue même de la tradition hindoue, qui est évidemment celui qui doit faire autorité, il n'est pas considéré comme initiatique ; mais encore peut-on se demander pourquoi il en est ainsi, en dépit de certaines apparences qui pourraient faire penser le contraire. Nous avons déjà indiqué que ce rite est réservé aux membres des trois premières castes ; mais à vrai dire, cette restriction est inhérente à la constitution même de la société traditionnelle hindoue ; elle ne suffit donc pas pour qu'on puisse parler ici d'initiation, pas plus que, par exemple, le fait que tels ou tels rites sont réservés aux hommes à l'exclusion des femmes ou inversement ne permet par lui-même de leur attribuer un caractère initiatique (il suffit, pour s'en convaincre, de citer le cas de l'ordination chrétienne, qui même requiert en outre d'autres qualifications plus particulières, et qui n'en appartient pas moins incontestablement à l'ordre exotérique). En dehors de cette seule qualification que nous venons de rappeler (et que désigne proprement le terme *ârya*), nulle autre n'est requise pour l'*upanayana* ; ce rite est donc commun à tous les membres

des trois premières castes sans exception, et même il constitue pour eux une obligation encore plus qu'un droit ; or, ce caractère obligatoire, qui est directement lié à ce que nous avons appelé l'aspect « social » des *samskâras*, ne saurait exister dans le cas d'un rite initiatique. Un milieu social, si profondément traditionnel qu'il puisse être, ne peut imposer à aucun de ses membres, quelles que soient ses qualifications, l'obligation d'entrer dans une organisation initiatique ; c'est là quelque chose qui, par sa nature même, ne peut relever d'aucune contrainte plus ou moins extérieure, fût-ce même simplement la contrainte « morale » de ce qu'on est convenu d'appeler « l'opinion publique », qui d'ailleurs ne peut évidemment avoir d'autre attitude légitime que d'ignorer purement et simplement tout ce qui se rapporte à l'initiation, puisque c'est là un ordre de réalités qui, par définition, est fermé à l'ensemble de la collectivité comme telle. Pour ce qui est de l'*upanayana*, on peut dire que la caste n'est encore que virtuelle ou même potentielle tant que ce rite n'est pas accompli (la qualification requise n'étant proprement que l'aptitude naturelle à faire partie de cette caste), de telle sorte qu'il est nécessaire pour que l'individu puisse occuper une place et une fonction déterminée dans l'organisme social, car, si sa fonction doit avant tout être conforme à sa nature propre, encore faut-il, pour qu'il soit capable de la remplir valablement, que cette nature soit « réalisée » et ne reste pas à l'état de simple aptitude non développée ; il est donc parfaitement compréhensible et normal que le non-accomplissement de ce rite dans les délais prescrits entraîne une exclusion de la communauté, ou, plus exactement encore, qu'il implique en lui-même cette exclusion.

Il y a pourtant encore un point particulièrement important à considérer, car c'est peut-être celui-là surtout qui peut prêter à confusion : l'*upanayana* confère la qualité de *dwija* ou « deux fois né » ; il est donc expressément désigné comme une « seconde naissance », et l'on sait que, d'autre part, cette expression s'applique aussi en un sens très précis à l'initiation. Il est vrai que le baptême chrétien, très différent d'ailleurs de l'*upanayana* à tout autre égard, est également une « seconde naissance », et il est

trop évident que ce rite n'a rien de commun avec une initiation ; mais comment se fait-il que le même terme « technique » puisse être appliqué ainsi à la fois dans l'ordre des *samskâras* (y compris les sacrements) et dans l'ordre initiatique ? La vérité est que la « seconde naissance », en elle-même et dans son sens tout à fait général, est proprement une régénération psychique (il faut faire bien attention, en effet, que c'est au domaine psychique qu'elle se réfère directement, et non pas au domaine spirituel, car ce serait alors une « troisième naissance ») ; mais cette régénération peut n'avoir que des effets uniquement psychiques eux-mêmes, c'est-à-dire limités à un ordre plus ou moins spécial de possibilités individuelles, ou elle peut, au contraire, être le point de départ d'une « réalisation » d'ordre supérieur ; c'est seulement dans ce dernier cas qu'elle aura une portée proprement initiatique, tandis que, dans le premier, elle appartient au côté plus « extérieur » des diverses formes traditionnelles, c'est-à-dire à celui auquel tous participent indistinctement[500].

L'allusion que nous venons de faire au baptême soulève une autre question qui n'est pas sans intérêt : ce rite, à part son caractère de « seconde naissance », présente aussi dans sa forme même une ressemblance avec certains rites initiatiques ; on peut d'ailleurs remarquer que cette forme se rattache à celle des rites de purification par les éléments, sur lesquels nous reviendrons un peu plus loin, rites qui constituent une catégorie très générale et manifestement susceptible d'application dans des domaines fort différents ; mais il est cependant possible qu'il y ait là encore autre chose à envisager. Il n'y a rien d'étonnant, en effet, à ce que des rites exotériques se modèlent en quelque sorte sur des rites ésotériques ou initiatiques ; si les degrés de l'enseignement extérieur ont pu, dans une société traditionnelle, être calqués sur ceux d'une initiation, ainsi que nous l'expliquerons plus tard, à plus forte raison une pareille « extériorisation » a-t-elle pu avoir

[500] La limitation des effets de la régénération accomplie en mode exotérique explique pourquoi elle ne peut en aucune façon tenir lieu de l'initiation ou en dispenser, bien que l'une et l'autre aient en commun le caractère de « seconde naissance » entendu au sens le plus général.

lieu en ce qui concerne un ordre supérieur à celui-là, bien qu'encore exotérique, nous voulons dire en ce cas celui des rites religieux[501]. En tout cela, la hiérarchie des rapports normaux est rigoureusement respectée, car, suivant ces rapports, les applications d'ordre moins élevé ou plus extérieur doivent procéder de celles qui ont un caractère plus principiel ; si donc nous considérons, pour nous en tenir à ces seuls exemples, des choses telles que la « seconde naissance » ou que la purification par les éléments, c'est leur signification initiatique qui est en réalité la première de toutes, et leurs autres applications doivent en être dérivées plus ou moins directement car il ne saurait y avoir, dans aucune forme traditionnelle, rien de plus principiel que l'initiation et son domaine propre, et c'est dans ce côté « intérieur » que réside véritablement l'esprit même de toute tradition.

[501] On peut remarquer que, à ce point de vue, l'ordination religieuse représente une « extériorisation » de l'initiation sacerdotale, et le sacre des rois une « extériorisation » de l'initiation royale, déterminées l'une et l'autre par des conditions dans lesquelles les fonctions correspondantes ont cessé d'être réservées à des initiés comme elles l'étaient antérieurement.

Nâma-Rûpa[502]

On sait que, dans la tradition hindoue, l'individualité est considérée comme constituée par l'union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d'éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa,* signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l'expression composée *nâma-rûpa,* qui comprend ainsi l'individualité tout entière, *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et *rûpa* à son côté « substantiel » ; c'est donc à peu près l'équivalent de l' ειδος et de la υλη d'Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c'est au contraire *rûpa* qu'on est obligé de traduire par « forme »[503]. Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

À un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* correspond aussi à la partie subtile de l'individualité et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individuali-

---

[502] Publié dans Études Traditionnelles, mars 1940.

[503] En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la « forme » scolastique par *form* et la « forme », au sens ordinaire par *shape* ; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

té, jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au-delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa* ; cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma*[504]. Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quelconque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du cycle annuel (*samvatsara*)[505]. Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas*[506], c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère supra-sensible qui y est attaché même dans

[504] *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

[505] *Jaiminîya Upanishad, Brâhmana*, I, 35.

[506] *Ibid.*, III.9.

son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas l'être est encore « au delà de la forme », mais il ne serait aussi « au delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état « informel »[507].

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec ειδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l'« idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l'« archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre[508] ; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dêvas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après lequel il réalise ensuite son œuvre sous une forme sensible, qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l'« idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de

[507] Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d'« acte » et de « puissance » ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la « forme » et à la « matière », qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acceptation plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné certaines confusions.

[508] On se rappellera ici le symbolisme de la caverne de Platon.

rûpa[509]. Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l'« idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien entendu, que l'« idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l'« idée » en elle-même correspond à l'« esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l'« âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l'« archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l'« essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considérée comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception comme des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rapporte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours

[509] Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shri Râmakrishna, *The Cultural heritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l'« idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle de « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l'« œil » (ou la vue) est donc pris comme symbole de l'expérience sensible, tandis que l'« oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de l'intellect « angélique » ou intuitif[510] ; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition » (d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*)[511]. Il va de soi que, en elles-mêmes, l'ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu'elles y sont ainsi mises en rapport l'une avec l'autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l'ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s'y rapportent respectivement : la qualité auditive, se rapportant à l'éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale » que la qualité visuelle, qui se rapporte au

---

[510] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 17.

[511] Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l'« œil de la Connaissance » dans la tradition hindoue, ou « œil du cœur » dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la « visibilité », différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais « systématique ».

feu ; et l'on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d'une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du Vêda ».

La maladie de l'angoisse

Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler d'« inquiétude métaphysique », et même d'« angoisse métaphysique » ; ces expressions, évidemment absurdes, sont encore de celles qui trahissent le désordre mental de notre époque ; mais, comme toujours en pareil cas, il peut y avoir intérêt à chercher à préciser ce qu'il y a sous ces erreurs et ce qu'impliquent exactement de tels abus de langage. Il est bien clair que ceux qui parlent ainsi n'ont pas la moindre notion de ce qu'est véritablement la métaphysique ; mais encore peut-on se demander pourquoi ils veulent transporter, dans l'idée qu'ils se font de ce domaine inconnu d'eux, ces termes d'inquiétude et d'angoisse plutôt que n'importe quels autres qui n'y seraient ni plus ni moins déplacés. Sans doute faut-il en voir la première raison, ou la plus immédiate, dans le fait que ces mots représentent des sentiments qui sont particulièrement caractéristiques de l'époque actuelle ; la prédominance qu'ils y ont acquise est d'ailleurs assez compréhensible, et pourrait même être considérée comme légitime en un certain sens si elle se limitait à l'ordre des contingences, car elle n'est manifestement que trop justifiée par l'état de déséquilibre et d'instabilité de toutes choses, qui va sans cesse en s'aggravant, et qui n'est assurément guère fait pour donner une impression de sécurité à ceux qui vivent dans un monde aussi troublé. S'il y a dans ces sentiments quelque chose de maladif, c'est que l'état par lequel ils sont causés et entretenus est lui-même anormal et désordonné ; mais tout cela, qui n'est en somme qu'une simple explication de fait, ne rend pas suffisamment compte de l'intrusion de ces mêmes sentiments dans l'ordre intellectuel, ou du moins dans ce qui prétend en tenir lieu chez nos contemporains ; cette intrusion montre que le mal est plus profond en réalité, et qu'il doit y avoir là quelque chose qui se rat-

tache à tout l'ensemble de la déviation mentale du monde moderne.

À cet égard, on peut remarquer tout d'abord que l'inquiétude perpétuelle des modernes n'est pas autre chose qu'une des formes de ce besoin d'agitation que nous avons souvent dénoncé, besoin qui, dans l'ordre mental, se traduit par le goût de la recherche pour elle-même, c'est-à-dire d'une recherche qui, au lieu de trouver son terme dans la connaissance comme elle le devrait normalement, se poursuit indéfiniment et ne conduit véritablement à rien, et qui est d'ailleurs entreprise sans aucune intention de parvenir à une vérité à laquelle tant de nos contemporains ne croient même pas. Nous accorderons qu'une certaine inquiétude peut avoir sa place légitime au point de départ de toute recherche, comme mobile incitant à cette recherche même, car il va de soi que, si l'homme se trouvait satisfait de son état d'ignorance, il y resterait indéfiniment et ne chercherait aucunement à en sortir ; encore vaudrait-il mieux donner à cette sorte d'inquiétude mentale un autre nom : elle n'est rien d'autre, en réalité, que cette « curiosité » qui, suivant Aristote, est le commencement de la science, et qui, bien entendu, n'a rien de commun avec les besoins purement pratiques auxquels les « empiristes » et les « pragmatistes » voudraient attribuer l'origine de toute connaissance humaine ; mais en tout cas, qu'on l'appelle inquiétude ou curiosité, c'est là quelque chose qui ne saurait plus avoir aucune raison d'être ni subsister en aucune façon dès que la recherche est arrivée à son but, c'est-à-dire dès que la connaissance est atteinte, de quelque ordre de connaissance qu'il s'agisse d'ailleurs ; à plus forte raison doit-elle nécessairement disparaître, d'une façon complète et définitive, quand il s'agit de la connaissance par excellence, qui est celle du domaine métaphysique. On pourrait donc voir, dans l'idée d'une inquiétude sans terme, et par conséquent ne servant pas à tirer l'homme de son ignorance, la marque d'une sorte d'« agnosticisme », qui peut être plus ou moins inconscient dans bien des cas, mais qui n'en est pas pour cela moins réel : parler d'« inquiétude métaphysique » équivaut au fond, qu'on le veuille ou non, soit à nier la connaissance méta-

physique elle-même, soit tout au moins à déclarer son impuissance à l'obtenir, ce qui pratiquement ne fait pas grande différence ; et, quand cet « agnosticisme » est vraiment inconscient, il s'accompagne ordinairement d'une illusion qui consiste à prendre pour métaphysique ce qui ne l'est nullement, et ce qui n'est même à aucun degré une connaissance valable, fût-ce dans un ordre relatif, nous voulons dire la « pseudo-métaphysique » des philosophes modernes, qui est effectivement incapable de dissiper la moindre inquiétude, par là même qu'elle n'est pas une véritable connaissance, et qui ne peut, tout au contraire, qu'accroître le désordre intellectuel et la confusion des idées chez ceux qui la prennent au sérieux, et rendre leur ignorance d'autant plus incurable ; en cela comme à tout autre point de vue, la fausse connaissance est certainement bien pire que la pure et simple ignorance naturelle.

Certains, comme nous l'avons dit, ne se bornent pas à parler d'« inquiétude », mais vont même jusqu'à parler d'« angoisse », ce qui est encore plus grave, et exprime une attitude peut-être plus nettement antimétaphysique encore s'il est possible ; les deux sentiments sont d'ailleurs plus ou moins connexes, en ce qu'ils ont l'un et l'autre leur racine commune dans l'ignorance. L'angoisse, en effet, n'est qu'une forme extrême et pour ainsi dire « chronique » de la peur ; or l'homme est naturellement porté à éprouver la peur devant ce qu'il ne connaît pas ou ne comprend pas, et cette peur même devient un obstacle qui l'empêche de vaincre son ignorance, car elle l'amène à se détourner de l'objet en présence duquel il l'éprouve et auquel il en attribue la cause, alors qu'en réalité cette cause n'est pourtant qu'en lui-même ; encore cette réaction négative n'est-elle que trop souvent suivie d'une véritable haine à l'égard de l'inconnu, surtout si l'homme a plus ou moins confusément l'impression que cet inconnu est quelque chose qui dépasse ses possibilités actuelles de compréhension. Si cependant l'ignorance peut être dissipée, la peur s'évanouira aussitôt par là-même, comme dans l'exemple bien connu de la corde prise pour un serpent ; la peur, et par conséquent l'angoisse qui n'en est qu'un cas particulier, est donc in-

compatible avec la connaissance, et, si elle arrive à un degré tel qu'elle soit vraiment invincible, la connaissance en sera rendue impossible, même en l'absence de tout autre empêchement inhérent à la nature de l'individu ; on pourrait donc parler en ce sens, non pas d'une « angoisse métaphysique », jouant en quelque sorte le rôle d'un véritable « gardien du seuil », suivant l'expression des hermétistes, et interdisant à l'homme l'accès du domaine de la connaissance métaphysique.

Il faut encore expliquer plus complètement comment la peur résulte de l'ignorance, d'autant plus que nous avons eu récemment l'occasion de constater à ce sujet une erreur assez étonnante : nous avons vu l'origine de la peur attribuée à un sentiment d'isolement, et cela dans un exposé se basant sur la doctrine vêdântique, alors que celle-ci enseigne au contraire expressément que la peur est due au sentiment d'une dualité ; et, en effet, si un être était vraiment seul, de quoi pourrait-il avoir peur ? On dira peut-être qu'il peut avoir peur de quelque chose qui se trouve en lui-même ; mais cela même implique qu'il y a en lui, dans sa condition actuelle, des éléments qui échappent à sa propre compréhension, et par conséquent une multiplicité non-unifiée ; le fait qu'il soit isolé ou non n'y change d'ailleurs rien et n'intervient aucunement en pareil cas. D'autre part, on ne peut pas invoquer valablement, en faveur de cette explication par l'isolement, la peur instinctive éprouvée dans l'obscurité par beaucoup de personnes, et notamment par les enfants ; cette peur est due en réalité à l'idée qu'il peut y avoir dans l'obscurité des choses qu'on ne voit pas, donc qu'on ne connaît pas, et qui sont redoutables pour cette raison même ; si au contraire l'obscurité était considérée comme vide de toute présence inconnue, la peur serait sans objet et ne se produirait pas. Ce qui est vrai, c'est que l'être qui éprouve la peur cherche à s'isoler, mais précisément pour s'y soustraire ; il prend une attitude négative et se « rétracte » comme pour éviter tout contact possible avec ce qu'il redoute, et de là proviennent sans doute la sensation de froid et les autres symptômes physiologiques qui accompagnent habituellement la peur ; mais cette sorte de défense irréfléchie est

d'ailleurs inefficace car il est bien évident que, quoi qu'un être fasse, il ne peut s'isoler réellement du milieu dans lequel il est placé par ses conditions mêmes d'existence contingente, et que, tant qu'il se considère comme entouré par un « monde extérieur », il lui est impossible de se mettre entièrement à l'abri des atteintes de celui-ci. La peur ne peut être causée que par l'existence d'autres êtres, qui, en tant qu'ils sont autres, constituent ce « monde extérieur », ou d'éléments qui, bien qu'incorporés à l'être lui-même, n'en sont pas moins étrangers et « extérieurs » à sa conscience actuelle ; mais l'« autre » comme tel n'existe que par un effet de l'ignorance, puisque toute connaissance implique essentiellement une identification ; on peut donc dire que plus un être connaît, moins il y a pour lui d'« autre » et d'« extérieur », et que, dans la même mesure, la possibilité de la peur, possibilité d'ailleurs toute négative, est abolie pour lui ; et finalement, l'état de « solitude » absolue (*kaivalya*), qui est au-delà de toute contingence, est un état de pure impassibilité. Remarquons incidemment, à ce propos, que l'« ataraxie » stoïcienne ne représente qu'une conception déformée d'un tel état, car elle prétend s'appliquer à un être qui en réalité est encore soumis aux contingences, ce qui est contradictoire ; s'efforcer de traiter les choses extérieures comme indifférentes, autant qu'on le peut dans la condition individuelle, peut constituer une sorte d'exercice préparatoire en vue de la « délivrance », mais rien de plus, car, pour l'être qui est véritablement « délivré », il n'y a pas de choses extérieures ; un tel exercice pourrait en somme être regardé comme un équivalent de ce qui, dans les « épreuves » initiatiques, exprime sous une forme ou sous une autre la nécessité de surmonter tout d'abord la peur pour parvenir à la connaissance, qui par la suite rendra cette peur impossible, puisqu'il n'y aura plus rien alors par quoi l'être puisse être affecté ; et il est évident qu'il faut bien se garder de confondre les préliminaires de l'initiation avec son résultat final.

Une autre remarque qui, bien qu'accessoire, n'est pas sans intérêt, c'est que la sensation de froid et les symptômes extérieurs auxquels nous avons fait allusion tout à l'heure se produisent

aussi, même sans que l'être qui les éprouve ait consciemment peur à proprement parler, dans les cas où se manifestent des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, comme par exemple dans les séances spirites et dans les phénomènes de « hantise » ; là encore, il s'agit de la même défense subconsciente et presque « organique », en présence de quelque chose d'hostile et en même temps d'inconnu, du moins pour l'homme ordinaire qui ne connaît effectivement que ce qui est susceptible de tomber sous les sens, c'est-à-dire les seules choses du domaine corporel. Les « terreurs paniques », qui se produisent sans aucune cause apparente, sont dues aussi à la présence de certaines influences n'appartenant pas à l'ordre sensible ; elles sont d'ailleurs souvent collectives, ce qui va encore à l'encontre de l'explication de la peur par l'isolement ; et il ne s'agit pas nécessairement, dans ce cas, d'influences hostiles ou d'ordre inférieur, car il peut même arriver qu'une influence spirituelle, et non pas seulement une influence psychique, provoque une terreur de cette sorte chez des « profanes » qui la perçoivent vaguement sans rien connaître de sa nature ; l'examen de ces faits, qui n'ont en somme rien d'anormal, quoi qu'en puisse penser l'opinion commune, ne fait que confirmer encore que la peur est bien réellement causée par l'ignorance, et c'est pourquoi nous avons cru bon de les signaler en passant.

Pour en revenir au point essentiel, nous pouvons dire maintenant que ceux qui parlent d'« angoisse métaphysique » montrent par là, tout d'abord, leur ignorance totale de la métaphysique ; en outre, leur attitude même rend cette ignorance invincible, d'autant plus que l'angoisse n'est pas un simple sentiment passager de peur, mais une peur devenue en quelque sorte permanente, installée dans le « psychisme » même de l'être, et c'est pourquoi on peut la considérer comme une véritable « maladie » ; tant qu'elle ne peut être surmontée, elle constitue proprement, tout comme d'autres défauts graves d'ordre psychique, une « disqualification » à l'égard de la connaissance métaphysique.

D'autre part, la connaissance est le seul remède définitif contre l'angoisse, aussi bien que contre la peur sous toutes ses

formes et contre la simple inquiétude, puisque ces sentiments ne sont que des conséquences ou des produits de l'ignorance, et que par suite la connaissance dès qu'elle est atteinte, les détruit entièrement dans leur racine même et les rend désormais impossibles, tandis que, sans elle, même s'ils sont écartés momentanément, ils peuvent toujours reparaître au gré des circonstances. S'il s'agit de la connaissance par excellence, cet effet se répercutera nécessairement dans tous les domaines inférieurs, et ainsi ces mêmes sentiments disparaîtront aussi à l'égard des choses les plus contingentes ; comment, en effet, pourraient-ils affecter celui qui, voyant toutes choses dans le principe, sait que, quelles que soient les apparences, elles ne sont en définitive que des éléments de l'ordre total ? Il en est de cela comme de tous les maux dont souffre le monde moderne : le véritable remède ne peut venir que d'en haut, c'est-à-dire d'une restauration de la pure intellectualité ; tant qu'on cherchera à y remédier par en bas, c'est-à-dire en se contentant d'opposer des contingences à d'autres contingences, tout ce qu'on prétendra faire sera vain et inefficace ; mais qui pourra le comprendre pendant qu'il en est encore temps ?

La “pierre angulaire”[512]

Le symbolisme de la « pierre angulaire », dans la tradition chrétienne, se base sur ce texte : « La pierre que ceux qui bâtissaient avaient rejetée est devenue la principale pierre de l'angle », ou plus exactement « la tête de l'angle » (*caput anguli*)[513]. Ce qui est étrange, c'est que ce symbolisme est le plus souvent mal compris, par suite d'une confusion qui est faite communément entre cette « pierre angulaire » et la « pierre fondamentale » à laquelle se rapporte cet autre texte encore plus connu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle[514]. » Cette confusion est étrange, disons-nous, car, au point de vue spécifiquement chrétien, elle revient en fait à confondre saint Pierre avec le Christ lui-même, puisque c'est celui-ci qui est expressément désigné comme la « pierre angulaire », comme le montre ce passage de saint Paul, qui, en outre, la distingue nettement des « fondations » de l'édifice : « Vous êtes un édifice bâti sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la principale pierre de l'angle (*summo angulari lapide*), en qui tout édifice, construit et lié dans toutes ses parties, s'élève en un temple consacré au Seigneur, par qui vous êtes entrés dans sa structure (plus littéralement “bâtis ensemble”, *coedificamini*) pour être l'habitation de Dieu dans l'Esprit[515]. » Si la méprise dont il s'agit était uniquement moderne, il n'y aurait sans doute pas lieu de s'en étonner outre mesure, mais il semble bien qu'elle se rencontre déjà en des temps où il n'est guère possible de l'attribuer

---

[512] Publié dans *É. T.*, avril-mai 1940.

[513] *Psaume*, CXVIII, 22 ; *Saint Matthieu*, XXI, 42 ; *Saint Marc*, XII, 10 ; *Saint Luc*, XX, 17.

[514] *Saint Matthieu*, XVI, 18.

[515] *Épître aux Éphésiens*, II, 20-22.

purement et simplement à l'ignorance du symbolisme ; on est donc amené à se demander si en réalité il ne se serait pas agi là plutôt, à l'origine, d'une « substitution » intentionnelle, s'expliquant par le rôle de saint Pierre comme « substitut » du Christ (en latin *vicarius*, correspondant en ce sens à l'arabe *Khalîfah*) ; s'il en était ainsi, cette façon de « voiler » le symbolisme de la « pierre angulaire » semblerait indiquer qu'il était considéré comme contenant quelque chose de particulièrement mystérieux, et l'on verra par la suite qu'une telle supposition est loin d'être injustifiée[516]. Quoi qu'il en soit, il y a dans cette identification des deux pierres, même au point de vue de la simple logique, une impossibilité qui apparaît clairement dès qu'on examine avec un peu d'attention les textes que nous avons cités : la « pierre fondamentale » est celle qui est posée en premier lieu, au début même de la construction d'un édifice (et c'est pourquoi elle est appelée aussi « première pierre »)[517] ; comment donc pourrait-elle être rejetée au cours de cette même construction ? Pour qu'il en soit ainsi, il faut au contraire que la « pierre angulaire » soit telle qu'alors elle ne puisse pas encore trouver sa place ; et en effet, comme nous le verrons, elle ne peut la trouver qu'au moment de l'achèvement de l'édifice tout entier, et c'est ainsi qu'elle devient réellement la « tête de l'angle ».

Dans un article que nous avons déjà signalé[518], Ananda Coomaraswamy remarque que l'intention du texte de saint Paul est

---

[516] La « substitution » a pu aussi être aidée par la similitude phonétique existant entre le nom hébreu *Kephas*, qui signifie « pierre », et le mot grec *Kephalê*, « tête » ; mais il n'y a entre ces deux mots aucun autre rapport, et le fondement d'un édifice ne peut évidemment être identifié avec sa « tête », c'est-à-dire son sommet, ce qui reviendrait à renverser l'édifice tout entier on pourrait d'ailleurs se demander aussi si ce « renversement » n'a pas quelque correspondance symbolique avec la crucifixion de saint Pierre la tête en bas.

[517] Cette pierre doit être placée à l'angle nord-est de l'édifice ; nous noterons à ce propos qu'il y a lieu de distinguer, dans le symbolisme de saint Pierre, plusieurs aspects ou fonctions auxquels correspondent des « situations » différentes, car d'autre part, en tant que *janitor*, sa place est à l'Occident, où se trouve l'entrée de toute église normalement orientée ; en outre, saint Pierre et saint Paul sont aussi représentés comme les deux « colonnes » de l'Église, et alors ils sont habituellement figurés, l'un avec les clefs et l'autre avec l'épée, dans l'attitude de deux *dwârapâlas*.

évidemment de représenter le Christ comme l'unique principe dont dépend tout l'édifice de l'Église, et il ajoute que « le principe d'une chose n'est ni une de ses parties parmi les autres ni la totalité de ses parties, mais ce en quoi toutes les parties sont réduites à une unité sans composition ». La « pierre fondamentale » (*foundation-stone*) peut bien, en un certain sens, être appelée une « pierre d'angle » (*corner-stone*) ainsi qu'on le fait habituellement, puisqu'elle est placée à un angle ou à un « coin » (*corner*) de l'édifice[519] ; mais elle n'est pas unique comme telle, l'édifice ayant nécessairement quatre angles ; et, même si l'on veut parler plus particulièrement de la « première pierre », elle ne diffère en rien des pierres de base des autres angles, sauf par sa situation[520], et elle ne s'en distingue ni par sa forme ni par sa fonction, n'étant en somme que l'un de quatre supports égaux entre eux ; on pourrait dire que l'une quelconque de ces quatre *corner-stones* « reflète » en quelque façon le principe dominant de l'édifice, mais elle ne saurait aucunement être regardée comme étant ce principe même[521]. D'ailleurs, si c'était réellement là ce dont il s'agit, on ne pourrait même pas parler logiquement de « *la* pierre angulaire », puisque, en fait, il y en aurait quatre ; celle-ci doit donc être quelque chose d'essentiellement différent de la *corner-stone* entendue au sens courant de « pierre fondamentale », et elles ont seulement en commun le caractère d'appartenir l'une et l'autre à un même symbolisme « constructif ».

Nous venons de faire allusion à la forme de la « pierre angulaire », et c'est là en effet un point particulièrement important :

---

[518] *Eckstein*, dans la revue *Speculum*, numéro de janvier 1939.

[519] Nous serons obligé, dans cette étude, de nous référer souvent aux termes « techniques » anglais, parce que, appartenant primitivement au langage de l'ancienne maçonnerie opérative, ils ont été pour la plupart conservés spécialement dans les rituels de la *Royal Arch Masonry* et des grades accessoires qui y sont rattachés, rituels dont il n'existe aucun équivalent en français ; et l'on verra que certains de ces termes sont d'une traduction assez difficile.

[520] Suivant le rituel opératif, cette « première pierre » est, comme nous l'avons dit, celle de l'angle nord-est ; les pierres des autres angles sont ensuite placées successivement en suivant le sens de la marche apparente du soleil, c'est-à-dire dans cet ordre : sud-est, sud-ouest, nord-ouest.

c'est parce que cette pierre a une forme spéciale et unique, qui la différencie de toutes les autres, que non seulement elle ne peut trouver sa place au cours de la construction, mais que même les constructeurs ne peuvent pas comprendre quelle est sa destination ; s'ils le comprenaient, il est évident qu'ils ne la rejetteraient pas, et qu'ils se contenteraient de la réserver jusqu'à la fin ; mais ils se demandent « ce qu'ils feront de la pierre », et, ne pouvant trouver une réponse satisfaisante à cette question, ils décident, la croyant inutilisable, de « la rejeter parmi les décombres » (*to heave it over among the rubbish*)[522]. La destination de cette pierre ne peut être comprise que par une autre catégorie de constructeurs, qui à ce stade n'interviennent pas encore : ce sont ceux qui sont passés « de l'équerre au compas », et, par cette distinction, il faut naturellement entendre celle des formes géométriques que ces deux instruments servent respectivement à tracer, c'est-à-dire la forme carrée et la forme circulaire, qui symbolisent d'une façon générale, comme on le sait, la terre et le ciel ; ici, la forme carrée correspond à la partie inférieure de l'édifice, et la forme circulaire à sa partie supérieure, qui, dans ce cas, doit donc être constituée par un dôme ou une voûte[523]. En effet, la « pierre angulaire » est bien en réalité une « clef de voûte » (*keystone*) ; A. Coomaraswamy dit que, pour rendre la véritable signification de l'expression « est devenue la tête de l'angle » (*is become the head of the corner*), on pourrait la traduire par *is become the keystone of the arch*, ce qui est parfaitement exact ; et ainsi cette pierre, par sa forme aussi bien que par sa position, est effectivement unique dans l'édifice tout entier, comme elle doit l'être pour pou-

[521] Cette « réflexion » est évidemment en rapport direct avec la substitution dont nous avons parlé.

[522] L'expression *To heave over* est assez singulière, et apparemment inusitée en ce sens dans l'anglais moderne ; elle semblerait pouvoir signifier « soulever » ou « élever », mais, d'après le reste de la phrase citée, il est clair que, en réalité, c'est bien à la « réjection » de la pierre qu'elle s'applique ici.

[523] Cette distinction est, en d'autres termes, celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry*, qui par leurs rapports respectifs avec la « terre » et le « ciel », ou avec les parties de l'édifice qui les représentent, sont mises ici en correspondance avec les « petits mystères » et les « grands mystères ».

voir symboliser le principe dont tout dépend. On s'étonnera peut-être que cette représentation du principe ne se place ainsi qu'en dernier lieu dans la construction ; mais on peut dire que celle-ci, dans tout son ensemble, est ordonnée par rapport à elle (ce que saint Paul exprime en disant qu'« en elle tout l'édifice s'élève en un temple consacré au Seigneur »), et que c'est en elle qu'elle trouve finalement son unité ; il y a là encore une application de l'analogie, que nous avons déjà expliquée en d'autres occasions, entre le « premier » et le « dernier », ou le « principe » et la « fin » : la construction représente la manifestation, dans laquelle le principe n'apparaît que comme l'achèvement ultime ; et c'est précisément en vertu de cette même analogie que la « première pierre », ou la « pierre fondamentale », peut être regardée comme un « reflet » de la « dernière pierre », qui est la véritable « pierre angulaire ».

L'équivoque impliquée dans une expression telle que *corner-stone* repose en définitive sur les différents sens possibles du mot « angle » ; Coomaraswamy remarque que, dans diverses langues, les mots qui signifient « angle » sont souvent en rapport avec d'autres qui signifient « tête » et « extrémité » : en grec, *kephalê*, « tête », et en architecture « chapiteau » (*capitulum*, diminutif de *caput*) ne peut s'appliquer qu'à un sommet ; mais *akros* (sanscrit *agra*) peut indiquer une extrémité dans n'importe quelle direction, c'est-à-dire, dans le cas d'un édifice, le sommet ou l'un des quatre « coins » (ce dernier mot est étymologiquement apparenté au grec *gônia*, « angle »), bien que souvent il s'applique aussi de préférence au sommet. Mais ce qui est encore plus important, au point de vue spécial des textes concernant la « pierre angulaire » dans la tradition judéo-chrétienne, c'est la considération du mot hébreu signifiant « angle » : ce mot est *pinnah*, et l'on trouve les expressions *eben pinnah*, « pierre d'angle », et *rosh pinnah*, « tête d'angle » ; mais ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, au sens figuré, ce même mot *pinnah* est employé pour signifier « chef » : une expression désignant les « chefs du peuple » (*pinnoth ha-am*) est traduite littéralement dans la Vulgate par

angulos populorum[524]. Un « chef » est étymologiquement une « tête » (*caput*), et *pinnah* se rattache par sa racine à *pnê*, qui signifie « face » ; le rapport étroit de ces idées de « tête » et de « face » est évident, et, en outre, le terme de « face » appartient à un symbolisme très généralement répandu et qui mériterait d'être examiné à part[525]. Une autre idée connexe encore est celle de « pointe » (qui se trouve dans le sanscrit *agra*, le grec *akros*, le latin *acer* et *acies*) ; nous avons déjà parlé du symbolisme des pointes à propos de celui des armes et des cornes[526], et nous avons vu qu'il se rapporte à l'idée d'extrémité, mais plus particulièrement en ce qui concerne l'extrémité supérieure, c'est-à-dire le point le plus élevé ou le sommet ; tous ces rapprochements ne font donc que confirmer ce que nous avons dit de la situation de la « pierre angulaire » au sommet de l'édifice : même s'il y a d'autres « pierres angulaires » au sens le plus général de cette expression[527], c'est bien celle-là seule qui est réellement « *la* pierre angulaire » par excellence.

Nous trouvons d'autres indications intéressantes dans les significations du mot arabe *rukn*, « angle » ou « coin » : ce mot, parce qu'il désigne les extrémités d'une chose, c'est-à-dire ses parties les plus reculées et par suite les plus cachées (*recondita* et *abscondita*, pourrait-on dire en latin), prend parfois un sens de « secret » ou de « mystère » ; et, sous ce rapport, son pluriel *arkân* est à rapprocher du latin *arcanum*, qui a également ce même sens, et avec lequel il présente une ressemblance frappante ; du

[524] *Samuel*, XIV, 38 ; la version grecque des *Septante* emploie également le mot *gônia*.

[525] Cf. A.-M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151-154, à propos de l'expression « faces de la terre » employée aux îles Fiji pour désigner les chefs. – Le mot grec *Karai*, dans les premiers siècles du christianisme, servait à désigner les cinq « faces » ou « têtes de l'Église », c'est-à-dire les cinq patriarcats principaux, dont les initiales réunies formaient précisément ce mot : Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche, Jérusalem.

[526] On peut remarquer que le mot anglais *corner* est évidemment un dérivé ici de « corne ».

[527] En ce sens, il n'y a même pas seulement quatre « pierres angulaires » à la base, mais il y en a aussi à un niveau quelconque de la construction ; et ces pierres sont toutes de la même forme ordinaire, rectiligne et rectangulaire (c'est-à-dire taillées *on the square*, le mot *square* ayant d'ailleurs le double sens d'« équerre » et de « carré »), contrairement à ce qui a lieu dans le cas unique de la *keystone*.

reste, dans le langage des hermétistes tout au moins, l'emploi du terme « arcane » a été certainement influencé d'une façon directe par le mot arabe dont il s'agit[528]. En outre, *rukn* a aussi le sens de « base » ou de « fondation », ce qui nous ramène à la *corner-stone* entendue comme la « pierre fondamentale » ; dans la terminologie alchimique, *el-arkân*, quand cette désignation est employée sans autre précision, sont les quatre éléments, c'est-à-dire les « bases » substantielles de notre monde, qui sont assimilés ainsi aux pierres de base des quatre angles d'un édifice, puisque c'est sur eux qu'est en quelque sorte construit tout le monde corporel (représenté aussi par la forme carrée)[529] ; et, par là, nous arrivons encore directement au symbolisme même qui nous occupe présentement. En effet, il n'y a pas seulement ces quatre *arkân* ou éléments « basiques », mais il y a aussi un cinquième *rukn*, le cinquième élément ou la « quintessence » (c'est-à-dire l'éther, *el-athîr*) ; celui-ci n'est pas sur le même « plan » que les autres, car il n'est pas simplement une base comme eux, mais bien le principe même de ce monde[530] ; il sera donc représenté par le cinquième « angle » de l'édifice, qui est son sommet ; et à ce « cinquième », qui est en réalité le « premier », convient proprement la désignation d'angle suprême, d'angle par excellence ou « angle des angles » (*rukn el-arkân*), puisque c'est en lui que la

[528] Il pourrait être intéressant de chercher s'il peut y avoir une parenté étymologique réelle entre les deux mots arabe et latin, même dans l'usage ancien de ce dernier (par exemple dans la *disciplina arcani* des chrétiens des premiers temps) ou s'il s'agit seulement d'une « convergence » qui ne s'est produite qu'ultérieurement, chez les hermétistes du moyen âge.

[529] Cette assimilation des éléments aux quatre angles d'un carré est naturellement aussi en rapport avec la correspondance qui existe entre ces mêmes éléments et les points cardinaux.

[530] Il serait dans le même plan (en son point central) si ce plan était pris comme représentant un état d'existence tout entier ; mais ce n'est pas le cas ici, puisque c'est tout l'ensemble de l'édifice qui est une image du monde. – Remarquons à ce propos que la projection horizontale de la Pyramide dont nous parlons un peu plus loin est constituée par le carré de base avec ses diagonales, les arêtes latérales se projetant suivant celles-ci et le sommet en leur point de rencontre, c'est-à-dire au centre même du carré.

multiplicité des autres angles est réduite à l'unité[531]. On peut encore remarquer que la figure géométrique obtenue en joignant ces cinq angles est celle d'une pyramide à base quadrangulaire : les arêtes latérales de la pyramide émanent de son sommet comme autant de rayons, de même que les quatre éléments ordinaires, qui sont représentés par les extrémités inférieures de ces arêtes, procèdent du cinquième et sont produits par lui ; et c'est aussi suivant ces mêmes arêtes, que nous avons assimilées intentionnellement à des rayons pour cette raison (et aussi en vertu du caractère « solaire » du point dont elles sont issues, d'après ce que nous avons dit au sujet de l'« œil » du dôme), que la « pierre angulaire » du sommet se « reflète » en chacune des « pierres fondamentales » des quatre angles de la base. Enfin, il y a dans ce qui vient d'être dit l'indication très nette d'une corrélation existant entre le symbolisme alchimique et le symbolisme architectural, et qui s'explique d'ailleurs par leur caractère « cosmologique » commun ; c'est là encore un point important, sur lequel nous aurons à revenir à propos d'autres rapprochements du même ordre.

*
* *

La « pierre angulaire », prise dans son véritable sens de pierre « du sommet », est désignée à la fois, en anglais, comme *keystone*, comme *capstone* (qu'on trouve aussi écrit parfois *capeston*), et comme *copestone* (ou *coping-stone*) ; le premier de ces trois mots est facilement compréhensible, car c'est l'équivalent exact du terme français « clef de voûte » (ou d'arc, le mot pouvant en réalité s'appliquer à la pierre qui forme le sommet d'un arc aussi bien que d'une voûte) ; mais les deux autres demandent un peu plus d'explications. Dans *capstone*, le mot *cap* est évidemment le

[531] Au sens de « mystère » que nous avons indiqué plus haut, *rukn el-arkân* équivaut à *sirr el-asrâr*, qui est représenté, comme nous l'avons expliqué ailleurs, par la pointe supérieure de la lettre *alif* : l'*alif* lui-même figurant l'« axe du monde », ceci, comme on le verra encore mieux par la suite, correspond très exactement à la position de la *keystone*.

latin *caput*, « tête », ce qui nous ramène à la désignation de cette pierre comme la « tête de l'angle » ; c'est proprement la pierre qui « achève » ou « couronne » un édifice ; et c'est aussi un chapiteau, qui est de même le « couronnement » d'une colonne[532]. Nous venons de parler d'« achèvement », et les deux mots *cap* et « chef » sont, en effet, étymologiquement identiques[533] ; la *capstone* est donc le « chef » de l'édifice ou de l'« œuvre », et en raison de sa forme spéciale qui requiert, pour la tailler, des connaissances ou des capacités particulières, elle est aussi, en même temps, un « chef-d'œuvre » au sens compagnonnique de cette expression[534] ; c'est par elle que l'édifice est complètement terminé,

[532] Le terme de « couronnement » est ici à rapprocher de la désignation de la « couronne » de la tête, en raison de l'assimilation symbolique, que nous avons signalée précédemment, de l'« œil » du dôme avec le *Brahma-randhra* ; on sait d'ailleurs que la couronne, comme les cornes, exprime essentiellement l'idée d'élévation. Il y a lieu de noter aussi, à ce propos, que le serment du grade de *Royal Arch* contient une allusion à la « couronne du crâne » (*The crown of the skull*), qui suggère un rapport entre l'ouverture de celle-ci (comme dans les rites de trépanation posthume) et l'enlèvement (*removing*) de la *keystone* ; du reste, d'une façon générale, les soi-disant « pénalités » exprimées dans les serments des différents grades maçonniques, ainsi que les signes qui y correspondent, se rapportent en réalité aux divers centres subtils de l'être humain.

[533] Dans la signification du mot « achever », ou de l'ancienne expression équivalente « mener à chef », l'idée de « tête » est associée à celle de « fin », ce qui répond bien à la situation de la « pierre angulaire », à la fois comme « pierre du sommet », et comme « dernière pierre » de l'édifice. Nous mentionnerons encore un autre terme dérivé de « chef » : le « chevet » d'une église est sa « tête », c'est-à-dire l'extrémité orientale où se trouve l'abside, dont la forme semi-circulaire correspond, dans le plan horizontal, au dôme ou à la coupole en élévation verticale, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion.

[534] Le mot « œuvre » trouve à la fois son emploi en architecture et en alchimie, et l'on verra que ce n'est pas sans raison que nous faisons ce rapprochement : en architecture, l'achèvement de l'œuvre est la « pierre angulaire » ; en alchimie, c'est la « pierre philosophale ».

ou, en d'autres termes, qu'il est finalement amené à sa « perfection »[535].

Quant au terme *copestone*, le mot *cope* exprime l'idée de « couvrir » ; ceci s'explique par le fait, non seulement que la partie supérieure de l'édifice est proprement sa « couverture », mais aussi, et nous dirions même surtout, que cette pierre se place de façon à couvrir l'ouverture du sommet, c'est-à-dire l'« œil » du dôme ou de la voûte, dont nous avons déjà parlé précédemment[536]. C'est donc en somme, à cet égard, l'équivalent d'une *roof-plate*, ainsi que le remarque M. Coomaraswamy, qui ajoute que cette pierre peut être regardée comme la terminaison supérieure ou le chapiteau du « pilier axial » (en sanscrit *skambha*, en grec *stauros*)[537] ; ce pilier, comme nous l'avons déjà expliqué, peut n'être pas représenté matériellement dans la structure de l'édifice, mais il n'en est pas moins sa partie essentielle, celle autour de laquelle s'ordonne tout l'ensemble. Le caractère de sommet du « pilier axial », présent d'une façon seulement « idéale », est indiqué d'une façon particulièrement frappante dans les cas où la « clef de voûte » descend en forme de « pendentif » dépas-

---

[535] Il est à remarquer que, dans certains rites maçonniques, les grades qui correspondent plus ou moins exactement à la partie supérieure de la construction dont il s'agit ici (nous disons plus ou moins exactement car il y a parfois en tout cela une certaine confusion) sont désignés précisément par le nom de « grades de perfection ». D'autre part, le mot « exaltation », qui désigne l'accession au grade de *Royal Arch*, peut s'entendre comme faisant allusion à la position élevée de la *keystone*.

[536] On trouve, pour la mise en place de cette pierre, l'expression *to bring forth the copestone*, dont le sens est encore assez peu clair à première vue : *to bring forth* signifie littéralement « produire » (au sens étymologique du latin *producere*) ou « mettre au jour » ; puisque la pierre a déjà été rejetée antérieurement au cours de la construction, il ne peut être question, au jour de l'achèvement de l'œuvre, de sa « production » au sens d'une « confection » ; mais, puisqu'elle a été enfouie « parmi les décombres », il s'agit de l'en dégager, donc de la remettre au jour, pour la placer en évidence au sommet de l'édifice, de façon qu'elle devienne la « tête de l'angle » ; et ainsi *to bring forth* s'oppose ici à *to heave over*.

[537] *Stauros* signifie aussi « croix », et l'on sait que, dans le symbolisme chrétien, la croix est assimilée à l'« axe du monde » ; Coomaraswamy rapproche ce mot du sanscrit *sthâvara*, « ferme » ou « stable », ce qui convient bien en effet à un pilier, et ce qui, en outre, s'accorde exactement avec la signification de « stabilité » donnée à la réunion des noms des deux colonnes du Temple de Salomon.

sant à l'intérieur de l'édifice, sans être visiblement supportée par rien à sa partie inférieure[538] ; toute la construction a son principe dans ce pilier, et toutes ses parties diverses viennent finalement s'unifier dans son « faîte », qui est le sommet de ce même pilier, et qui est la « clef de voûte » ou la « tête de l'angle »[539].

L'interprétation réelle de la « pierre angulaire » comme « pierre du sommet » paraît bien avoir été assez généralement connue au moyen âge, ainsi que le montre notamment une illustration du *Speculum Humanae Salvationis* que nous reproduisons ici[540] (fig. 14) ; cet ouvrage était fort répandu, car il en existe encore plusieurs centaines de manuscrits ; on voit dans cette illustration deux maçons tenant une truelle d'une main et, de l'autre, soutenant la pierre qu'ils s'apprêtent à poser au sommet d'un édifice (apparemment la tour d'une église dont cette pierre doit compléter le sommet), ce qui ne laisse aucun doute sur sa signification. Il y a lieu de remarquer, à propos de cette figure, que la pierre dont il s'agit, en tant que « clef de voûte », ou dans toute autre fonction similaire suivant la structure de l'édifice qu'elle est destinée à « couronner », ne peut, par sa forme même, être placée que par le haut (sans quoi, d'ailleurs, il est évident qu'elle pourrait tomber à l'intérieur de l'édifice) ; par là, elle représente en quelque sorte la « pierre descendue du ciel », expression qui

---

[538] C'est ce sommet du « pilier axial » qui correspond, comme nous l'avons dit, à la pointe supérieure de l'*alif* dans le symbolisme littéral arabe : rappelons aussi, au sujet des termes *keystone* et « clef de voûte », que le symbole même de la clef a également une signification « axiale ».

[539] Coomaraswamy rappelle l'identité symbolique du toit (et plus particulièrement lorsqu'il est en forme de voûte) avec le parasol ; nous ajouterons aussi, à ce propos, que le symbole chinois du « Grand Extrême » (*Tai-ki*) désigne littéralement un « faîte » ou un « comble » : c'est proprement le sommet du « toit du monde ».

[540] *Manuscrit de Munich*, clm. 146, fol. 35 (Lutz et Perdrizet, II, pl. 64) : la photographie nous a été communiquée par A. K. Coomaraswamy ; elle a été reproduite dans l'*Art Bulletin*, XVII, p. 450 et fig. 20, par M. Erwin Panofsky, qui considère cette illustration comme la plus proche du prototype, et qui, à ce propos, parle du *lapis in caput anguli* comme d'une *keystone* ; on pourrait dire aussi, d'après nos précédentes explications, que cette figure représente *the bringing forth of the copestone*.

s'applique fort bien au Christ[541], et qui rappelle aussi la pierre du *Graal* (le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach, qui peut s'interpréter comme *lapis ex cœlis*)[542].

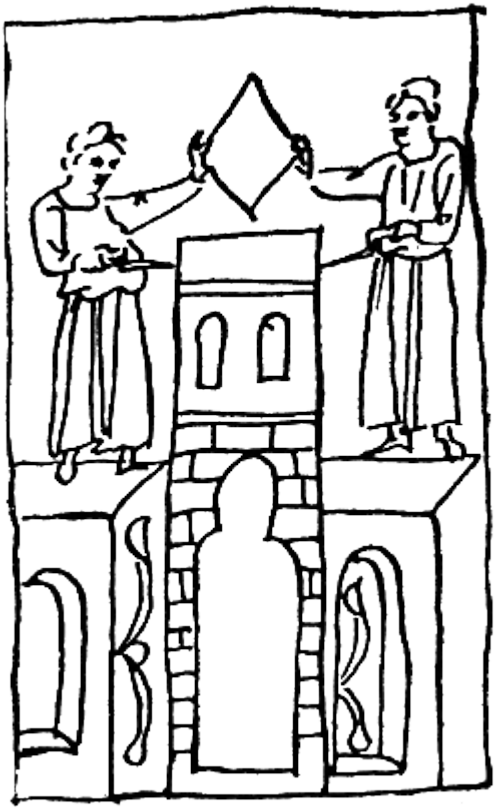

Fig. 14

[541] Il y aurait, à cet égard, un rapprochement à faire entre la « pierre descendue du ciel » et le « pain descendu du ciel », car il y a des rapports symboliques importants entre la pierre et le pain ; mais ceci est en dehors du sujet de la présente étude ; dans tous les cas, la « descente du ciel » représente naturellement l'*avatarana*.

[542] Cf. aussi la pierre symbolique de l'*Estoile Internelle*, dont a parlé M. Charbonneau-Lassay, et qui, comme l'émeraude du *Graal*, est une pierre à facettes ; cette pierre, dans la coupe où elle est placée, correspond exactement au « joyau dans le lotus » (*tnani padmé*) du bouddhisme mahâyânique.

De plus, il y a encore là un autre point important à signaler : M. Erwin Panofsky a remarqué que cette même illustration montre la pierre sous l'aspect d'un objet en forme de diamant (ce qui la rapproche encore de la pierre du *Graal*, puisque celle-ci est également décrite comme taillée à facettes) ; cette question mérite d'être examinée de plus près, car, bien qu'une telle représentation soit loin d'être le cas le plus général, elle se rattache à des côtés du symbolisme complexe de la « pierre angulaire » autres que ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, et qui ne sont pas moins intéressants pour en faire ressortir les liens avec tout l'ensemble du symbolisme traditionnel.

Cependant, avant d'en venir là, il nous reste une question accessoire à élucider : nous venons de dire que la « pierre du sommet » peut n'être pas une « clef de voûte » dans tous les cas, et, en effet, elle ne l'est que dans une construction dont la partie supérieure est en forme de dôme ; dans tout autre cas, par exemple celui d'un bâtiment surmonté d'un toit pointu ou en forme de tente, il n'y en a pas moins une « dernière pierre » qui, placée au sommet, joue à cet égard le même rôle que la « clef de voûte », et, par conséquent, correspond aussi à celle-ci au point de vue symbolique, mais sans pourtant qu'il soit possible de la désigner par ce nom ; et il faut en dire autant du cas spécial du « pyramidion », auquel nous avons déjà fait allusion en une autre occasion. Il doit être bien entendu que, dans le symbolisme des constructeurs du moyen âge, qui s'appuie sur la tradition judéo-chrétienne et est spécialement rattaché, comme à son « prototype », à la construction du Temple de Salomon[543], il est constant, en ce qui concerne la « pierre angulaire », que c'est proprement d'une « clef de voûte » qu'il s'agit ; et, si la forme exacte du Temple de Salomon a pu donner lieu à des discussions au point de vue historique, il est bien certain, en tout cas, que cette forme n'était pas celle d'une pyramide ; ce sont là des faits dont il faut nécessairement tenir compte dans l'interprétation des textes bibliques qui

[543] Les « légendes » du compagnonnage dans toutes ses branches en font foi, non moins que les « survivances » propres de l'ancienne maçonnerie opérative que nous avons envisagées ici.

se rapportent à la « pierre angulaire »[544]. Le « pyramidion », c'est-à-dire la pierre qui forme la pointe supérieure de la pyramide, n'est en aucune façon une « clef de voûte » ; il n'en est pas moins le « couronnement » de l'édifice, et l'on peut remarquer qu'il en reproduit en réduction la forme entière, comme si tout l'ensemble de la structure était ainsi synthétisé dans cette pierre unique ; l'expression « tête de l'angle », au sens littéral, lui convient bien, et aussi le sens figuré du nom hébreu de l'« angle » pour désigner le « chef », d'autant plus que la pyramide, partant de la multiplicité de la base pour aboutir graduellement à l'unité du sommet, est souvent prise comme le symbole d'une hiérarchie. D'autre part, d'après ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du sommet et des quatre angles de la base, en connexion avec la signification du mot arabe *rukn*, on pourrait dire que la forme de la pyramide est en quelque sorte contenue implicitement dans toute structure architecturale ; le symbolisme « solaire » de cette forme, que nous avons indiqué alors, se retrouve d'ailleurs plus particulièrement exprimé dans le « pyramidion », comme le montrent nettement diverses descriptions archéologiques citées par M. Coomaraswamy : le point central ou le sommet correspond au soleil lui-même, et les quatre faces (dont chacune est comprise entre deux « rayons » extrêmes délimitant le domaine qu'elle représente) à autant d'aspects secondaires de ce même soleil, en rapport avec les quatre points cardinaux vers lesquels ces faces sont tournées respectivement. Malgré tout cela, il n'en est pas moins vrai que le « pyramidion » n'est qu'un cas particulier de la « pierre angulaire » et ne la représente que dans une forme traditionnelle spéciale, celle des anciens Égyptiens ; pour répondre au symbolisme judéo-chrétien de cette même pierre, qui appartient à une autre forme tradition-

[544] Il ne saurait donc aucunement s'agir là, comme certains l'ont prétendu, d'une allusion à un incident survenu dans la construction de la « Grande Pyramide » et à la suite duquel celle-ci serait restée inachevée, ce qui est d'ailleurs une hypothèse fort douteuse en elle-même et une question historique probablement insoluble ; en outre, cet « inachèvement » même irait directement à rencontre du symbolisme suivant lequel la pierre qui avait été rejetée prend finalement sa place éminente comme « tête de l'angle ».

nelle, assurément fort différente de celle-là, il lui manque un caractère essentiel, qui est celui d'être une « clef de voûte ».

Cela dit, nous pouvons revenir à la figuration de la « pierre angulaire » sous la forme d'un diamant : A. Coomaraswamy, dans l'article auquel nous nous sommes référé, part d'une remarque qui a été faite au sujet du mot allemand *Eckstein*, qui précisément a à la fois le sens de « pierre angulaire » et celui de « diamant »[545] ; et il rappelle à ce propos les significations symboliques du *vajra*, que nous avons déjà envisagées à diverses reprises : d'une façon générale, la pierre ou le métal qui était considéré comme le plus dur et le plus brillant a été pris, dans différentes traditions, comme « un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité » ; et, en particulier, ces qualités sont très souvent attribuées au diamant. L'idée d'« indestructibilité » ou d'« indivisibilité » (l'une et l'autre sont étroitement liées et sont exprimées en sanscrit par le même mot *akshara*) convient évidemment à la pierre qui représente le principe unique de l'édifice (l'unité véritable étant essentiellement indivisible) ; celle de « stabilité », qui, dans l'ordre architectural, s'applique proprement à un pilier, convient également à cette même pierre considérée comme constituant le chapiteau du « pilier axial », qui lui-même symbolise l'« axe du monde » ; et celui-ci, que Platon, notamment, décrit comme un « axe de diamant », est aussi, d'autre part, un « pilier de lumière » (comme symbole d'*Agni* et comme « rayon solaire ») ; à plus forte raison cette dernière qualité s'applique-t-elle (« éminemment », pourrait-on dire) à son « couronnement », qui représente la source même

[545] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, à propos de la signification d'un motif ornemental en forme de diamant, expliquée par des écrits où il est parlé du Christ comme étant l'Eckstein. – Le double sens de ce mot s'explique vraisemblablement, au point de vue étymologique, par le fait qu'il peut s'entendre également comme « pierre d'angle » et comme « pierre à angles », c'est-à-dire à facettes ; mais, bien entendu, cette explication n'enlève rien à la valeur du rapprochement symbolique indiqué par la réunion de ces deux significations dans un même mot.

dont il émane en tant que rayon lumineux[546]. Dans le symbolisme hindou et bouddhique, tout ce qui a une signification « centrale » ou « axiale » est généralement assimilé au diamant (par exemple dans des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant ») ; et il est facile de se rendre compte que toutes ces associations font partie d'une tradition qu'on peut dire vraiment universelle.

Ce n'est pas tout encore : le diamant est considéré comme la « pierre précieuse » par excellence ; or cette « pierre précieuse » est aussi, comme telle, un symbole du Christ, qui se trouve ici identifié à son autre symbole, la « pierre angulaire » ; ou, si l'on préfère, ces deux symboles sont ainsi réunis en un seul. On pourrait dire alors que cette pierre, en tant qu'elle représente un « achèvement » ou un « accomplissement »[547], est, dans le langage de la tradition hindoue, un *chintâmani*, ce qui équivaut à l'expression alchimique occidentale de « pierre philosophale »[548] ; et il est très significatif, à cet égard, que les hermétistes chrétiens parlent souvent du Christ comme étant la véritable « pierre philosophale », non moins que comme étant la « pierre angulaire »[549]. Nous sommes ramené par là à ce que nous disions précé-

---

[546] Le diamant non taillé a naturellement huit angles, et le poteau sacrificiel (*yûpa*) doit être fait « à huit angles » (*ashtashri*) pour figurer le *vajra* (qui ici est entendu également dans son autre sens de « foudre ») ; le mot pâli *attansa*, littéralement « à huit angles », signifie à la fois « diamant » et « pilier ».

[547] Au point de vue « constructif », c'est la « perfection » de la réalisation du plan de l'architecte ; au point de vue alchimique, c'est la « perfection » ou la fin ultime du « Grand Œuvre » ; et il y a une correspondance exacte entre l'une et l'autre.

[548] Le diamant parmi les pierres et l'or parmi les métaux sont l'un et l'autre ce qu'il y a de plus précieux, et ils ont également un caractère « lumineux » et « solaire » ; mais le diamant, tout comme la « pierre philosophale » à laquelle il est assimilé ici, est regardé comme plus précieux encore que l'or.

[549] Le symbolisme de la « pierre angulaire » se trouve expressément mentionné, par exemple, en divers passages des ouvrages hermétiques de Robert Fludd, cités par A.E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27-28 ; il faut d'ailleurs dire que ces textes paraissent contenir la confusion avec la « pierre fondamentale » dont nous avons parlé au début ; et ce que l'auteur qui les rapporte dit lui-même de la « pierre angulaire », dans plusieurs endroits du même livre, n'est guère fait non plus pour éclaircir la question et ne peut que contribuer plutôt à entretenir encore cette même confusion.

demment, à propos des deux sens dans lesquels peut s'entendre l'expression arabe rukn *el-arkân*, de la correspondance qui existe entre les deux symbolismes architectural et alchimique ; et, pour terminer par une remarque d'une portée tout à fait générale cette étude déjà longue, mais sans doute encore incomplète, car le sujet est de ceux qui sont presque inépuisables, nous pouvons ajouter que cette correspondance même n'est au fond qu'un cas particulier de celle qui existe pareillement, quoique d'une façon qui n'est peut-être pas toujours aussi manifeste, entre toutes les sciences et tous les arts traditionnels, parce qu'ils ne sont tous, en réalité, qu'autant d'expressions et d'applications diverses des mêmes vérités d'ordre principiel et universel.

La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne[550]

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l'incompréhension qu'elles impliquent à l'égard de la véritable connaissance ; aussi n'avons-nous pas l'intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une « instruction » qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu'à une sorte de nivellement par le bas : là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d'agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l'instruction profane dont il s'agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l'attention, c'est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radica-

[550] *Études traditionnelles*, mai 1940.

lement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d'un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d'abord qu'« on a considéré pendant longtemps dans l'Inde que certains aspects de l'enseignement vêdântique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu'« on avait même interdit d'en parler hors d'un petit cercle d'initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom, car ce cas n'a pour nous que la valeur d'un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d'un orientaliste ou d'un théosophiste quelconque, mais d'un Hindou de naissance. Or, s'il est un pays où l'on a toujours considéré que le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité, les vérités de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et, pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes : une réserve dans l'ordre théorique ne peut

être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit… Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral. » C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu de nos jours, une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y sont moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes »,

pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saurait en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement vêdantique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Vêdânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe

plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Vêdânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers, nous dirions ceci : autrefois, en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris ; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout ; c'est peut-être en effet moins grave en un

certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

La superstition de la “valeur”[551]

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu’elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d’autant plus grand que l’idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L’influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu’ils expriment ou devraient exprimer, n’a jamais été, en effet, aussi grande qu’à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n’en est, au fond, qu’une sorte de parodie profane. Il va de soi, d’ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n’est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s’exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu’on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n’est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d’une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c’est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n’est pourtant pas à dire pour cela qu’une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu’elles soient en elles-mêmes, n’en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l’activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce

[551] *Études traditionnelles*, juin 1940.

qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « plan » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIIIe siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIXe siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais, à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper

à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infrarationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel », ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots, mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité ; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en faveur aujourd'hui est celle de « philosophie

des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au « vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur », tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut-être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » : ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile

d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes transcendants ou les « archétypes » de toutes choses ; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre chose en définitive que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que les ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher

aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations… Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en

prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas, que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient

une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

Les sept rayons et l'arc-en-ciel[552]

Nous avons déjà parlé en différentes occasions du symbolisme des « sept rayons » du soleil ; on pourrait se demander si ces « sept rayons » n'ont pas quelque rapport avec ce que l'on désigne ordinairement comme les « sept couleurs de l'arc-en-ciel », car celles-ci représentent littéralement les différentes radiations dont se compose la lumière solaire. Il y a bien un rapport en effet, mais, en même temps, ces soi-disant « sept couleurs » sont un exemple typique de la façon dont une donnée traditionnelle authentique peut être parfois déformée par l'incompréhension commune. Cette déformation, dans un cas comme celui-là, est d'ailleurs assez facilement explicable : on sait qu'il doit y avoir là un septénaire, mais, un de ses termes ne pouvant être trouvé, on lui en substitue un autre qui n'a en réalité aucune raison d'être ; le septénaire semble être ainsi reconstitué, mais il l'est de telle sorte que son symbolisme est entièrement faussé. Si maintenant l'on demande pourquoi un des termes du véritable septénaire échappe ainsi au vulgaire, la réponse est facile aussi : c'est que ce terme est celui qui correspond au « septième rayon », c'est-à-dire au rayon « central » ou « axial », qui passe « à travers le soleil », et que celui-ci, n'étant pas un rayon comme les autres, n'est pas susceptible d'être représenté comme eux[553] ; il a donc par là même, et aussi en raison de tout l'ensemble de ses connexions symboliques et proprement initiatiques, un caractère particulièrement mystérieux ; et, à ce point de vue, on pourrait dire que la substitution dont il s'agit a pour effet de dissimuler le mystère aux yeux des profanes ; peu importe d'ailleurs en cela que son

[552] Publié dans *É. T.*, juin 1940.

[553] On pourrait, en se référant au début du *Tao-te-king*, dire que chacun des autres rayons est « une voie », mais que le septième est « la Voie ».

origine ait été intentionnelle ou qu'elle n'ait été due qu'à une méprise involontaire, ce qui serait sans doute assez difficile à déterminer exactement[554].

En fait, l'arc-en-ciel n'a pas sept couleurs, mais six seulement ; et il n'est pas nécessaire de réfléchir bien longtemps pour s'en rendre compte, car il suffit pour cela de faire appel aux notions les plus élémentaires de la physique : il y a trois couleurs fondamentales, le bleu, le jaune, le rouge, et il y a trois couleurs complémentaires de celles-là, c'est-à-dire respectivement l'orangé, le violet et le vert, soit en tout six couleurs. Il y a aussi, naturellement, une indéfinité de nuances intermédiaires entre ces couleurs, la transition de l'une à l'autre s'opérant en réalité d'une façon continue et insensible ; mais il n'y a évidemment aucune raison valable d'ajouter l'une quelconque de ces nuances à la liste des couleurs, ou alors on pourrait tout aussi bien en considérer ainsi une multitude, et, dans ces conditions, la limitation même des couleurs à sept devient au fond incompréhensible ; nous ne savons si quelques adversaires du symbolisme ont jamais fait cette remarque, mais, en ce cas, il serait bien étonnant qu'ils n'en aient pas profité pour qualifier ce nombre d'« arbitraire ». L'indigo, qu'on a coutume d'énumérer parmi les couleurs de l'arc-en-ciel, n'est en réalité rien de plus qu'une simple nuance intermé-

[554] Nous avons trouvé, malheureusement sans référence précise, une indication qui est assez curieuse à cet égard : l'empereur Julien fait quelque part allusion au « dieu aux sept rayons » (*Heptaktis*), dont le caractère « solaire » est évident, comme étant, dans l'enseignement des Mystères, un sujet sur lequel il convenait d'observer la plus grande réserve ; s'il était établi que la notion erronée des « sept couleurs » remonte jusqu'à l'antiquité, on pourrait se demander si elle n'a pas été répandue volontairement par les initiés à ces mêmes Mystères, qui auraient trouvé ainsi le moyen d'assurer la conservation d'une donnée traditionnelle sans pourtant en faire connaître extérieurement le véritable sens ; dans le cas contraire, il faudrait supposer que le terme substitué a été en quelque sorte inventé par le vulgaire lui-même, qui avait eu simplement connaissance de l'existence d'un septénaire et en ignorait la constitution réelle ; il se peut d'ailleurs que la vérité se trouve dans une combinaison de ces deux hypothèses, car il est très possible que l'opinion actuellement courante sur les « sept couleurs » représente l'aboutissement de plusieurs déformations successives de la donnée initiale.

diaire entre le violet et le bleu[555], et il n'y a pas plus de raison pour le regarder comme une couleur distincte qu'il n'y en aurait pour envisager de même toute autre nuance telle que, par exemple, un bleu vert ou jaune ; en outre, l'introduction de cette nuance dans l'énumération des couleurs détruit complètement l'harmonie de la répartition de celles-ci, qui, si l'on s'en rapporte au contraire à la notion correcte, s'effectue régulièrement suivant un schéma géométrique très simple, et en même temps très significatif au point de vue symbolique. En effet, on peut placer les trois couleurs fondamentales aux trois sommets d'un triangle, et les trois couleurs complémentaires à ceux d'un second triangle inverse du premier, de telle façon que chaque couleur fondamentale et sa complémentaire se trouvent placées en des points diamétralement opposés ; et l'on voit que la figure ainsi formée n'est autre que celle du « sceau de Salomon ». Si l'on trace le cercle dans lequel est inscrit le double triangle, chacune des couleurs complémentaires y occupera le point situé au milieu de l'arc compris entre ceux où sont placées les deux couleurs fondamentales par la combinaison desquelles elle est produite (celles-ci étant, bien entendu, les deux couleurs fondamentales autres que celle dont la couleur considérée est la complémentaire) ; les nuances intermédiaires correspondront naturellement à tous les

[555] La désignation même de l'« indigo » est manifestement assez moderne, mais il se peut qu'elle ait remplacé ici quelque autre désignation plus ancienne, ou que cette nuance elle-même ait été, à une certaine époque, substituée à une autre pour compléter le septénaire vulgaire des couleurs ; pour le vérifier, il faudrait naturellement entreprendre des recherches historiques assez compliquées, pour lesquelles nous n'avons ni le temps ni les matériaux nécessaires à notre disposition ; mais ce point n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance tout à fait secondaire, puisque nous nous proposons seulement de montrer en quoi la conception actuelle exprimée par l'énumération ordinaire des couleurs de l'arc-en-ciel est erronée et comment elle déforme la véritable donnée traditionnelle.

autres points de la circonférence[556], mais, dans le double triangle qui est ici l'essentiel, il n'y a évidemment place que pour six couleurs[557]. Ces considérations pourraient même paraître trop simples pour qu'il soit utile de tant y insister ; mais, à vrai dire, il faut bien souvent rappeler des choses de ce genre pour rectifier les idées communément admises, car ce qui devrait être le plus immédiatement apparent est précisément ce que la plupart des gens ne savent pas voir ; le « bon sens » véritable est bien différent du « sens commun » avec lequel on a la fâcheuse habitude de le confondre, et il est assurément fort loin d'être, comme l'a prétendu Descartes, « la chose du monde la mieux partagée » !

Pour résoudre la question du septième terme qui doit réellement s'ajouter aux six couleurs pour compléter le septénaire, il faut nous reporter à la représentation géométrique des « sept rayons », telle que nous l'avons expliquée en une autre occasion, par les six directions de l'espace, formant la croix à trois dimensions, et le centre lui-même d'où ces directions sont issues. Il importe de noter tout d'abord les étroites similitudes de cette représentation avec celle dont nous venons de parler en ce qui concerne les couleurs : comme celles-ci, les six directions y sont

---

[556] Si l'on voulait envisager une couleur intermédiaire entre chacune des six couleurs principales, comme l'indigo l'est entre le violet et le bleu, on aurait en tout douze couleurs et non pas sept ; et, si l'on voulait pousser encore plus loin la distinction des nuances, il faudrait, toujours pour des raisons de symétrie évidentes, établir un même nombre de divisions dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs ; ce n'est là, en somme, qu'une application tout à fait élémentaire du principe de raison suffisante.

[557] Nous pouvons remarquer en passant que le fait que les couleurs visibles occupent ainsi la totalité de la circonférence et s'y rejoignent sans aucune discontinuité montre qu'elles forment bien réellement un cycle complet (le violet participant à la fois du bleu dont il est voisin et du rouge qui se trouve à l'autre bord de l'arc-en-ciel), et que, par conséquent, les autres radiations solaires non visibles, telles que celles que la physique moderne désigne comme des rayons « infrarouges » et « ultraviolets », n'appartiennent aucunement à la lumière et sont d'une nature tout à fait différente de celle-ci ; il n'y a donc pas là, comme certains semblent le croire, des « couleurs » qu'une imperfection de nos organes nous empêcherait de voir, car ces prétendues couleurs ne pourraient trouver place en aucune partie de la circonférence, et l'on ne saurait assurément soutenir que celle-ci soit une figure imparfaite ou qu'elle présente une discontinuité quelconque.

opposées deux à deux, suivant trois lignes droites qui, s'étendant de part et d'autre du centre, correspondent aux trois dimensions de l'espace ; et, si l'on veut en donner une représentation plane, on ne peut évidemment les figurer que par trois diamètres formant la roue à six rayons (schéma général du « chrisme » et des divers autres symboles équivalents) ; or, ces diamètres sont ceux qui joignent les sommets opposés des deux triangles du « sceau de Salomon », de sorte que les deux représentations n'en font qu'une en réalité[558]. Il résulte de là que le septième terme devra, par rapport aux six couleurs, jouer le même rôle que le centre par rapport aux six directions ; et, en fait, il se placera aussi au centre du schéma, c'est-à-dire au point où les oppositions apparentes, qui ne sont réellement que des complémentarismes, se résolvent dans l'unité. Cela revient à dire que ce septième terme n'est pas plus une couleur que le centre n'est une direction, mais que, comme le centre est le principe dont procède tout l'espace avec six directions, il doit aussi être le principe dont les six couleurs sont dérivées et dans lequel elles sont contenues synthétiquement. Ce ne peut donc être que le blanc, qui est effectivement « incolore », comme le point est « sans dimensions » ; il n'apparaît pas dans l'arc-en-ciel, pas plus que le « septième rayon » n'apparaît dans une représentation géométrique ; mais toutes les couleurs ne sont que le produit d'une différenciation de la lumière blanche, de même que les directions de l'espace ne sont que le développement des possibilités contenues dans le point primordial.

Le véritable septénaire est donc formé ici par la lumière blanche et les six couleurs en lesquelles elle se différencie ; et il va de soi que le septième terme est en réalité le premier, puisqu'il est le principe de tous les autres, qui sans lui ne pourraient

[558] Signalons encore qu'on pourrait considérer une multitude indéfinie de directions, en faisant intervenir toutes les directions intermédiaires, qui correspondent ainsi aux nuances intermédiaires entre les six couleurs principales ; mais il n'y a lieu d'envisager distinctement que les six directions « orientées » formant le système de coordonnées rectangulaires auquel tout l'espace est rapporté et par lequel il est en quelque sorte « mesuré » tout entier ; sous ce rapport encore, la correspondance entre les six directions et les six couleurs est donc parfaitement exacte.

avoir aucune existence ; mais il est aussi le dernier en ce sens que tous rentrent finalement en lui : la réunion de toutes les couleurs reconstitue la lumière blanche qui leur a donné naissance. On pourrait dire que, dans un septénaire ainsi constitué, un est au centre et six à la circonférence ; en d'autres termes, un tel septénaire est formé de l'unité et du sénaire, l'unité correspondant au principe non manifesté et le sénaire à l'ensemble de la manifestation. Nous pouvons faire un rapprochement entre ceci et le symbolisme de la « semaine » dans la *Genèse* hébraïque, car, là aussi, le septième terme est essentiellement différent des six autres : la création, en effet, est l'« œuvre des six jours » et non pas des sept ; et le septième jour est celui du « repos ». Ce septième terme, qu'on pourrait désigner comme le terme « sabbatique », est véritablement aussi le premier, car ce « repos » n'est pas autre chose que la rentrée du Principe créateur dans l'état initial de non-manifestation, état dont, d'ailleurs, il n'est sorti qu'en apparence, par rapport à la création et pour produire celle-ci suivant le cycle sénaire, mais dont, en soi, il n'est jamais sorti en réalité. De même que le point n'est pas affecté par le déploiement de l'espace, bien qu'il semble sortir de lui-même pour en décrire les six directions, ni la lumière blanche par l'irradiation de l'arc-en-ciel, bien qu'elle semble s'y diviser pour en former les six couleurs, de même le Principe non manifesté, sans lequel la manifestation ne saurait être en aucune façon, tout en paraissant agir et s'exprimer dans l'« œuvre des six jours », n'est pourtant aucunement affecté par cette manifestation ; et le « septième rayon » est la « Voie » par laquelle l'être, ayant parcouru le cycle de la manifestation, revient au non-manifesté et est uni effectivement au Principe, dont cependant, dans la manifestation même, il n'a jamais été séparé qu'en mode illusoire.

La coutume contre la tradition

Nous avons dénoncé à diverses reprises l'étrange confusion que les modernes commettent presque constamment entre tradition et coutume ; nos contemporains en effet, donnent volontiers le nom de « tradition » à toute sorte de choses qui ne sont en réalité que de simples coutumes, souvent tout à fait insignifiantes, et parfois d'invention toute récente : ainsi, il suffit que n'importe qui ait institué une fête profane quelconque pour que celle-ci, au bout de quelques années, soit qualifiée de « traditionnelle ». Cet abus de langage est évidemment dû à l'ignorance des modernes à l'égard de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot ; mais on peut aussi y discerner une manifestation de cet esprit de « contrefaçon » dont nous avons déjà signalé tant d'autres cas : là où il n'y a plus de tradition, on cherche, consciemment ou inconsciemment, à lui substituer une sorte de parodie, afin de combler pour ainsi dire, au point de vue des apparences extérieures, le vide laissé par cette absence de la tradition ; aussi n'est-il pas suffisant de dire que la coutume est entièrement différente de la tradition, car la vérité est qu'elle lui est même nettement contraire, et qu'elle sert de plus d'une façon à la diffusion et au maintien de l'esprit antitraditionnel.

Ce qu'il faut bien comprendre avant tout, c'est ceci : tout ce qui est d'ordre traditionnel implique essentiellement un élément « supra-humain » ; la coutume, au contraire, est quelque chose de purement humain, soit par dégénérescence, soit dès son origine même. En effet, il faut ici distinguer deux cas : dans le premier, il s'agit de choses qui ont pu avoir autrefois un sens profond, parfois même un caractère proprement rituel, mais qui l'ont entièrement perdu par le fait qu'elles ont cessé d'être intégrées à un ensemble traditionnel, de sorte qu'elles ne sont plus que « lettre morte » et « superstition » au sens étymologique ;

personne n'en comprenant plus la raison, elles sont d'ailleurs, par là même, particulièrement aptes à se déformer et à se mélanger à des éléments étrangers, ne provenant que de la fantaisie individuelle ou collective. Ce cas est, assez généralement, celui des coutumes auxquelles il est impossible d'assigner une origine définie ; le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il témoigne de la perte de l'esprit traditionnel, et en cela il peut sembler plus grave comme symptôme que par les inconvénients qu'il présente en lui-même. Cependant, il n'y en a pas moins là un double danger : d'une part, les hommes en arrivent ainsi à accomplir des actions par simple habitude, c'est-à-dire d'une façon toute machinale et sans raison valable, résultat d'autant plus fâcheux que cette attitude « passive » les prédispose à recevoir toute sorte de « suggestions » sans réagir ; d'autre part, les adversaires de la tradition, assimilant celle-ci à ces actions machinales, ne manquent pas d'en profiter pour la tourner en ridicule, de sorte que cette confusion, qui chez certains n'est pas toujours involontaire, est utilisée pour faire obstacle à toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel.

Le second cas est celui pour lequel on peut parler proprement de « contrefaçon » : les coutumes dont il vient d'être question sont encore, malgré tout, des vestiges de quelque chose qui a eu tout d'abord un caractère traditionnel, et, à ce titre, elles peuvent ne pas paraître encore suffisamment profanes ; on s'attachera donc, à un stade ultérieur, à les remplacer autant que possible par d'autres coutumes, celles-là entièrement inventées, et qui seront acceptées d'autant plus facilement que les hommes sont déjà habitués à faire des choses dépourvues de sens ; c'est là qu'intervient la « suggestion » à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure. Quand un peuple a été détourné de l'accomplissement des rites traditionnels, il est encore possible qu'il sente ce qui lui manque et qu'il éprouve le besoin d'y revenir ; pour l'en empêcher, on lui donnera des « pseudo-rites », et on les lui imposera même s'il y a lieu ; et cette simulation des rites est quelquefois poussée si loin qu'on n'a pas de peine à y reconnaître l'intention formelle et à peine déguisée d'établir une sorte de « contre-

tradition ». Il y a aussi, dans le même ordre, d'autres choses qui, tout en paraissant plus inoffensives, sont en réalité bien loin de l'être entièrement : nous voulons parler de coutumes qui affectent la vie de chaque individu en particulier plutôt que celle de l'ensemble de la collectivité ; leur rôle est encore d'étouffer toute activité rituelle ou traditionnelle, en y substituant la préoccupation, il ne serait pas exagéré de dire même l'obsession, d'une multitude de choses parfaitement insignifiantes, sinon tout à fait absurdes, et dont la « petitesse » même contribue puissamment à la ruine de toute intellectualité.

Ce caractère dissolvant de la coutume peut surtout être constaté directement aujourd'hui dans les pays orientaux, car pour ce qui est de l'Occident, il y a déjà trop longtemps qu'il a dépassé le stade où il était même simplement concevable encore que toutes les actions humaines puissent revêtir un caractère traditionnel ; mais, là où la notion de la « vie ordinaire », entendue dans le sens profane que nous avons expliqué en une autre occasion, ne s'est pas encore généralisée, on peut saisir en quelque sorte sur le fait la façon dont une telle notion arrive à prendre corps, et le rôle qu'y joue la substitution de la coutume à la tradition. Il va de soi qu'il s'agit là d'une mentalité qui, actuellement encore tout au moins, n'est point celle de la plupart des Orientaux, mais seulement de ceux qu'on peut dire indifféremment « modernisés » ou « occidentalisés », les deux mots n'exprimant au fond qu'une seule et même chose : lorsque quelqu'un agit d'une façon qu'il ne peut justifier autrement qu'en déclarant que « c'est la coutume », on peut être sûr qu'on a affaire à un individu détaché de sa tradition et devenu incapable de la comprendre ; non seulement il n'en accomplit plus les rites essentiels, mais, s'il en a gardé quelques « observances » secondaires, c'est uniquement « par coutume » et pour des raisons purement humaines, parmi lesquelles le souci de l'« opinion » tient le plus souvent une place prépondérante ; et, surtout, il ne manque jamais d'observer scrupuleusement une foule de ces coutumes inventées dont nous parlions en dernier lieu, coutumes qui ne se distinguent en rien des niaiseries constituant le vulgaire « savoir-

vivre » des Occidentaux modernes, et qui même n'en sont parfois qu'une imitation pure et simple.

Ce qui est peut-être le plus frappant dans ces coutumes toutes profanes, que ce soit en Orient ou en Occident, c'est ce caractère d'incroyable « petitesse » que nous avons déjà mentionné : il semble qu'elles ne visent à rien d'autres qu'à retenir toute l'attention, non seulement sur des choses entièrement extérieures et vidées de toute signification, mais encore sur le détail même de ces choses, dans ce qu'il a de plus banal et de plus étroit, ce qui est évidemment un des meilleurs moyens qui puissent exister pour amener, chez ceux qui s'y soumettent, une véritable atrophie intellectuelle, dont ce qu'on appelle en Occident la mentalité « mondaine » représente l'exemple le plus achevé. Ceux chez qui les préoccupations de ce genre arrivent à prédominer, même sans atteindre ce degré extrême, sont trop manifestement incapables de concevoir aucune réalité d'ordre profond ; il y a là une incompatibilité tellement évidente qu'il serait inutile d'y insister davantage ; et il est clair aussi que ceux-là se trouvent dès lors enfermés dans le cercle de la « vie ordinaire », qui n'est faite précisément que d'un épais tissu d'apparences extérieures comme celles sur lesquelles ils ont été « dressés » à exercer exclusivement toute leur activité mentale. Pour eux, le monde, pourrait-on dire, a perdu toute « transparence », car ils n'y voient plus rien qui soit un signe ou une expression de vérités supérieures, et, même si on leur parlait de ce sens intérieur des choses non seulement ils ne comprendraient pas, mais ils commenceraient aussitôt par se demander ce que leurs pareils pourraient bien penser ou dire d'eux si par impossible il leur arrivait d'admettre un tel point de vue, et plus encore d'y conformer leur existence !

C'est en effet la crainte de l'« opinion » qui, plus que toute autre chose, permet à la coutume de s'imposer comme elle le fait et de prendre le caractère d'une véritable obsession : l'homme ne peut jamais agir sans quelque motif, légitime ou illégitime, et lorsque, comme c'est le cas ici, il ne peut exister aucun motif réellement valable, puisqu'il s'agit d'actions qui n'ont véritablement aucune signification, il faut qu'il s'en trouve dans un ordre aussi

bassement contingent et aussi dépourvu de toute portée effective que celui auquel appartiennent ces actions elles-mêmes. On objectera peut-être que, pour que cela soit possible, il faut qu'une opinion se soit déjà formée à l'égard des coutumes en question ; mais, en fait, il suffit que celles-ci se soient établies dans un milieu très restreint, et ne fût-ce tout d'abord que sous la forme d'une simple « mode », pour que ce facteur puisse entrer en jeu ; de là, les coutumes, s'étant fixées par le fait même qu'on n'ose plus s'abstenir de les observer, pourront ensuite se répandre de proche en proche, et, corrélativement, ce qui n'était d'abord que l'opinion de quelques-uns finira par devenir ce qu'on appelle l'« opinion publique ». On pourrait dire que le respect de la coutume comme telle n'est au fond rien d'autre que le respect de la sottise humaine, car c'est celle-ci qui, en pareil cas, s'exprime naturellement dans l'opinion ; d'ailleurs, « faire comme tout le monde », suivant l'expression couramment employée à ce sujet, et qui pour certains semble tenir lieu de raison suffisante pour toutes leurs actions, c'est nécessairement s'assimiler au vulgaire et s'appliquer à ne s'en distinguer en aucune façon ; il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus bas, et aussi de plus contraire à l'attitude traditionnelle, suivant laquelle chacun doit s'efforcer constamment de s'élever selon toute la mesure de ses possibilités, au lieu de s'abaisser jusqu'à cette sorte de néant intellectuel que traduit une vie absorbée tout entière dans l'observation des coutumes les plus ineptes et dans la crainte puérile d'être jugé défavorablement par les premiers venus, c'est-à-dire en définitive par les sots et les ignorants.

Dans les pays de tradition arabe, on dit que, dans les temps les plus anciens, les hommes n'étaient distingués entre eux que par la connaissance ; ensuite, on prit en considération la naissance et la parenté ; plus tard encore, la richesse en vint à être considérée comme une marque de supériorité ; enfin, dans les derniers temps, on ne juge plus les hommes que d'après les seules apparences extérieures. Il est facile de se rendre compte que c'est là une description exacte de la prédominance successive, dans l'ordre descendant, de points de vue qui sont respectivement

ceux des quatre castes, ou, si l'on préfère, des divisions naturelles auxquelles celles-ci correspondent. Or la coutume appartient incontestablement au domaine des apparences purement extérieures, derrière lesquelles il n'y a rien ; observer la coutume pour tenir compte d'une opinion qui n'estime que de telles apparences, c'est donc là proprement le fait d'un *Shûdra*.

Le Zodiaque et les points cardinaux[559]

Dans un livre sur les castes, M. A. M. Hocart signale le fait que « dans l'organisation de la cité, les quatre groupes sont situés aux différents points cardinaux à l'intérieur de l'enceinte quadrangulaire ou circulaire » ; cette répartition n'est d'ailleurs pas particulière à l'Inde, mais on en trouve de nombreux exemples chez les peuples les plus divers ; et, le plus souvent, chaque point cardinal est mis en correspondance avec un des éléments et une des saisons, ainsi qu'avec une couleur emblématique de la caste qui y était située[560]. Dans l'Inde, les Brahmanes occupaient le Nord, les Kshatriyas l'Est, les Vaishyas le Sud, et les Shûdras l'Ouest ; on avait ainsi une division en « quartiers » au sens propre de ce mot, qui, à l'origine, désigne évidemment le quart d'une ville, bien que, dans l'usage moderne, cette signification précise paraisse avoir été plus ou moins complètement oubliée. Il va de soi que cette répartition est en étroit rapport avec la question plus générale de l'orientation, qui, pour l'ensemble d'une ville aussi bien que pour chaque édifice en particulier, jouait, comme on le sait, un rôle important dans toutes les anciennes civilisations traditionnelles.

Cependant, M. Hocart est embarrassé pour expliquer la situation propre de chacune des quatre castes[561] ; cet embarras, au fond, provient uniquement de l'erreur qu'il commet en considérant la caste royale, c'est-à-dire celle des Kshatriyas, comme la première ; partant alors de l'est, il ne peut trouver aucun ordre régulier de succession, et, notamment la situation des Brahmanes au nord devient ainsi tout à fait inintelligible. Au

[559] Publié dans *É. T.*, oct.-nov. 1945.

[560] *Les Castes*, pp. 46 et 49.

[561] *Ibid.*, p. 55.

contraire, il n'y a aucune difficulté si l'on observe l'ordre normal, c'est-à-dire si l'on commence par la caste qui est en réalité la première, celle des Brahmanes : il faut alors partir du nord, et, en tournant dans un sens de *pradakshinâ*, on trouve les quatre castes se suivant dans un ordre parfaitement régulier ; il ne reste donc plus qu'à comprendre d'une façon plus complète les raisons symboliques de cette répartition suivant les points cardinaux.

Ces raisons se fondent essentiellement sur le fait que le plan traditionnel de la cité est une image du Zodiaque ; et l'on retrouve immédiatement ici la correspondance des points cardinaux avec les saisons : en effet, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le solstice d'hiver correspond au nord, l'équinoxe de printemps à l'est, le solstice d'été au sud et l'équinoxe d'automne à l'ouest. Dans la division en « quartiers », chacun de ceux-ci devra naturellement correspondre à l'ensemble formé par trois des douze signes zodiacaux : un des signes solsticiaux ou équinoxiaux, qu'on peut appeler signes « cardinaux », et les deux signes adjacents à celui-là. Il y aura donc trois signes compris dans chaque « quadrant » si la forme de l'enceinte est circulaire, ou sur chaque côté si elle est quadrangulaire ; cette dernière forme est d'ailleurs plus particulièrement appropriée à une ville, parce qu'elle exprime une idée de stabilité qui convient à un établissement fixe et permanent, et aussi parce que ce dont il s'agit n'est pas le Zodiaque céleste lui-même, mais seulement une image et comme une sorte de projection terrestre de celui-ci. Nous rappellerons incidemment à ce propos que, sans doute pour des raisons analogues, les anciens astrologues traçaient leurs horoscopes sous une forme carrée, dans laquelle chaque côté était également occupé par trois signes zodiacaux ; nous retrouvons d'ailleurs cette disposition dans les considérations qui vont suivre.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que la répartition des castes dans la cité suit exactement la marche du cycle annuel, celui-ci commençant normalement au solstice d'hiver ; il est vrai que certaines traditions font débuter l'année en un autre point solsticial ou équinoxial, mais il s'agit alors de formes tradition-

nelles en relation plus particulière avec certaines périodes cycliques secondaires ; la question ne se pose pas pour la tradition hindoue, qui représente la continuation la plus directe de la tradition primordiale, et qui, de plus, insiste tout spécialement sur la division du cycle annuel en ses deux moitiés ascendante et descendante, s'ouvrant respectivement aux deux « portes » solsticiales d'hiver et d'été, ce qui est en effet le point de vue qu'on peut dire proprement fondamental à cet égard. D'autre part, le nord, étant considéré comme le point le plus élevé (*uttara*), et marquant aussi le point de départ de la tradition, convient tout naturellement aux Brahmanes ; les Kshatriyas se placent au point qui vient ensuite dans la correspondance cyclique, c'est-à-dire à l'est, côté du soleil levant ; de la comparaison de ces deux positions, on pourrait inférer assez légitimement que, tandis que le caractère du sacerdoce est « polaire », celui de la royauté est « solaire », ce que beaucoup d'autres considérations symboliques confirmeraient encore ; et peut-être même ce caractère « solaire » n'est-il pas sans rapport avec le fait que les *Avatâras* des temps « historiques » sont issus de la caste des Kshatriyas. Les Vaishyas, venant en troisième lieu, prennent place au sud, et avec eux se termine la succession des castes « deux fois nées » ; il ne reste plus pour les Shûdras que l'ouest, qui est regardé partout comme le côté de l'obscurité.

Tout cela est donc parfaitement logique, à la seule condition qu'il n'y ait pas de méprise sur le point de départ qu'il convient de prendre ; et, pour justifier plus complètement le caractère « zodiacal » du plan traditionnel des villes, nous citerons maintenant quelques faits qui montrent que, si la division de celles-ci répondait principalement à la division quaternaire du cycle, il y a des cas où une subdivision duodénaire était nettement indiquée. Nous en avons un exemple dans la fondation des cités suivant le rite que les Romains avaient reçu des Étrusques : l'orientation était marquée par deux voies rectangulaires, le *cardo*, allant du sud au nord, et le *decumanus*, allant de l'ouest à l'est ; aux extrémités de ces deux voies étaient les portes de la ville, qui se trouvaient ainsi exactement situées aux quatre points cardinaux.

La ville était partagée de cette façon en quatre quartiers, qui cependant, dans ce cas, ne correspondaient pas précisément aux points cardinaux comme dans l'Inde, mais plutôt aux points intermédiaires ; il va de soi qu'il faut tenir compte de la différence des formes traditionnelles, qui exige des adaptations diverses, mais le principe de la division n'en est pas moins le même. En outre, et c'est là le point qu'il importe de souligner présentement, à cette division en quartiers se superposait une division en « tribus », c'est-à-dire, suivant le sens étymologique de ce mot, une division ternaire ; chacune des trois « tribus » comprenait quatre « curies », réparties dans les quatre quartiers, de sorte qu'on avait ainsi, en définitive, une division duodénaire.

Un autre exemple est celui des Hébreux, qui est donné par M. Hocart lui-même, bien qu'il ne semble pas remarquer l'importance du duodénaire : « Les Hébreux, dit-il[562], connaissaient la division sociale en quatre quartiers ; leurs douze tribus territoriales étaient réparties en quatre groupes de trois tribus, dont une tribu principale : Juda campait à l'est, Ruben au sud, Éphraïm à l'ouest et Dan au nord. Les Lévites formaient un cercle intérieur autour du Tabernacle et étaient aussi divisés en quatre groupes placés aux quatre points cardinaux, la branche principale étant à l'est[563]. » À vrai dire, il ne s'agit pas ici de l'organisation d'une cité, mais de celle d'un camp tout d'abord, et, plus tard, de la répartition du territoire d'un pays tout entier ; mais, évidemment, cela ne fait aucune différence au point de vue où nous nous plaçons ici. La difficulté, pour établir une comparaison exacte avec ce qui existe ailleurs, vient de ce qu'il ne semble pas que des fonctions sociales définies aient jamais été assignées à chacune des tribus, ce qui ne permet pas d'assimiler celles-ci à des castes proprement dites ; cependant, sur un point tout au moins, on peut noter une similitude très nette avec la disposition adoptée dans l'Inde, car la tribu royale, qui était celle de Juda, se trouvait également placée à l'est. D'autre part, il y a aussi

[562] *Les Castes*, p. 127.

[563] *Nombres*, II et III.

une différence remarquable : la tribu sacerdotale, celle de Lévi, qui n'était pas comptée au nombre des douze, n'avait pas de place sur les côtés du quadrilatère, et, par la suite, aucun territoire ne devait lui être assigné en propre ; sa situation à l'intérieur du camp peut s'expliquer par le fait qu'elle était expressément attachée au service d'un sanctuaire unique, qui était primitivement le Tabernacle, et dont la position normale était au centre. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous présentement, c'est la constatation que les douze tribus étaient réparties par trois sur les quatre côtés d'un quadrilatère, ces côtés étant situés respectivement vers les quatre points cardinaux ; et l'on sait assez généralement qu'il y avait, en fait, une correspondance symbolique entre les douze tribus d'Israël et les douze signes du Zodiaque, ce qui ne laisse aucun doute sur le caractère et la signification de la répartition dont il s'agit ; nous ajouterons seulement que la tribu principale, sur chacun des côtés, correspond manifestement à un des quatre signes « cardinaux », les deux autres correspondant aux deux signes adjacents.

Si maintenant l'on se réfère à la description apocalyptique de la « Jérusalem céleste », il est facile de voir que son plan reproduit exactement celui du camp des Hébreux dont nous venons de parler ; et, en même temps, ce plan est aussi identique à la figure horoscopique carrée que nous avons mentionnée plus haut. La ville, qui est en effet bâtie en carré, a douze portes, sur lesquelles sont écrits les noms des douze tribus d'Israël ; et ces portes sont réparties de la même façon sur les quatre côtés : « trois portes à l'orient, trois au septentrion, trois au midi et trois à l'occident ». Il est évident que ces douze portes correspondent encore aux douze signes zodiacaux, les quatre portes principales, c'est-à-dire celles qui sont au milieu des côtés du carré, correspondant aux signes solsticiaux et équinoxiaux ; et les douze aspects du Soleil se rapportant à chacun des signes, c'est-à-dire les douze *Adityas* de la tradition hindoue, apparaissent sous la forme des douze fruits de l'« Arbre de Vie », qui, placé au centre de la ville, « rend son fruit chaque mois », c'est-à-dire précisément suivant les positions successives du Soleil dans le Zodiaque au cours du cycle an-

nuel. Enfin, cette ville « descendant du ciel en terre » représente assez clairement, dans une de ses significations tout au moins, la projection de l'« archétype » céleste dans la constitution de la cité terrestre ; et nous pensons que tout ce que nous venons d'exposer montre suffisamment que cet « archétype » est symbolisé essentiellement par le Zodiaque.

Contre le quiétisme

Bien que nous ayons souvent parlé déjà des différences profondes qui séparent le mysticisme de tout ce qui est d'ordre ésotérique et initiatique, nous ne croyons pas inutile de revenir sur un point particulier qui se rattache à cette question, ayant eu l'occasion de constater qu'il y a là encore une erreur assez répandue : il s'agit de la qualification de « quiétisme » appliquée à certaines doctrines orientales. Que ce soit une erreur, cela résulte déjà du fait que ces doctrines n'ont rien de mystique, tandis que le terme même de « quiétisme » a été créé spécialement pour désigner une forme de mysticisme, qui est d'ailleurs de celles qu'on peut appeler « aberrantes », et dont le caractère principal est de pousser à l'extrême la passivité qui, à un degré ou à un autre, est inhérente au mysticisme comme tel. Or, d'une part, il convient de ne pas étendre des termes de ce genre à ce qui ne relève pas du domaine mystique, car ils deviennent alors aussi impropres que les étiquettes philosophiques quand on prétend les appliquer en dehors de la philosophie ; et, d'autre part, la passivité, même dans les limites où elle peut être considérée en quelque sorte comme « normale » au point de vue mystique, et à plus forte raison dans son exagération « quiétiste », est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme », est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme », tout comme celle de « panthéisme », n'est bien souvent, chez certains, qu'un prétexte pour écarter ou déprécier une doctrine sans se donner la peine de l'étudier plus profondément et de chercher vraiment à la comprendre ; il en est ainsi, plus généralement, de toutes les épithètes « péjoratives » qu'on emploie à tort et à travers pour qualifier des doctrines fort diverses, en reprochant à celles-ci de « tomber » dans ceci ou

cela, expression habituelle, en pareil cas et qui est très significative à cet égard ; mais, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, toute erreur a nécessairement quelque raison de se produire, de sorte qu'il est bon malgré tout, d'examiner les choses d'un peu plus près.

Il n'est pas douteux que le quiétisme, au sens propre de ce mot, jouit d'une mauvaise réputation en Occident, et tout d'abord dans les milieux religieux, ce qui est naturel en somme, puisque la variété de mysticisme qui est ainsi désignée a été expressément déclarée hétérodoxe, et à juste titre, en raison des nombreux et graves dangers qu'elle présente à divers points de vue, et qui, au fond, ne sont autres que ceux de la passivité elle-même portée à son plus haut degré et mise en pratique « intégralement », nous voulons dire sans qu'aucune atténuation soit apportée aux conséquences qu'elle entraîne dans tous les ordres. De ce côté, il n'y a donc pas lieu de s'étonner si ceux à qui les injures tiennent lieu d'arguments, et qui ne sont malheureusement que trop nombreux, se servent du quiétisme, aussi bien que du panthéisme, comme d'une sorte d'« épouvantail », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour détourner ceux qui s'en laissent impressionner de tout ce devant quoi eux-mêmes éprouvent une crainte qui, en fait, n'est due qu'à leur incapacité de le comprendre. Mais il y a quelque chose de plus curieux ; c'est que la mentalité « laïque » des modernes retourne volontiers cette même accusation de quiétisme contre la religion elle-même, en l'étendant indûment, non seulement à tous les mystiques, y compris les plus orthodoxes d'entre eux, mais encore aux religieux appartenant aux Ordres contemplatifs, qui d'ailleurs sont tous indistinctement des « mystiques » à ses yeux, bien qu'ils ne le soient pourtant pas nécessairement en réalité ; il en est même qui poussent la confusion encore plus loin, allant jusqu'à identifier purement et simplement mysticisme et religion.

Ceci s'explique assez facilement par les préjugés qui sont, d'une façon générale, inhérents à la mentalité occidentale moderne : celle-ci, tournée exclusivement vers l'action extérieure, en est arrivée peu à peu, non seulement à ignorer pour son

propre compte tout ce qui se rapporte à la contemplation, mais même à éprouver à son égard une véritable haine partout où elle la rencontre. Ces préjugés sont tellement répandus que bien des gens qui se considèrent comme religieux, mais qui n'en sont pas moins fortement affectés par cette mentalité anti-traditionnelle, déclarent volontiers qu'ils font une grande différence entre les Ordres contemplatifs et ceux qui s'occupent d'activités sociales : ils n'ont naturellement que des éloges pour ces derniers, mais, en revanche, ils sont tout prêts à s'accorder avec leurs adversaires pour demander la suppression des premiers, sous prétexte qu'ils ne sont plus adaptés aux conditions d'une époque de « progrès » comme la nôtre ! Il convient de remarquer en passant que, actuellement encore, une telle distinction serait impossible dans les Églises chrétiennes d'Orient, où l'on ne conçoit pas que quelqu'un puisse se faire moine pour autre chose que pour se livrer à la contemplation, et où d'ailleurs la vie contemplative, bien loin d'être taxée sottement d'« inutilité » et d'« oisiveté », est au contraire unanimement regardée comme la forme supérieure d'activité qu'elle est véritablement.

Il faut dire, à ce propos, qu'il y a dans les langues occidentales quelque chose qui est assez gênant, et qui peut contribuer pour une part à certaines confusions : c'est l'emploi des mots « action » et « activité », qui ont évidemment une origine commune, mais qui n'ont cependant ni le même sens ni la même extension. L'action est toujours entendue comme une activité d'ordre extérieur, ne relevant proprement que du domaine corporel, et c'est précisément en cela qu'elle se distingue de la contemplation et qu'elle semble même s'y opposer d'une certaine façon, bien que, ici comme partout, le point de vue de l'opposition ait forcément un caractère illusoire, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, et que ce soit plutôt d'un complémentarisme qu'il s'agit en réalité. Par contre, l'activité a un sens beaucoup plus général et qui s'applique également dans tous les domaines et à tous les niveaux de l'existence : ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, on parle bien d'activité mentale, mais, même avec toute l'imprécision du langage courant, on ne pourrait guère parler d'action

mentale ; et, dans un ordre plus élevé, on peut tout aussi bien parler d'activité spirituelle, ce qu'est effectivement la contemplation (distinguée, bien entendu, de la simple méditation qui n'est qu'un moyen mis en œuvre pour y parvenir, et qui appartient encore au domaine de la mentalité individuelle). Il y a même quelque chose de plus : si l'on envisage le complémentarisme de l'« actif » et du « passif », en correspondance avec l'« acte » et la « puissance » pris au sens aristotélicien, on voit sans peine que ce qui est le plus actif est aussi, et par là même, ce qui est le plus proche de l'ordre purement spirituel, tandis que l'ordre corporel est celui où prédomine la passivité ; de là dérive cette conséquence, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que l'activité est d'autant plus grande et plus réelle qu'elle s'exerce dans un domaine plus éloigné de celui de l'action. Malheureusement, la plupart des modernes ne semblent guère comprendre ce point de vue, et il en résulte de singulières méprises, comme celle de certains orientalistes qui n'hésitent pas à qualifier de « passif » *Purusha*, s'il s'agit de la tradition hindoue, ou Tien , s'il s'agit de la tradition extrême-orientale, c'est-à-dire, dans tous les cas, ce qui est précisément au contraire le principe actif de la manifestation universelle !

Ces quelques considérations permettent de comprendre pourquoi les modernes sont tentés de voir du « quiétisme », ou ce qu'ils croient pouvoir appeler ainsi, dans toute doctrine qui met la contemplation au-dessus de l'action, c'est-à-dire en somme dans toute doctrine traditionnelle sans exception ; ils semblent d'ailleurs croire que cela revient en quelque sorte à mépriser l'action et même à lui dénier toute valeur propre, fût-ce dans l'ordre contingent qui est le sien, ce qui est tout à fait faux, puisqu'il ne s'agit en réalité que de situer chaque chose à la place qui doit normalement lui appartenir : reconnaître qu'une chose occupe le plus bas degré dans une hiérarchie ne revient certes nullement à nier la légitimité de son existence, car elle n'en est pas moins un élément nécessaire de l'ensemble dont elle fait partie. Nous ne savons trop pourquoi on a pris l'habitude de s'attaquer plus spécialement, sous ce rapport, à la doctrine hindoue, qui en

cela ne diffère absolument en rien des autres traditions, qu'elles soient orientales ou occidentales ; nous nous sommes du reste suffisamment expliqué en diverses occasions, sur la façon dont elle envisage l'action, pour n'avoir pas besoin d'y insister davantage ici. Nous ferons seulement remarquer combien il est absurde de parler du « quiétisme » à propos du Yoga , comme certains le font, quand on songe à l'activité prodigieuse qu'il faut déployer, et cela dans tous les domaines, pour parvenir au but du Yoga (c'est-à-dire en réalité au Yoga même, entendu dans son sens strict, les moyens préparatoires n'étant ainsi désignés que par extension) ; d'ailleurs, il s'agit là de méthodes proprement initiatiques, dont l'activité est un des caractères essentiels comme telles. Ajoutons pour prévenir toute objection possible, que, si les interprétations de quelques Hindous contemporains peuvent sembler se prêter à l'imputation de « quiétisme », c'est que ceux-là ne sont qualifiés à aucun degré pour parler de ces choses, et que même, du fait de l'éducation occidentale qu'ils ont reçue, ils sont presque aussi ignorants que les Occidentaux eux-mêmes de ce qui concerne leur propre tradition.

Mais, si l'on est convenu de reprocher à la doctrine hindoue de mépriser l'action, c'est surtout, d'une façon générale, au sujet du Taoïsme qu'on éprouve le besoin de parler plus expressément encore de « quiétisme », et cela à cause du rôle qu'y joue le « non-agir » (*wou-wei*), dont les orientalistes ne comprennent nullement la véritable signification, et que certains d'entre eux font synonymes d'« inactivité », de « passivité » et même d'« inertie » (c'est d'ailleurs parce que le principe actif de la manifestation est « non-agissant » qu'ils le prétendent « passif » comme nous le disions plus haut). Il en est pourtant quelques-uns qui se sont rendu compte qu'il y a là une erreur ; mais, ne comprenant pas davantage au fond ce dont il s'agit, et confondant également action et activité, ils se refusent alors à traduire *wou-wei* par « non-agir », et ils remplacent ce terme par des périphrases plus ou moins vagues et insignifiantes, qui amoindrissent la portée de la doctrine et ne laissent plus rien apercevoir de son sens profond et spécifiquement initiatique. En réalité, la traduction par « non-

agir » est la seule acceptable, mais, à cause de l'incompréhension ordinaire, il convient d'expliquer comment on doit l'entendre : non seulement ce « non-agir » n'est point l'inactivité, mais, suivant ce que nous avons indiqué précédemment, il est au contraire la suprême activité, et cela parce qu'il est aussi loin que possible du domaine de l'action extérieure, et complètement affranchi de toutes les limitations qui sont imposées à celle-ci par sa propre nature ; si le « non-agir » n'était, par définition même, au-delà de toutes les oppositions, on pourrait donc dire qu'il est en quelque sorte l'extrême opposé du but que le quiétisme assigne au développement de la spiritualité.

Il va de soi que le « non-agir », ou ce qui lui équivaut dans la partie initiatique des autres traditions, implique, pour celui qui y est parvenu, un parfait détachement à l'égard de l'action extérieure, comme d'ailleurs de toutes les autres choses contingentes, et cela parce qu'un tel être se situe au centre même de la « roue cosmique », tandis que ces choses n'appartiennent qu'à sa circonférence ; si le quiétisme professe de son côté une indifférence qui paraît ressembler à quelques égards à ce détachement, c'est assurément pour de tout autres raisons. De même que des phénomènes similaires peuvent être dus à des causes fort diverses, des façons d'agir (ou, dans certains cas, de s'abstenir d'agir) qui sont extérieurement les mêmes peuvent procéder des intentions les plus différentes ; mais naturellement, pour ceux qui s'en tiennent aux apparences, il peut résulter de là bien des fausses assimilations. Il y a effectivement sous ce rapport certains faits, étranges aux yeux des profanes, qui pourraient être invoqués par eux à l'appui du rapprochement erroné qu'ils veulent établir entre le quiétisme et des traditions d'ordre initiatique ; mais ceci soulève quelques questions qui sont assez intéressantes en elles-mêmes pour mériter que nous leur consacrions spécialement un prochain chapitre.

Sur la signification des fêtes “carnavalesques”[564]

À propos d’une certaine « théorie de la fête » formulée par un sociologue, nous avons signalé[565] que cette théorie avait, entre autres défauts, celui de vouloir réduire toutes les fêtes à un seul type, qui constitue ce qu’on peut appeler les fêtes « carnavalesques », expression qui nous paraît assez claire pour être facilement comprise de tout le monde, puisque le carnaval représente effectivement ce qui en subsiste encore aujourd’hui en Occident ; et nous disions alors qu’il se pose, au sujet de ce genre de fêtes, des questions qui méritent un examen plus approfondi. En effet, l’impression qui s’en dégage est toujours, et avant tout, une impression de « désordre » au sens le plus complet de ce mot ; comment donc se fait-il que l’on constate leur existence, non pas seulement à une époque comme la nôtre, où l’on pourrait en somme, si elles lui appartenaient en propre, les considérer tout simplement comme une des nombreuses manifestations du déséquilibre général, mais aussi, et même avec un bien plus grand développement, dans des civilisations traditionnelles avec lesquelles elles semblent incompatibles au premier abord ?

Il n’est pas inutile de citer ici quelques exemples précis, et nous mentionnerons tout d’abord, à cet égard, certaines fêtes d’un caractère vraiment étrange qui se célébraient au moyen âge : la « fête de l’âne », où cet animal, dont le symbolisme proprement « satanique » est bien connu dans toutes les tradi-

[564] Publié dans *É. T.*, déc. 1945.

[565] Voir *É. T.*, avril 1940, p. 169.

tions[566], était introduit jusque dans le chœur même de l'église, où il occupait la place d'honneur et recevait les plus extraordinaires marques de vénération ; et la « fête des fous », où le bas clergé se livrait aux pires inconvenances, parodiant à la fois la hiérarchie ecclésiastique et la liturgie elle-même[567]. Comment est-il possible d'expliquer que de pareilles choses, dont le caractère le plus évident est incontestablement un caractère de parodie et même de sacrilège[568], aient pu, à une époque comme celle-là, être non seulement tolérées, mais même admises en quelque sorte officiellement ?

Nous mentionnerons aussi les saturnales des anciens Romains, dont le carnaval moderne paraît d'ailleurs être dérivé directement, bien qu'il n'en soit plus, à vrai dire, qu'un vestige très amoindri : pendant ces fêtes, les esclaves commandaient aux maîtres et ceux-ci les servaient[569] ; on avait alors l'image d'un véritable « monde renversé », où tout se faisait au rebours de l'ordre normal[570]. Bien qu'on prétende communément qu'il y avait dans ces fêtes un rappel de l'« âge d'or », cette interpréta-

[566] Ce serait une erreur que de vouloir opposer à ceci le rôle joué par l'âne dans la tradition évangélique, car, en réalité, le bœuf et l'âne, placés de part et d'autre de la crèche à la naissance du Christ, symbolisent respectivement l'ensemble des forces bénéfiques et celui des forces maléfiques ; ils se retrouvent d'ailleurs, à la crucifixion, sous la forme du bon et du mauvais larron. D'autre part, le Christ monté sur un âne, à son entrée à Jérusalem, représente le triomphe sur les forces maléfiques, triomphe dont la réalisation constitue proprement la « rédemption ».

[567] Ces « fous » portaient d'ailleurs une coiffure à longues oreilles, manifestement destinée à évoquer l'idée d'une tête d'âne, et ce trait n'est pas le moins significatif au point de vue où nous nous plaçons.

[568] L'auteur de la théorie à laquelle nous avons fait allusion reconnaît bien l'existence de cette parodie et de ce sacrilège, mais, les rapportant à sa conception de la « fête » en général, il prétend en faire des éléments caractéristiques du « sacré » lui-même, ce qui n'est pas seulement un paradoxe un peu fort, mais, il faut le dire nettement, une contradiction pure et simple.

[569] On rencontre même, en des pays très divers, des cas de fêtes du même genre où on allait jusqu'à conférer temporairement à un esclave ou à un criminel les insignes de la royauté, avec tout pouvoir qu'ils comportent, quitte à le mettre à mort lorsque la fête était terminée.

[570] Le même auteur parle aussi, à ce propos, d'« actes à rebours », et même de « retour au chaos », ce qui contient au moins une part de vérité, mais, par une étonnante confusion d'idées, il veut assimiler ce chaos à l'« âge d'or ».

tion est manifestement fausse, car il ne s'agit pas là d'une sorte d'« égalité » qui pourrait à la rigueur être regardée comme représentant, dans la mesure où le permettent les conditions présentes[571], l'indifférenciation première des fonctions sociales ; il s'agit d'un renversement des rapports hiérarchiques, ce qui est tout à fait différent, et un tel renversement constitue, d'une façon générale, un des caractères les plus nets du « satanisme ». Il faut donc y voir bien plutôt quelque chose qui se rapporte à l'aspect « sinistre » de Saturne, aspect qui ne lui appartient certes pas en tant que dieu de l'« âge d'or », mais au contraire en tant qu'il n'est plus actuellement que le dieu déchu d'une période révolue[572].

On voit par ces exemples qu'il y a invariablement, dans les fêtes de ce genre, un élément « sinistre » et même « satanique », et ce qui est tout particulièrement à noter, c'est que c'est précisément cet élément même qui plaît au vulgaire et excite sa gaieté : c'est là, en effet, quelque chose qui est très propre, et plus même que quoi que ce soit d'autre, à donner satisfaction aux tendances de l'« homme déchu », en tant que ces tendances le poussent à développer surtout les possibilités les plus inférieures de son être. Or, c'est justement en cela que réside la véritable raison d'être des fêtes en question : il s'agit en somme de « canaliser » en quelque sorte ces tendances et de les rendre aussi inoffensives qu'il se peut, en leur donnant l'occasion de se manifester, mais seulement pendant des périodes très brèves et dans des cir-

---

[571] Nous voulons dire les conditions du *Kali-Yuga* ou de l'« âge de fer » dont l'époque romaine fait partie aussi bien que la nôtre.

[572] Que les anciens dieux deviennent d'une certaine façon des démons, c'est là un fait assez généralement constaté, et dont l'attitude des chrétiens à l'égard des dieux du « paganisme » n'est qu'un simple cas particulier, mais qui semble n'avoir jamais été expliqué comme il conviendrait ; nous ne pouvons d'ailleurs insister ici sur ce point, qui nous entraînerait hors de notre sujet. Il est bien entendu que ceci, qui se réfère uniquement à certaines conditions cycliques, n'affecte ou ne modifie en rien le caractère essentiel de ces mêmes dieux en tant qu'ils symbolisent intemporellement des principes d'ordre supra-humain de sorte que, à côté de cet aspect maléfique accidentel, l'aspect bénéfique subsiste toujours malgré tout, et alors même qu'il est le plus complètement méconnu des « gens du dehors » ; l'interprétation astrologique de Saturne pourrait fournir un exemple très net à cet égard.

constances bien déterminées, et en assignant ainsi à cette manifestation des limites étroites qu'il ne lui est pas permis de dépasser[573]. S'il n'en était pas ainsi, ces mêmes tendances, faute de recevoir le minimum de satisfaction exigé par l'état actuel de l'humanité, risqueraient de faire explosion, si l'on peut dire[574], et d'étendre leurs effets à l'existence tout entière, collectivement aussi bien qu'individuellement, causant un désordre bien autrement grave que celui qui se produit seulement pendant quelques jours spécialement réservés à cette fin, et qui est d'ailleurs d'autant moins redoutable qu'il se trouve comme « régularisé » par là même, car, d'un côté, ces jours sont comme mis en dehors du cours normal des choses, de façon à n'exercer sur celui-ci aucune influence appréciable, et cependant, d'un autre côté, le fait qu'il n'y a là rien d'imprévu « normalise » en quelque sorte le désordre lui-même et l'intègre dans l'ordre total.

Outre cette explication générale, qui est parfaitement évidente quand on veut bien y réfléchir, il y a quelques remarques utiles à faire, en ce qui concerne plus particulièrement les « mascarades », qui jouent un rôle important dans le carnaval proprement dit et dans d'autres fêtes plus ou moins similaires ; et ces remarques confirmeront encore ce que nous venons de dire. En effet, les masques de carnaval sont généralement hideux et évoquent le plus souvent des formes animales ou démoniaques, de sorte qu'ils sont comme une sorte de « matérialisation » figurative de ces tendances inférieures, voire même « infernales », auxquelles il est alors permis de s'extérioriser. Du reste, chacun choisira tout naturellement parmi ces masques, sans même en avoir clairement conscience, celui qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celui

---

[573] Ceci est un rapport avec la question de l'« encadrement » symbolique, sur laquelle nous nous proposons de revenir.

[574] À la fin du moyen âge, lorsque les fêtes grotesques dont nous avons parlé furent supprimées ou tombèrent en désuétude, il se produisit une expansion de la sorcellerie sans aucune proportion avec ce qu'on avait vu dans les siècles précédents ; ces deux faits ont entre eux un rapport assez direct, bien que généralement inaperçu, ce qui est d'ailleurs d'autant plus étonnant qu'il y a quelques ressemblances assez frappantes entre de telles fêtes et le sabbat des sorciers, où tout se faisait aussi « à rebours ».

qui représente ce qui est le plus conforme à ses propres tendances de cet ordre, si bien qu'on pourrait dire que le masque, qui est censé cacher le véritable visage de l'individu, fait au contraire apparaître aux yeux de tous ce que celui-ci porte réellement en lui-même, mais qu'il doit habituellement dissimuler. Il est bon de noter, car cela en précise davantage encore le caractère, qu'il y a là comme une parodie du « retournement » qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[575], se produit à un certain degré du développement initiatique ; parodie, disons-nous, et contrefaçon vraiment « satanique », car ici ce « retournement » est une extériorisation, non plus de la spiritualité, mais, tout au contraire, des possibilités inférieures de l'être[576].

Pour terminer cet aperçu, nous ajouterons que, si les fêtes de cette sorte vont en s'amoindrissant de plus en plus et ne semblent même plus éveiller qu'à peine l'intérêt de la foule, c'est que, dans une époque comme la nôtre, elles ont véritablement perdu leur raison d'être[577] : comment, en effet, pourrait-d être encore question de « circonscrire » le désordre et de l'enfermer dans des limites rigoureusement définies, alors qu'il est répandu partout et se manifeste constamment dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine ? Ainsi, la disparition presque complète de ces fêtes, dont on pourrait, si l'on s'en tenait aux apparences extérieures et à un point de vue simplement « esthétique », être tenté de se féliciter en raison de l'aspect de « laideur » qu'elles revêtent inévitablement, cette disparition, disons-nous, constitue au contraire, quand on va au fond des choses, un symp-

[575] Voir *L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?*

[576] Il y avait aussi, dans certaines civilisations traditionnelles, des périodes spéciales où, pour des raisons analogues, on permettait aux « influences errantes » de se manifester librement, en prenant d'ailleurs toutes les précautions nécessaires en pareil cas ; ces influences correspondent naturellement, dans l'ordre cosmique, à ce qu'est le psychisme inférieur dans l'être humain, et par suite, entre leur manifestation et celle des influences spirituelles il y a le même rapport inverse qu'entre les deux sortes d'extériorisation que nous venons de mentionner ; au surplus, dans ces conditions, il n'est pas difficile de comprendre que la mascarade elle-même semble figurer en quelque sorte une apparition de « larves » ou de spectres malfaisants.

[577] Cela revient à dire qu'elles ne sont plus, à proprement parler, que des « superstitions », au sens étymologique de ce mot.

tôme fort peu rassurant, puisqu'elle témoigne que le désordre a fait irruption dans tout le cours de l'existence et s'est généralisé à un tel point que nous vivons en réalité, pourrait-on dire, dans un sinistre « carnaval perpétuel ».

Folie apparente et sagesse cachée

Nous faisions allusion, à la fin du précédent chapitre, à certaines façons d'agir plus ou moins extraordinaires qui peuvent, suivant les cas, procéder de raisons fort différentes ; il est vrai que, d'une manière générale, elles impliquent toujours que l'action extérieure est envisagée autrement qu'elle ne l'est par la majorité des hommes, et qu'il n'est pas accordé, à cette action prise en elle-même, l'importance qu'on lui attribue communément ; mais il y a à cet égard bien des distinctions à faire. Nous devons préciser tout d'abord que le détachement vis-à-vis de l'action, dont nous parlions à propos du « non-agir », est avant tout une parfaite indifférence en ce qui concerne les résultats qu'on peut en obtenir, puisque ces résultats, quels qu'ils soient, n'affectent plus réellement l'être qui est parvenu au centre de la « roue cosmique ». En outre, il est évident qu'un tel être n'agira jamais par besoin d'agir, et que d'ailleurs, s'il doit agir pour un motif quelconque, tout en ayant pleinement conscience que cette action n'est qu'une simple apparence contingente, illusoire comme telle à son propre point de vue (nous ne disons pas, bien entendu, au point de vue des autres êtres qui en sont témoins), il ne l'accomplira pas forcément d'une façon qui diffère extérieurement de celle des autres hommes, à moins qu'il n'y ait pour cela aussi des motifs particuliers dans certains cas déterminés. On comprendra sans peine que c'est là quelque chose de totalement différent de l'attitude des quiétistes et d'autres mystiques plus ou moins « irréguliers », qui, prétendant traiter l'action comme négligeable (alors qu'ils sont cependant fort loin d'être arrivés au point d'où elle apparaît comme purement illusoire), y trouvent surtout un prétexte pour faire indistinctement n'importe quoi, suivant les impulsions de la partie instinctive ou « subconsciente » de leur être, ce qui risque évidemment d'amener toute sorte d'abus, de

désordres ou de déviations, et ce qui, en tout cas, a au moins le grave danger de laisser les possibilités inférieures se développer librement et sans contrôle, au lieu de faire pour les dominer un effort qui serait d'ailleurs incompatible avec l'extrême passivité qui caractérise les mystiques de ce genre.

On peut aussi se demander jusqu'à quel point l'indifférence affichée en pareil cas est bien réelle (et peut-elle l'être vraiment pour quiconque n'est pas parvenu au centre et effectivement affranchi par là même de toutes les contingences « périphériques » ?), car on voit parfois ces mêmes mystiques se livrer à des extravagances parfaitement voulues : c'est ainsi que les quiétistes proprement dits, ceux de la fin du XVII e siècle, avaient formé entre eux une association dite de la « Sainte Enfance », dans laquelle ils s'appliquaient à imiter toutes les manières d'agir et de parler des enfants. C'était, dans leur intention, mettre en pratique aussi littéralement que possible le précepte évangélique de « devenir comme de petits enfants » ; mais c'est véritablement là la « lettre qui tue », et l'on peut s'étonner qu'un homme tel que Fénelon n'ait pas répugné à se prêter à une telle parodie, car il n'est guère possible de qualifier autrement cette imitation extérieure des enfants par des adultes, qui a inévitablement un caractère artificiel et forcé, et par suite quelque chose de caricatural. En tout cas, cette simulation, car en somme ce n'était pas autre chose, ne s'accordait guère avec la conception quiétiste d'après laquelle l'être doit tenir sa conscience en quelque sorte séparée de l'action, donc ne jamais s'appliquer à accomplir celle-ci d'une façon plutôt que d'une autre. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire par là qu'une certaine simulation, fût-ce celle de la folie (et celle de l'enfance n'en est pas si éloignée après tout quant aux apparences), ne puisse pas être parfois justifiée, même dans de simples mystiques ; mais cette justification n'est possible qu'à la condition de se placer à un point de vue tout autre que celui du quiétisme. Nous pensons ici notamment à certains cas qui se rencontrent assez fréquemment chez les formes orientales du Christianisme (où d'ailleurs, il est bon de le noter, le mysticisme lui-même n'a pas exactement la même signification que dans sa

forme occidentale) : en effet, « l'hagiographie orientale connaît des voies de sanctification étranges et insolites, comme celle des « fous en Christ », commettant des actes extravagants pour cacher leurs dons spirituels aux yeux de l'entourage sous l'apparence hideuse de la folie, ou plutôt pour se libérer des liens de ce monde dans leur expression la plus intime et la plus gênante pour l'esprit, celle de notre « moi social » [578]. On conçoit que cette apparence de folie soit effectivement un moyen, bien que ce ne soit peut-être pas le seul, d'échapper à toute curiosité indiscrète, aussi bien qu'à toute obligation sociale difficilement compatible avec le développement spirituel ; mais il importe de remarquer qu'il s'agit alors d'une attitude prise vis-à-vis du monde extérieur et constituant une sorte de « défense » contre celui-ci, et non point, comme dans le cas des quiétistes dont nous parlions tout à l'heure, d'un moyen devant conduire par lui-même à l'acquisition de certains états intérieurs. Il faut ajouter qu'une telle simulation est assez dangereuse car elle peut facilement aboutir peu à peu à une folie réelle, surtout chez le mystique qui, par définition même, n'est jamais entièrement maître de ses états ; d'ailleurs, entre la simulation pure et simple et la folie proprement dite, il peut y avoir de multiples degrés de déséquilibre plus ou moins accentué, et tout déséquilibre est nécessairement un obstacle, qui, tant qu'il subsiste, s'oppose au développement harmonieux et complet des possibilités supérieures de l'être.

Ceci nous amène à envisager un autre cas, qui peut paraître extérieurement assez semblable à celui-là, bien que pourtant, au fond, il en soit très différent sous plusieurs rapports : c'est celui de ce que, dans l'Islam, on appelle les *majâdhîb*; ceux-ci se présentent en effet sous un aspect extravagant qui rappelle beaucoup celui des « fous en Christ » dont il vient d'être question, mais ici il ne s'agit plus de simulation, ni d'ailleurs de mysticisme, bien que ce soit là assurément ce qui peut en donner le plus facilement l'illusion à un observateur du dehors. Le *majdhûb* appartient normalement à une *tarîqah*, et, par conséquent, il

[578] Vladimir Lossky, Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient , p. 17.

a suivi une voie initiatique, au moins dans ses premiers stades ce qui, comme nous l'avons dit souvent, est incompatible avec le mysticisme ; mais, à un certain moment, il s'est exercé sur lui, du côté spirituel, une « attraction » (jadhb , d'où le nom de *majdhûb*), qui, faute d'une préparation adéquate et d'une attitude suffisamment « active », a provoqué un déséquilibre et comme une « scission », pourrait-on dire, entre les différents éléments de son être. La partie supérieure, au lieu d'entraîner avec elle la partie inférieure et de la faire participer dans la mesure du possible à son propre développement, s'en détache au contraire et la laisse pour ainsi dire en arrière [579] ; et il ne peut résulter de là qu'une réalisation fragmentaire et plus ou moins désordonnée. En effet, au point de vue d'une réalisation complète et normale, aucun des éléments de l'être n'est vraiment négligeable, pas même ceux qui, appartenant à un ordre inférieur, doivent être considérés par la même comme n'ayant qu'une moindre réalité (mais non pas comme n'ayant aucune réalité) ; il faut seulement savoir toujours maintenir chaque chose à la place qui lui revient dans la hiérarchie des degrés de l'existence ; et cela est également vrai de l'action extérieure, qui n'est en somme que l'activité propre de certains de ces éléments. Mais, faute d'être capable d'« unifier » son être, le *majdhûb* « perd pied » et devient comme « hors de lui-même » ; c'est par le fait qu'il n'est plus maître de ses états, mais par là seulement, qu'il est comparable au mystique ; et, bien qu'il ne soit en réalité ni un fou ni un simulateur (ce dernier mot ne devant pas forcément être pris ici dans un sens défavorable, comme on aura déjà pu le comprendre par ce qui précède), il présente cependant souvent les apparences de la folie [580]. En ce qui concerne la voie initiatique, il y a là une déviation incontestable, comme il y en a une aussi,

[579] Il est bien entendu, d'ailleurs, que le lien ne peut jamais être entièrement rompu, car alors la mort s'en suivrait aussitôt ; mais il est extrêmement affaibli et comme « relâché », ce qui du reste se produit aussi, à un degré ou à un autre, dans tous les cas de déséquilibre.

[580] C'est pourquoi, dans le langage ordinaire, le mot *majdhûb* est parfois employé comme une sorte d'« euphémisme » pour *mnjnûn*, « fou ».

quoique d'un genre quelque peu différent, chez les producteurs de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires comme on en rencontre notamment dans l'Inde ; et, outre que les uns et les autres ont ceci de commun que leur développement spirituel ne peut jamais arriver à sa perfection, nous verrons tout à l'heure qu'il y a encore une autre raison de rapprocher ces deux cas.

Ce que nous venons de dire s'applique naturellement aux véritables *majâdhîb*; mais, à côté de ceux-ci, il peut aussi y avoir de faux *majâdhîb*, qui en prennent volontairement les apparences sans l'être réellement ; et c'est ici surtout qu'il y a lieu d'apporter la plus grande attention à observer les distinctions essentielles, car cette simulation elle-même peut être de deux sortes toutes contraires. Il y a en effet, d'un côté, les simulateurs vulgaires, qu'on pourrait appeler aussi les « contrefacteurs », qui trouvent avantage à se faire passer pour *majâdhîb* pour mener une existence en quelque sorte « parasitaire » ; ceux-là, évidemment, n'ont pas le moindre intérêt et ne sont en somme que de simples mendiants qui, tout comme les faux infirmes ou autres simulateurs de ce genre, font preuve d'une certaine habilité spéciale dans l'exercice de leur métier. Mais, d'un autre côté, il arrive aussi que, pour des raisons diverses, et avant tout pour passer inaperçu et ne pas laisser voir à la foule ce qu'il est réellement, un homme ayant atteint un haut degré de développement spirituel se dissimule parmi les *majâdhîb*; et même un walî , dans ses rapports avec le monde extérieur (rapports dont la nature et le motif échappent nécessairement à l'appréciation des hommes ordinaires), peut aussi revêtir parfois l'apparence d'un *majdhûb*. D'ailleurs, sauf en ce qui concerne l'intention de demeurer caché qui se retrouve de part et d'autre, ce cas ne saurait être comparé à celui des « fous en Christ », qui n'ont point atteint un tel degré et ne sont que des mystiques d'un genre particulier ; et il va de soi que les dangers que nous signalions à ce propos n'existent aucunement ici, puisqu'il s'agit d'êtres dont l'état réel ne peut plus être affecté par ces manifestations extérieures.

Il nous faut maintenant remarquer que la même chose a lieu aussi pour les producteurs de « phénomènes » auxquels nous fai-

sions allusion plus haut ; et ceci nous conduit directement au cas des « jongleurs », dont les façons d'agir ont si souvent servi de « déguisement », dans toutes les formes traditionnelles, à des initiés de haut rang, surtout lorsqu'ils avaient à remplir à l'extérieur quelque « mission » spéciale. Par jongleur, en effet, il ne faut pas entendre uniquement une sorte de « prestidigitateur », suivant l'acception très restreinte que les modernes ont donnée à ce mot ; au point de vue où nous nous plaçons ici, l'homme qui exhibe les « phénomènes » d'ordre psychique les plus authentiques rentre exactement dans la même catégorie, car en réalité, le jongleur est celui qui amuse la foule en accomplissant des choses bizarres, ou même simplement en affectant des allures extravagantes [581]. C'est ainsi qu'on l'entendait au moyen âge, où le jongleur était par là identifié en quelque sorte au bouffon ; et l'on sait, par ailleurs, que le bouffon était aussi appelé « fou », bien qu'il ne le fût pas réellement, ce qui montre le lien assez étroit qui existe entre les divers cas dont nous venons de parler. Si l'on ajoute à cela que le jongleur, ainsi que le *majdhûb* d'ailleurs, est habituellement un « errant », il est facile de comprendre les avantages qu'offre son rôle lorsqu'il s'agit d'échapper à l'attention des profanes ou de la détourner de ce qu'il convient de leur laisser ignorer, soit pour des raisons de simple opportunité, soit pour d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond [582]. En effet, la folie est en définitive un des masques les plus impénétrables dont la sagesse puisse se couvrir par là même qu'elle en est l'extrême opposé ; c'est pourquoi, dans le Taoïsme, les « Immortels » eux-mêmes sont toujours décrits, quand il se manifestent dans notre monde, sous un aspect plus ou moins extravagant et même ridicule, et qui, par surcroît, n'est pas exempt d'une certaine « vulgarité » ; mais ce dernier trait se rapporte encore à un autre côté de la question.

---

[581] Étymologiquement, le jongleur (du latin joculator) est proprement un « plaisant », quel que soit d'ailleurs le genre de « plaisanteries » auquel il se livre.

[582] Le jongleur et le *majdhûb* véritables peuvent aussi, en raison des mêmes avantages, servir à « véhiculer » certaines choses sans en être eux-mêmes conscients ; mais c'est là une autre question qui ne nous concerne pas présentement.

Janua Cœli[583]

Dans son importante étude *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*[584], Ananda K. Coomaraswamy expose le symbolisme de la superstructure de l'autel védique, et plus spécialement des trois briques perforées (*swayamâtrinnâ*) qui en constituent une des parties essentielles. Ces briques, qui peuvent être aussi des pierres (*sharkara*), devraient en principe, d'après leur désignation, être perforées « d'elles-mêmes », c'est-à-dire naturellement, bien que, dans la pratique, cette perforation ait pu parfois être artificielle. Quoi qu'il en soit, il s'agit de trois briques ou pierres de forme annulaire, qui, superposées, correspondent aux « trois mondes » (Terre, Atmosphère et Ciel), et qui, avec trois autres briques représentant les « Lumières universelles » (*Agni*, *Vâyu* et *Aditya*), forment l'Axe vertical de l'Univers. On trouve d'ailleurs sur d'anciennes monnaies indiennes (et des figurations similaires se rencontrent aussi sur certains sceaux babyloniens) une représentation des « trois mondes » sous la forme de trois anneaux reliés entre eux par une ligne verticale qui passe par leurs centres[585].

De ces trois briques superposées, la plus basse correspond architecturalement au foyer (auquel l'autel lui-même est d'ailleurs

---

583 Publié dans *É. T.* janv.-févr. 1946.

584 Dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

585 Dans l'architecture islamique, on voit très fréquemment, au sommet d'un minaret ou d'une *qubbah*, un ensemble de trois globes superposés et surmontés d un croissant ; ces trois globes représentent également trois mondes, qui sont *âlam el-mulk*, *âlam el-mulkût* et *âlam el-jabbarût*, et le croissant qui les domine, symbole de la Majesté divine (*El-Jalâl*), correspond au quatrième monde, *âlam el-ezzah* (lequel est « extra-cosmique », donc au-delà de la « porte » dont il est ici question) ; la tige verticale qui supporte le tout est évidemment identique au mât d'un *stûpa*, ainsi qu'aux divers autres symboles axiaux similaires dont nous avons parlé en d'autres occasions.

identifié, étant également le lieu de la manifestation d'*Agni* dans le monde terrestre), et la plus haute à l'« œil » ou ouverture centrale du dôme[586] ; elles forment ainsi, comme le dit Coomaraswamy, à la fois une « cheminée » et un « chemin » (et le rapprochement de ces deux mots n'est certes pas dépourvu de signification, même si, comme il est possible, ils ne sont pas directement reliés par l'étymologie)[587], « par où *Agni* s'achemine et nous-mêmes devons nous acheminer vers le Ciel ». En outre, permettant le passage d'un monde à un autre, qui s'effectue nécessairement suivant l'Axe de l'Univers, et cela dans les deux sens opposés, elles sont la voie par laquelle les *Dêvas* montent et descendent à travers ces mondes, en se servant des trois « Lumières universelles » comme d'autant d'échelons, conformément à un symbolisme dont l'exemple le plus connu est celui de l'« échelle de Jacob[588] ». Ce qui unit ces mondes et leur est en quelque sorte commun, quoique sous des modalités diverses, c'est le « Souffle total » (*sarva-prâna*), auquel correspond ici le vide central des briques superposées[589] ; c'est aussi, suivant un autre mode d'expression équivalent au fond, le *sûtrâtmâ* qui, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, relie tous les états de l'être entre eux et à son centre total, généralement symbolisé par le soleil, de sorte que le *sûtrâtmâ* lui-même est alors représenté comme un « rayon so-

[586] Voir *La porte étroite*.

[587] Coomaraswamy rappelle à ce propos le cas des personnages « folkloriques » tels que saint Nicolas et les diverses personnifications de Noël qui sont représentés comme descendant et remontant par la cheminée, ce qui, en effet, n'est pas sans présenter un certain rapport avec ce dont il s'agit ici.

[588] Voir *Le symbolisme de l'échelle*. – Il est bien entendu que les *Dêvas* sont, dans la tradition hindoue, la même chose que les Anges dans les traditions judéo-chrétienne et islamique.

[589] Ceci est évidemment en rapport avec le symbolisme général de la respiration et avec celui des « souffles vitaux ».

laire », et plus précisément comme le « septième rayon » qui passe directement à travers le soleil[590].

C'est effectivement à ce passage « à travers le Soleil » que se réfère plus proprement le symbolisme de la brique supérieure, puisque celle-ci, comme nous le disions tout à l'heure, correspond à l'« œil » du dôme ou du « toit cosmique » (et nous rappelons à cet égard que le soleil est aussi désigné comme l'« Œil du Monde »), c'est-à-dire à l'ouverture par laquelle s'accomplit (et, en effet, elle ne peut s'accomplir que « par le haut ») la sortie du Cosmos, celui-ci, avec les divers mondes qu'il renferme, étant représenté par tout l'ensemble de l'édifice dans le symbolisme architectural. La correspondance de cette ouverture supérieure dans l'être humain est le *brahma-randhra*, c'est-à-dire l'orifice situé à la couronne de la tête et par lequel l'artère subtile axiale *sushumnâ* est en continuité constante avec le « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, lequel n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* envisagé dans son rapport particulier avec cet être ; aussi la brique supérieure peut-elle encore être assimilée au crâne de l'« Homme cosmique », si l'on adopte un symbolisme « anthropomorphique » pour représenter l'ensemble du Cosmos. D'autre part, dans le symbolisme zodiacal, cette même ouverture correspond au Capricorne, qui est la « porte des dieux » et se rapporte au *dêva-yâna*, dans lequel est accompli le passage « au-delà du Soleil », tandis que le Cancer est la « porte des hommes » et se rapporte au *pitrî-yâna*, par lequel l'être ne sort pas du Cosmos[591] ; et l'on peut dire encore que ces deux « portes solsticiales » correspondent, pour les êtres qui passent par l'une ou par l'autre, aux cas où la « porte solaire » est respectivement ouverte ou fermée. Comme le précise Coomaraswamy, les deux *yânas*, qui sont ainsi mis en relation avec les deux moitiés du cycle annuel, sont

[590] Tout ce symbolisme doit être entendu à la fois au sens macrocosmique et au sens microcosmique, puisqu'il s'applique aussi bien aux mondes envisagés dans leur ensemble, comme on le voit ici, qu'à chacun des êtres qui sont manifestés dans ces mondes. C'est naturellement par le « cœur », c'est-à-dire par le centre, que s'établit cette connexion de toutes choses avec le soleil ; et l'on sait que le cœur lui-même correspond au soleil et en est comme l'image dans chaque être particulier.

[591] Voir *Les portes solsticiales* et *Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens*.

rapportés au nord et au sud en tant que le mouvement apparent du soleil est, d'une part, une montée vers le nord en partant du Capricorne, et, d'autre part, une descente vers le sud en partant du Cancer.

C'est donc le soleil, ou plutôt ce qu'il représente dans l'ordre principiel (car il va de soi que c'est du « Soleil spirituel » qu'il s'agit en réalité)[592], qui, en tant qu'« Œil du Monde », est véritablement la « porte du Ciel » ou *Janua Cœli*, décrite aussi en termes variés comme un « trou »[593], comme une « bouche[594] », et encore comme le moyeu de la roue d'un chariot ; la signification axiale de ce dernier symbole est d'ailleurs évidente[595]. Cependant, il y a lieu de faire ici une distinction, afin d'éviter ce qui pourrait, pour certains tout au moins, donner lieu à une confusion : nous avons dit en effet en d'autres occasions, à propos de l'aspect lunaire du symbolisme de Janus (ou plus exactement de *Janus-Jana*, identifié à *Lunas-Luna*), que la Lune est à la fois *Janua Cœli* et *Janua Inferni* ; dans ce cas, au lieu des deux moitiés ascendante et descendante du cycle annuel, il faudrait naturellement, pour établir une correspondance analogue[596], considérer les deux moitiés croissante et décroissante de la lunaison ou du cycle mensuel. Maintenant, si le soleil et la lune peuvent être regardés l'un et l'autre comme *Janua Cœli*, c'est que, en réalité, le ciel, dans les deux cas, n'est pas pris dans le même sens : d'une façon générale, en effet, ce terme peut être employé pour désigner tout ce qui se réfère aux états supra-humains ; mais il est évident qu'il y a une grande différence à faire entre ceux de ces

---

[592] Coomaraswamy emploie souvent l'expression *Supernal Sun* qu'il ne nous semble pas possible de rendre exactement et littéralement en français.

[593] Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

[594] Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point.

[595] Les deux roues du « chariot cosmique », placées aux deux extrémités de son essieu (qui est alors l'Axe de l'Univers), sont le ciel et la terre (voir *Le dôme et la roue* ; c'est naturellement de la roue « céleste » qu'il s'agit ici).

[596] Analogue, disons-nous, mais non pas équivalente, car, même dans le cas du *pitrî-yâna*, on ne peut jamais dire que le soleil soit *Janua Inferni*.

états qui appartiennent encore au Cosmos[597] et ce qui, au contraire, est au-delà du Cosmos. En ce qui concerne la « porte solaire », il s'agit du ciel qu'on peut dire suprême et « extra-cosmique » ; par contre, en ce qui concerne la « porte lunaire », il s'agit seulement du *Swarga*, c'est-à-dire de celui des « trois mondes » qui, tout en étant le plus élevé, est pourtant compris dans le Cosmos aussi bien que les deux autres. Pour revenir à la considération de la plus haute des trois briques perforées de l'autel védique, on peut dire que la « porte solaire » se situe à sa face supérieure (qui est le véritable sommet de l'édifice total), et la « porte lunaire » à sa face inférieure, puisque cette brique elle-même représente le *Swarga* ; d'ailleurs, la sphère lunaire est effectivement décrite comme touchant à la partie supérieure de l'atmosphère ou du monde intermédiaire (*Antariksha*), qui est ici représenté par la brique médiane[598]. On peut donc dire, dans les termes de la tradition hindoue, que la « porte lunaire » donne accès à l'*Indra-loka* (puisque *Indra* est le régent du *Swarga*) et la « porte solaire » au *Brahma loka* ; dans les traditions de l'antiquité occidentale, à l'*Indra-loka* correspond l'« Élysée » et au *Brahma loka* l'« Empyrée », le premier étant « intra-cosmique » et le second « extra-cosmique » ; et nous devons ajouter que c'est la « porte solaire » seule qui est proprement la « porte étroite » dont nous avons parlé précédemment, et par laquelle l'être, sortant du Cosmos et étant par là même définitivement affranchi des condi-

[597] Ce sont proprement les états de manifestation informelle ; le Cosmos doit être considéré comme comprenant toute la manifestation tant informelle que formelle, tandis que ce qui est au-delà du Cosmos est le non-manifesté.

[598] Ce monde intermédiaire et la terre (*Bhûmi*) appartiennent tous deux au domaine de l'état humain, dont ils constituent respectivement les modalités subtile et grossière ; c'est pourquoi, comme le remarque très justement Coomaraswamy en signalant la correspondance du symbolisme védique des briques perforées avec celui des jades rituels *pi* et *tsung* de la tradition chinoise, qui représentent respectivement le ciel et la terre, le *pi*, qui est un disque percé en son centre, correspond à la brique supérieure, tandis que le *tsung*, dont la forme est celle d'un cylindre creux à l'intérieur et d'un parallélépipède à base carrée à l'extérieur, doit être considéré comme correspondant à l'ensemble des deux autres briques, le domaine humain tout entier étant ainsi figuré par un seul objet.

tions de toute existence manifestée, passe véritablement « de la mort à l'immortalité ».

Le masque “populaire”

Nous faisions remarquer tout à l’heure que les « Immortels » du Taoïsme sont décrits sous des apparences où se combinent l’extravagance et la vulgarité ; l’union de ces deux aspects peut aussi se retrouver ailleurs, et, notamment, le *majdhûb* et le « jongleur », et par suite ceux qui en empruntent les dehors ainsi que nous l’avons expliqué, en même temps qu’ils apparaissent comme des « fous », présentent aussi évidemment un certain caractère « populaire ». Cependant, ces deux aspects ne sont pas forcément liés dans tous les cas, et il arrive aussi que celui que nous pouvons appeler indifféremment « vulgaire » ou « populaire » (car ces deux mots sont à peu près synonymes au fond) serve à lui seul de « masque » initiatique ; nous voulons dire par là que les initiés, et spécialement ceux des ordres les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s’en distinguer en rien extérieurement. On peut remarquer que c’est là, en somme, l’application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d’adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d’agir ; on peut y avoir assurément, tout d’abord, un moyen de passer inaperçu parmi les profanes, ce qui n’est pas sans importance à divers égards, mais il y a encore à cela d’autres raisons plus profondes.

Il faut en effet faire bien attention à ceci : c’est du peuple qu’il s’agit toujours en pareil cas, et non point de ce qu’on est convenu d’appeler en Occident la « classe moyenne », ou de ce qui y correspond plus ou moins exactement ailleurs ; et il en est ainsi à tel point que, dans les pays de tradition islamique, on dit que, lorsqu’un Qutb doit se manifester parmi les hommes ordinaires, il revêt souvent l’apparence d’un mendiant ou d’un marchand ambulant. C’est d’ailleurs à ce même peuple (et le rapprochement

n'est certes pas fortuit) qu'est toujours confiée la conservation des vérités d'ordre ésotérique qui autrement risqueraient de se perdre, vérités qu'il est incapable de comprendre, assurément, mais qu'il n'en transmet cependant que plus fidèlement, même si elles doivent pour cela être recouvertes, elles aussi, d'un masque plus ou moins grossier ; et c'est là en somme l'origine réelle et la vraie raison d'être de tout « folklore », et notamment des prétendus « contes populaires ». Mais, pourra-t-on se demander, comment se fait-il que ce soit dans ce milieu, que certains désignent volontiers et péjorativement comme le « bas peuple », que l'élite, et même la plus haute partie de l'élite, dont il est en quelque sorte tout le contraire, puisse trouver son meilleur refuge, soit pour elle-même, soit pour les vérités dont elle est la détentrice normale ? Il semble qu'il y ait là quelque chose de paradoxal, sinon même de contradictoire ; mais nous allons voir qu'il n'en est rien en réalité.

Le peuple, du moins tant qu'il n'a pas subi une « déviation » dont il n'est nullement responsable, car il n'est en somme par lui-même qu'une masse éminemment « plastique », correspondant au côté proprement « substantiel » de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, le peuple, disons-nous, porte en lui, et du fait de cette « plasticité » même des possibilités que n'a point la « classe moyenne » ; ce ne sont assurément que des possibilités indistinctes et latentes, des virtualités si l'on veut, mais qui n'en existent pas moins et qui sont toujours susceptibles de se développer si elles rencontrent des conditions favorables. Contrairement à ce qu'on se plaît à affirmer de nos jours, le peuple n'agit pas spontanément et ne produit rien par lui-même ; mais il est comme un « réservoir » d'où tout peut être tiré, le meilleur comme le pire, suivant la nature des influences qui s'exerceront sur lui. Quant à la « classe moyenne », il n'est que trop facile de se rendre compte de ce qu'on peut en attendre si l'on réfléchit qu'elle se caractérise essentiellement par ce soi-disant « bon sens » étroitement borné qui trouve son expression la plus achevée dans la conception de la « vie ordinaire », et que les productions les plus typiques de sa mentalité propre sont le rationalisme et le

matérialisme de l'époque moderne ; c'est là ce qui donne la mesure la plus exacte de ses possibilités, puisque c'est ce qui en résulte lorsqu'il lui est permis de les développer librement. Nous ne voulons d'ailleurs nullement dire qu'elle n'ait pas subi en cela certaines suggestions, car elle aussi est « passive », tout au moins relativement ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est chez elle que les conceptions dont il s'agit ont pris forme, donc que ces suggestions ont rencontré un terrain approprié, ce qui implique forcément qu'elles répondaient en quelque façon à ses propres tendances ; et au fond, s'il est juste de la qualifier de « moyenne », n'est-ce pas surtout à la condition de donner à ce mot un sens de « médiocrité » ?

Mais il y a encore autre chose, qui achève d'ailleurs d'expliquer ce que nous venons de dire et de lui donner toute sa signification : c'est que l'élite, par là même que le peuple est son extrême opposé, trouve véritablement en lui son reflet le plus direct, comme en toutes choses le point le plus haut se reflète directement au point le plus bas et non en l'un ou l'autre des points intermédiaires. C'est, il est vrai, un reflet obscur et inversé, comme le corps l'est par rapport à l'esprit, mais qui n'en offre pas moins la possibilité d'un « redressement », comparable à celui qui se produit à la fin d'un cycle : ce n'est que lorsque le mouvement descendant a atteint son terme, donc le point le plus bas, que toutes choses peuvent être ramenées immédiatement au point le plus haut pour commencer un nouveau cycle : et c'est en cela qu'il est exact de dire que « les extrêmes se touchent » ou plutôt se rejoignent. La similitude entre le peuple et le corps, à laquelle nous venons de faire allusion, se justifie d'ailleurs encore par le caractère d'élément « substantiel » qu'ils présentent également l'un et l'autre, dans l'ordre social et dans l'ordre individuel respectivement, tandis que le mental, surtout si on l'envisage spécialement sous son aspect de « rationalité », correspond plutôt à la « classe moyenne ». Il résulte aussi de là que l'élite, en descendant en quelque sorte jusqu'au peuple, y trouve tous les avantages de l'« incorporation », en tant que celle-ci est nécessaire pour la constitution d'un être réellement complet dans

notre état d'existence ; et le peuple est pour elle un « support » et une « base », au même titre que le corps l'est pour l'esprit manifesté dans l'individualité humaine [599].

L'identification apparente de l'élite avec le peuple correspond proprement, dans l'ésotérisme islamique, au principe des Malâmatiyah , qui se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes [600]. On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d'« intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ce qui leur permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable « totalisation » de l'être [601]. Il est d'ailleurs bien entendu que cette différence ne se rapporte en définitive qu'au monde des apparences et que, dans la réalité absolue, et par conséquent à ce terme de la réalisation dont nous venons de parler, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur, car, là encore, les extrêmes se sont finalement rejoints dans le Principe.

D'autre part, il est particulièrement important de remarquer que l'apparence « populaire » revêtue par les initiés constitue à tous les degrés, comme une image de la « réalisation descendante » [602] ; c'est pourquoi l'état des Malâmatiyah est dit « ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine », mais qui, « lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures », de

---

[599] On peut également rapprocher ceci, en tant qu'il s'agit d'une « descente de l'esprit », des considérations que nous exposons plus loin à la fin du chapitre XXXI : Les deux nuits .

[600] Voir Abdul-Hâdi, El-Malâmatiyah , dans le n° d'octobre 1933 du Voile d'Isis et appendices du présent ouvrage, pp. 270 et ss.

[601] Nous ne voulons pas dire par là que la totalité ne puisse être réalisée que de cette façon, mais seulement qu'elle peut l'être effectivement ainsi suivant le mode qui est propre à la voie des Malâmatiyah .

[602] Voir le dernier chapitre de cet ouvrage : Réalisation ascendante et descendante .

telle sorte que, « de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne ». S'il est dit en outre que « cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu », ceci se réfère encore à l'idée de la totalité, en vertu même de ce que nous expliquions tout à l'heure : c'est, au fond, une application de l'axiome suivant lequel « le tout est plus que la partie » [603], quelle que soit d'ailleurs cette partie, et fût-elle même la plus éminente de toutes [604]. Dans le cas représenté ici par l'état de Moïse, en effet, la « redescente » n'est pas complètement effectuée, pourrait-on dire, et n'englobe pas intégralement tous les niveaux inférieurs, jusqu'à celui que symbolise l'apparence extérieure des hommes vulgaires, pour les faire participer à la vérité transcendante dans la mesure de leurs possibilités respectives ; et c'est là, en quelque sorte, l'aspect inverse de celui que nous envisagions précédemment en parlant du peuple comme « support » de l'élite, et naturellement aussi l'aspect complémentaire, car ce rôle même de « support », pour être efficace, requiert nécessairement une certaine participation, de sorte que les deux points de vue s'impliquent réciproquement [605].

Il va de soi que le précepte de ne se distinguer aucunement du vulgaire quant aux apparences, alors qu'on en diffère le plus profondément en réalité, se retrouve aussi expressément dans le Taoïsme, et Lao-Tseu lui-même l'a formulé à plusieurs reprises [606] ; ici, d'ailleurs, il est lié assez étroitement à un certain aspect

[603] Nous ne disons pas « plus grand » comme on le fait habituellement, ce qui restreint la portée de l'axiome à sa seule application mathématique ; ici, on doit évidemment la considérer au-delà du domaine quantitatif.

[604] C'est également ainsi que doit être entendue la supériorité de nature de l'homme par rapport aux anges, telle qu'elle est envisagée dans la tradition islamique.

[605] La participation dont il s'agit ici ne se limite d'ailleurs pas toujours exclusivement à l'exotérisme traditionnel ; on peut s'en rendre compte par un exemple comme celui de la plupart des *turuq* islamiques, qui, dans leur côté le plus extérieur, mais pourtant encore ésotérique par définition même, s'associent des éléments proprement « populaires » et qui ne sont manifestement susceptibles de rien de plus que d'une initiation simplement virtuelle ; et il semble bien qu'il en était de même dans les « thyases » de l'antiquité grecque.

[606] Tao-te-King , notamment ch. XX, XLI et LXVII.

du symbolisme de l'eau, qui se met toujours dans les lieux les plus bas [607], et qui, bien qu'étant ce qu'il y a de plus faible, vient cependant à bout des choses les plus fortes et les plus puissantes [608]. L'eau, en tant qu'elle est une image du principe « substantiel » des choses, peut être prise aussi, dans l'ordre social, comme un symbole du peuple, ce qui correspond bien à sa position inférieure ; et le Sage, en imitant la nature ou la manière d'être de l'eau, se confond apparemment avec le peuple ; mais cela même lui permet, mieux que toute autre situation, non seulement d'influencer le peuple tout entier par son « action de présence », mais aussi de garder intact à l'abri de toute atteinte ce par quoi il est intérieurement supérieur aux autres hommes, et qui constitue d'ailleurs la seule supériorité véritable.

Nous n'avons pu qu'indiquer les principaux aspects de cette question fort complexe, et nous terminerons par une dernière remarque qui se rapporte plus particulièrement aux traditions ésotériques occidentales : on dit que les Templiers qui échappèrent à la destruction de leur Ordre se dissimulèrent parmi les ouvriers constructeurs ; si même certains veulent ne voir là qu'une « légende », la chose n'en est pas moins significative par son symbolisme ; et d'ailleurs, en fait, il est incontestable que tout au moins certains hermétistes agirent ainsi, notamment parmi ceux qui se rattachaient au courant rosicrucien [609]. Nous rappellerons encore à ce propos que, parmi les organisations initiatiques dont la forme est basée sur l'exercice d'un métier, celles qui demeurèrent toujours purement « artisanales » subirent une moindre dégénérescence que celles qui furent affectées par l'intrusion d'éléments appartenant pour la plus grande part à la « bourgeoisie » ; en dehors des autres raisons de ce fait que nous

---

[607] Ibid ., ch. VIII ; cf. ch. LXI et LXVI.

[608] Ibid ., ch. XLIII et LXXVIII.

[609] Il est bien entendu que nous ne faisions nullement allusion ici aux origines prétendues de la transformation « spéculative » de la Maçonnerie, qui ne fut en réalité qu'une dégénérescence, ainsi que nous l'avons suffisamment expliqué en d'autres occasions, et que ce que nous avons en vue remonte à des époques bien antérieures au début du XVIII e siècle.

avons déjà exposées ailleurs, ne peut-on voir là aussi un exemple de cette faculté de conservation « populaire » de l'ésotérisme dont le « folklore » est également une manifestation ?

Kâla-mukha[610]

Au cours de l'étude dont nous venons de parler[611], A.K. Coomaraswamy examine incidemment un autre symbole dont la signification est en rapport avec la *Janua Cœli* : il s'agit d'une « tête de monstre » qui, sous des formes variées et souvent plus ou moins stylisées, se rencontre dans les pays les plus différents, où elle a reçu des noms également divers, notamment ceux de *Kâla-mukha* et *Kîrti-mukha* dans l'Inde, et celui de *T'ao-t'ie* en Chine ; on la retrouve aussi, non seulement au Cambodge et à Java, mais jusque dans l'Amérique centrale, et elle n'est même pas étrangère non plus à l'art européen du moyen âge. Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que cette figuration est généralement placée sur le linteau d'une porte ou la clef de voûte d'une arche, ou encore au sommet d'une niche (*torana*) contenant l'image d'une divinité ; d'une façon ou d'une autre, elle apparaît le plus souvent comme liée à l'idée de la porte, ce qui en détermine nettement la valeur symbolique[612].

On a donné de cette figure un certain nombre d'explications (nous ne parlons pas, bien entendu, de ceux qui ne veulent y voir qu'un motif simplement « décoratif »), qui peuvent contenir une part de vérité, mais dont la plupart sont insuffisantes, ne serait-ce qu'en ce qu'elles ne sauraient s'appliquer indistinctement à tous les cas. Ainsi, M. K. Marchai a remarqué que, dans les figura-

---

[610] Publié dans *É. T.*, mars-avril 1946.

[611] *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

[612] Coomaraswamy donne la reproduction d'une figure de *T'ao-t'ie* de l'époque des Han, à laquelle un anneau est comme suspendu, et qui pourrait être regardée en quelque sorte comme le prototype de la forme commune des heurtoirs, en usage jusqu'à nos jours, celle d'un masque d'animal tenant un anneau dans sa bouche ; cet anneau est lui-même ici un symbole de la « porte étroite », comme la gueule ouverte du monstre l'est dans d'autres cas.

tions qu'il a étudiées plus spécialement, la mâchoire inférieure manquait presque toujours ; joignant à ce fait la forme ronde des yeux[613] et la mise en évidence des dents, il en conclut qu'il a dû s'agir, à l'origine, de l'image d'un crâne humain[614]. Cependant, la mâchoire inférieure n'est pas toujours absente, et elle existe notamment dans le *T'ao-t'ie* chinois, bien qu'elle y présente une apparence assez singulière, comme si elle était coupée en deux parties symétriques qui auraient été rabattues de chaque côté de la tête, ce que M. Cari Hentze explique comme répondant à l'aspect de la dépouille étalée d'un tigre ou d'un ours[615] ; cela peut être exact dans ce cas particulier, mais ne le serait plus ailleurs, où le monstre a une bouche de forme normale et plus ou moins largement ouverte ; et, même en ce qui concerne le *T'ao-t'ie*, cette explication n'a en somme qu'une valeur « historique » et ne touche naturellement en rien à l'interprétation symbolique.

Le *T'ao-t'ie* n'est d'ailleurs en réalité ni un tigre ni un ours, non plus qu'aucun autre animal déterminé, et M. Hentze décrit ainsi le caractère composite de ce masque fantastique : « gueule de carnassier armée de grands crocs, cornes de buffle ou de bélier, face et aigrettes de hibou, moignons d'ailes et griffes d'oiseau de proie, ornement frontal en forme de cigale ». Cette figure est fort ancienne en Chine, puisqu'elle se trouve presque constamment sur les bronzes de la dynastie Chang[616] ; le nom de *T'ao-t'ie*, qu'on traduit habituellement par « glouton » ou par « ogre », paraît ne lui avoir été donné que beaucoup plus tard, mais cette appellation n'en est pas moins juste, car c'est bien d'un monstre « dévorateur » qu'il s'agit en effet. Ceci est également vrai pour ses

---

[613] Cette forme est en réalité, très généralement, un caractère de la représentation traditionnelle des entités « terribles » ; c'est ainsi que la tradition hindoue l'attribue aux *Yakshas* et autres génies « gardiens » et la tradition islamique aux *Jinn*.

[614] *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (1948).

[615] *Le Culte de l'ours et du tigre et le « T'ao-t'ie »*, dans *Zalmoxis*, t. I (1938).

[616] Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* ; cet auteur insiste particulièrement sur les éléments de cette représentation empruntés au bœuf et au bélier, et il y voit un rapport possible avec le fait que ces animaux étaient, à l'époque des Chang, ceux qui servaient le plus souvent aux sacrifices.

équivalents appartenant à d'autres traditions, et qui, même s'ils ne présentent pas un caractère aussi composite que le *T'ao-t'ie*, semblent en tout cas ne jamais pouvoir se ramener à la représentation d'un animal unique : ainsi, dans l'Inde, ce peut être un lion (et c'est alors qu'on est convenu de lui donner plus particulièrement le nom de *Kâla*), ou un *Makara* (symbole de *Varuna*, ce qui est à retenir en vue des considérations qui vont suivre), ou même un aigle, c'est-à-dire un *Garuda* ; mais, sous toutes ces formes, la signification essentielle demeure toujours la même.

Quant à cette signification, M. Hentze, dans l'article que nous venons de citer, voit avant tout dans le *T'ao-t'ie* un « démon des ténèbres » ; cela peut être vrai en un certain sens, mais à la condition d'être expliqué et précisé, ainsi qu'il l'a d'ailleurs fait lui-même depuis lors dans un autre travail[617]. Ce n'est point un « démon » au sens ordinaire de ce mot, mais au sens originel de l'*Asura* védique, et les ténèbres dont il s'agit sont en réalité les ténèbres supérieures[618] » ; en d'autres termes, il s'agit là d'un symbole de l'« Identité Suprême » en tant qu'absorbant et émettant tour à tour la « Lumière du Monde ». Le *T'ao-t'ie* et les autres monstres similaires correspondent donc à *Vritra* et à ses divers équivalents, et aussi à *Varuna*, par qui la lumière ou la pluie est alternativement retenue et relâchée, alternance qui est celle des cycles involutifs et évolutifs de la manifestation universelle[619] ; aussi Coomaraswamy a-t-il pu dire avec raison que cette face, quelles que soient ses apparences diverses, est véritablement la « Face de Dieu » qui à la fois « tue et vivifie »[620]. Ce n'est donc pas précisément une « tête de mort » comme le voudrait M. Marchai, à moins que celle-ci ne soit prise comme un symbole ; mais c'est plutôt, comme le dit encore Coomaraswamy, la « tête de la Mort

---

[617] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). – Nous ne connaissons pas directement cet ouvrage mais nous devons à Coomaraswamy l'indication du sens dans lequel le *T'ao-t'ie* y est interprété.

[618] Voir notre étude sur *Les deux nuits*.

[619] La lumière et la pluie sont deux symboles des influences célestes ; nous reviendrons sur cette équivalence.

[620] *El-Muhyî* et *El-Mumît* sont deux noms divins dans la tradition islamique.

», c'est-à-dire de *Mrityu*, dont *Kâla* est aussi un des noms[621].*Kâla* est proprement le Temps « dévorateur »[622], mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que « destructeur », ou plutôt « transformateur », par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue. Il est aussi assimilé symboliquement au soleil, et l'on sait d'ailleurs que le lion, dont il emprunte le masque (*sinha-mukha*), est plus particulièrement un symbole solaire ; ceci nous ramène à ce que nous avons exposé précédemment au sujet de la *Janua Cœli*, et Coomaraswamy rappelle à ce propos que le Christ, qui a dit : « Je suis la Porte », est aussi à la fois le « Lion de Juda » et le « Soleil des hommes »[623]. Dans les églises byzantines, la figure du *Pantokrator* ou du Christ « en majesté » occupe à la voûte la position centrale, c'est-à-dire celle qui correspond précisément à l'« œil » du dôme ; or celui-ci, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente, à l'extrémité supérieure de l'« Axe du Monde », la porte par laquelle s'effectue la « sortie du cosmos »[624].

Pour en revenir à *Kâla*, la figuration composite connue à Java sous le nom de *Kâla-makara*, et dans laquelle les traits du lion sont combinés avec ceux du *Makara*, a aussi une signification essentiellement solaire, et en même temps, par son aspect de *Makara*, elle se réfère plus précisément au symbolisme de *Varuna*.

---

[621] Coomaraswamy signale à ce propos des poignées de sabres indonésiennes où sont figurés des monstres dévorateurs ; il est évident qu'un symbole de la Mort est ici particulièrement approprié. D'autre part, on peut aussi faire un rapprochement avec certaines représentations de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*, tenant devant lui la « roue de l'Existence » et semblant s'apprêter à dévorer tous les êtres qui y sont figurés (voir M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).

[622] Ce mot a pour sens premier celui de « noir », ce qui nous ramène encore au symbolisme des « ténèbres », lequel est d'ailleurs applicable, à l'intérieur même de la manifestation, à tout passage d'un état à un autre.

[623] La « porte solaire » (*sûrya-dwâra*) est la « porte de la Délivrance » (*mukti-dwâra*) ; la porte (*dwâra*) et la bouche (*mukha*) sont ici des symboles équivalents. Le soleil, en tant que « Face de Dieu », est également représenté par un masque de lion sur un sarcophage chrétien de Ravenne.

[624] Voir *La Porte étroite*.

En tant que celui-ci s'identifie à *Mrityu* ou à *Yama*[625], le *Makara* est le crocodile (*shishumâra* ou *shimshumârî*) aux mâchoires ouvertes qui se tient « contre le courant » représentant la voie unique par laquelle tout être doit passer nécessairement, et qui se présente ainsi comme le « gardien de la porte » qu'il doit franchir pour être libéré des conditions limitatives (symbolisées aussi par le *pâsha* de *Varuna*) qui le retiennent dans le domaine de l'existence contingente et manifestée[626]. D'autre part, ce même *Makara* est, dans le Zodiaque hindou, le signe du Capricorne, c'est-à-dire la « porte des Dieux »[627] ; il a donc deux aspects apparemment opposés, « bénéfique » et « maléfique » si l'on veut, qui correspondent aussi à la dualité de *Mitra* et de *Varuna* (réunis en un couple indissoluble sous la forme duelle *Mitrâvarunau*), ou du « Soleil diurne » et du « Soleil nocturne », ce qui revient à dire que, suivant l'état auquel est parvenu l'être qui se présente devant lui, sa bouche est pour celui-ci la « porte de la Délivrance » ou les « mâchoires de la Mort[628] ». Ce dernier cas est celui de l'homme ordinaire, qui doit, en passant par la mort, revenir à un autre état de manifestation, tandis que le premier est celui de l'être qui est « qualifié pour passer à travers le milieu du Soleil[629] », par le moyen du « septième rayon », parce qu'il s'est déjà identifié au Soleil lui-même, et qu'ainsi, à la question « qui es-tu ? »

---

625 Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

626 Voir *Le passage des eaux*. – Ce crocodile est l'*Ammit* des anciens Égyptiens, monstre qui attend le résultat de la *psychostasis* ou « pesée des âmes » pour dévorer ceux qui n'auront pas satisfait à cette épreuve. C'est aussi ce même crocodile qui, la gueule béante, guette le « fou » de la vingt et unième lame du Tarot ; ce « fou » est généralement interprété comme l'image du profane qui ne sait ni d'où il vient ni où il va, et qui marche aveuglément sans avoir conscience de l'abîme dans lequel il est sur le point de se précipiter.

627 Voir *Quelques aspects du symbolisme du poisson*. – Au lieu de l'aspect du crocodile « dévorateur », le *Makara* revêt alors celui du dauphin « sauveur ».

628 À la dualité *Mitrâvarunau* correspond, dans certaines traditions, l'association des symboles de l'Amour et de la Mort, que nous avons eu l'occasion de signaler à propos des « Fidèles d'Amour ». Cette même dualité est aussi, en un certain sens, celle des « deux hémisphères », à laquelle se réfère notamment le symbolisme des Dioscures ; voir *La double spirale*.

629 *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I 6, 1.

qui lui est posée lorsqu'il arrive à cette porte, il peut répondre véritablement : « Je suis Toi. »

La jonction des extrêmes

Ce que nous avons dit précédemment au sujet des rapports de l'élite initiatique et du peuple nous paraît appeler encore quelques précisions complémentaires pour ne laisser place à aucune équivoque ; et tout d'abord, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de la « vulgarité » dont nous avons parlé à ce propos. En effet, si les mots « vulgaire », pris dans son acception originelle comme nous l'avons fait, est en somme synonyme de « populaire », il y a aussi une tout autre sorte de vulgarité, qui correspond plus réellement au sens péjoratif que lui donne le plus souvent le langage ordinaire, et la vérité est que cette dernière appartient plutôt à la « classe moyenne ». Il y a là, pour donner un exemple qui fera immédiatement comprendre ce dont il s'agit, toute la différence que M. A.K. Coomaraswamy a fort bien marqué entre l'art « populaire » et l'art « bourgeois » [630], ou encore, si l'on veut, toute celle qui existe, pour les objets destinés à l'usage courant, entre les productions des artisans d'autrefois et celles de l'industrie moderne [631].

Cette remarque nous ramène aux Malâmatiyah , dont la désignation est dérivée du mot *malâmah* qui signifie « blâme » [632] ;

---

[630] Voir notamment De la « mentalité primitive » , dans le n° d'août-septembre-octobre 1939 des Études Traditionnelles . – Rappelons aussi, d'autre part, l'emploi que Dante fait du mot « vulgaire » dans son traité De vulgari eloquentia , et notamment son expression de vulgare illustre (voir Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante , dans le n° de juillet 1932 du Voile d'Isis).

[631] En effet, l'industrie moderne est bien l'œuvre propre de la « classe moyenne », qui l'a créée et qui la dirige, et c'est pour cela même que ses produits ne peuvent satisfaire que des besoins dont toute spiritualité est exclue, conformément à la conception de la « vie ordinaire » ; cela nous semble trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister davantage.

[632] On les appelle aussi *ahlul-malâmah*, littéralement les « gens du blâme », c'est-à-dire ceux qui s'exposent à être blâmés.

que faut-il entendre au juste par là ? Ce n'est pas que leurs actions soient effectivement blâmables en elles-mêmes et au point de vue traditionnel, ce qui serait d'autant plus inconcevable que, bien loin de négliger les prescriptions de la loi sharaïte, ils s'appliquent au contraire tout spécialement à les enseigner autour d'eux, par leur exemple aussi bien que par leurs paroles. Seulement, leur façon d'agir, parce qu'elle ne se distingue en rien de celle du peuple [633], paraît blâmable aux yeux d'une certaine « opinion », qui précisément est surtout celle de la « classe moyenne », ou des gens qui se considèrent comme « cultivés », suivant l'expression qui est si fort à la mode aujourd'hui ; la conception de la « culture » profane, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué en d'autres occasions [634], est en effet très caractéristique de la mentalité de cette « classe moyenne », à qui elle donne, par son « brillant » tout superficiel et illusoire, le moyen de dissimuler sa véritable nullité intellectuelle. Ces mêmes gens sont aussi ceux qui se plaisent à invoquer la « coutume » en toute circonstance ; et il va de soi que les Malâmatiyah , ou ceux qui dans d'autres traditions se comportent comme eux, ne sauraient être nullement disposés à tenir compte de cette « coutume » dépourvue de toute signification et de toute valeur spirituelle, ni par conséquent à se soucier d'une « opinion » qui n'estime que des apparences derrière lesquelles il n'y a rien [635]. Ce n'est certes pas là que l'« esprit », ou l'élite qui le représente, peut trouver un point d'appui, car toutes ces choses ne reflètent absolument rien de spirituel, et elles seraient bien plutôt la négation de toute spiritualité ; là au contraire où il a son reflet, alors même que celui-ci est inversé comme l'est nécessairement tout reflet, il a aussi par là même son « support » normal, qu'il s'agisse du corps dans l'ordre individuel ou du peuple dans l'ordre social.

---

[633] La loi exotérique elle-même peut être dite « vulgaire » si l'on prend ce mot au sens de « commune », en ce qu'elle s'applique à tous indistinctement ; d'ailleurs, n'y a-t-il pas de nos jours, et un peu partout, trop de gens qui croient faire preuve de « distinction » en s'abstenant d'accomplir les rites traditionnels ?

[634] Voir Aperçus sur l'initiation , ch. XXXIII.

[635] Voir chapitre IV : La coutume contre la tradition .

C'est précisément, comme nous l'avons déjà dit, parce que le point le plus haut se reflète au point le plus bas qu'on peut dire que les extrêmes se rejoignent ; nous avons rappelé à ce propos la comparaison qui peut être faite avec ce qui se produit à la fin d'un cycle, et c'est là encore une question qui demande un peu plus d'explications. Il faut bien remarquer, en effet, que le « redressement » par lequel s'opère le retour du point le plus bas au point le plus haut est proprement « instantané », c'est-à-dire qu'il est en réalité intemporel, ou mieux, pour ne pas nous restreindre à la considération des conditions spéciales de notre monde, hors de toute durée, ce qui implique un passage par le non-manifesté : c'est ce qui constitue l'« intervalle » (*sandhyâ*), qui, suivant la tradition hindoue, existe toujours entre deux cycles ou deux états de manifestation. S'il en était autrement, l'origine et la fin ne pourraient pas coïncider dans le Principe, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, ni se correspondre si l'on envisage seulement des cycles particuliers ; d'ailleurs, en raison de l'« instantanéité » de ce passage, il ne se produit en réalité par là aucune solution de continuité, et c'est ce qui permet de parler véritablement d'une jonction des extrêmes, bien que le point de jonction échappe forcément à tout moyen d'investigation plus ou moins extérieur, parce qu'il se situe en dehors de la série des modifications successives qui constituent la manifestation [636].

C'est pour cette raison que tout changement d'état est dit ne pouvoir s'accomplir que dans l'obscurité [637], la couleur noire étant, dans sa signification supérieure, le symbole du non-manifesté ; mais, dans sa signification inférieure, cette même couleur noire symbolise aussi l'indistinction de la pure potentialité ou de la materia prima [638] ; et, ici encore, ces deux aspects, bien qu'ils ne doivent aucunement être confondus, se correspondent cependant analogiquement et s'associent d'une certaine façon, suivant le point de vue sous lequel on envisage les choses. Toute « trans-

[636] Nous nous proposons de revenir sur ce point au sujet du symbolisme de la « chaîne des mondes ».

[637] Voir Aperçus sur l'initiation , ch. XXVI.

[638] Voir plus loin Les deux nuits .

formation » apparaît comme une « destruction » quand on la considère au point de vue de la manifestation ; et ce qui est en réalité un retour à l'état principiel semble, s'il est vu extérieurement et du côté « substantiel », n'être qu'un « retour au chaos », de même que l'origine, bien que procédant immédiatement du Principe, prend sous le même rapport l'apparence d'une « sortie du chaos » [639]. D'ailleurs, comme tout reflet est nécessairement une image de ce qui est reflété, l'aspect inférieur peut être considéré comme représentant dans son ordre relatif l'aspect supérieur, à la condition, bien entendu, de ne pas oublier d'observer en cela l'application du « sens inverse » ; et ceci, qui est vrai des rapports de l'esprit avec le corps, ne l'est pas moins de ceux de l'élite avec le peuple.

L'existence du peuple, ou de ceux qui se confondent en apparence avec lui, est, suivant le langage courant lui-même, une existence « obscure » ; et, pour ce qui est du peuple, cette expression, sans que ceux qui l'emploient en aient sans doute conscience, ne fait en somme que traduire le caractère inhérent au rôle « substantiel » qui est le sien dans l'ordre social : c'est à ce point de vue, nous ne dirons pas l'indistinction totale de la materia prima , mais du moins l'indistinction relative de ce qui remplit la fonction de maetria à un certain niveau. Il en est tout autrement pour l'initié qui vit parmi le peuple et sans s'en distinguer extérieurement : comme aussi celui qui dissimule sa sagesse sous les apparences non moins « ténébreuses » de la folie il peut, outre les avantages de divers genres qu'il y trouve, voir dans cette obscurité même de son existence comme une image des « ténèbres d'en haut » [640]. On peut encore tirer de là une

---

[639] Dans le symbolisme alchimique, toute « transmutation » présuppose le passage par un état d'indifférenciation qui est représenté par la couleur noire, et qui peut également être envisagé sous ces deux aspects.

[640] Ceci peut être rapproché aussi de ce que nous avons dit ailleurs du sens supérieur de l'anonymat (Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps , ch. IX) : celui-ci est également « obscurité » pour l'individu, mais, en même temps, il représente l'affranchissement de la condition individuelle et en est même une conséquence nécessaire, puisque le nom et la forme (*nâma-rûpa*) sont strictement constitutifs de l'individualité comme telle.

autre conséquence : si les initiés occupant les rangs les plus élevés dans la hiérarchie spirituelle ne prennent aucune part visible aux événements qui se déroulent en ce monde, c'est avant tout parce qu'une telle action « périphérique » serait incompatible avec la position « centrale » qui est la leur ; s'ils se tiennent entièrement à l'écart de toute distinction « mondaine », c'est évidemment parce qu'ils en connaissent l'inanité ; mais, en outre, on peut dire que, s'ils consentaient à sortir ainsi de l'obscurité, leur extérieur, par là même, ne correspondrait plus véritablement à leur intérieur, si bien qu'il en résulterait, si cela était possible, une sorte de désharmonie dans leur être même ; mais le degré spirituel qu'ils ont atteint, excluant forcément une telle supposition, exclut dès lors aussi la possibilité qu'ils y consentent effectivement [641]. Il va de soi, d'ailleurs, que ce dont il s'agit ici n'a rien de commun au fond avec l'« humilité », et que les êtres dont nous parlons sont bien au-delà du domaine sentimental auquel celle-ci appartient essentiellement ; mais c'est encore là un cas où des choses extérieurement semblables peuvent procéder de raisons totalement différentes en réalité [642].

Pour en revenir au point qui nous concerne surtout présentement, nous dirons encore ceci : le « noir plus noir que le noir » (nigrum nigro nigrius), suivant l'expression des hermétistes, est assurément, quand on le prend dans son sens le plus immédiat et en quelque sorte le plus littéral, l'obscurité du chaos ou les « ténèbres inférieures » ; mais il est aussi et par là même, suivant ce que nous venons d'expliquer, un symbole naturel des « té-

[641] On pourrait encore se souvenir à ce propos de ce que nous avons exposé ailleurs sur le « rejet des pouvoirs » (Aperçus sur l'Initiation , ch. XXII) : en effet, ces « pouvoirs », bien que d'un ordre différent, ne sont pas moins contraires à l'« obscurité » que ce dont nous venons de parler.

[642] Il ne s'agit pas de contester que l'humilité puisse être considérée comme une vertu au point de vue exotérique et plus spécialement religieux (lequel comprend, bien entendu, celui des mystiques) ; mais, au point de vue initiatique, ni l'humilité ni l'orgueil qui en est corrélatif ne peuvent plus avoir de sens pour celui qui a dépassé le domaine des oppositions.

nèbres supérieures » [643]. De même que le « non-agir » est véritablement la plénitude de l'activité, ou que le « silence » contient en lui-même tous les sons dans leur modalité *parâ* ou non-manifestée, ces « ténèbres supérieures » sont en réalité la Lumière qui surpasse toute lumière, c'est-à-dire, au-delà de toute manifestation et de toute contingence, l'aspect principiel de la lumière elle-même ; et c'est là, et là seulement, que s'opère en définitive la véritable jonction des extrêmes.

[643] Des expressions comme celles de « têtes noires » ou de « visages noirs », qui se rencontrent dans diverses traditions, présentent aussi un double sens comparable à celui-là à certains égards ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion de revenir sur cette question.

La lumière et la pluie[644]

Nous venons de faire allusion à un certain rapport existant entre la lumière et la pluie, en tant que l'une et l'autre symbolisent également les influences célestes ou spirituelles. Cette signification est évidente en ce qui concerne la lumière ; pour ce qui est de la pluie, nous l'avons indiquée ailleurs[645], en précisant qu'il s'agit surtout alors de la descente de ces influences dans le monde terrestre, et en faisant remarquer que c'est là en réalité le sens profond, et entièrement indépendant de toute application « magique », des rites très répandus qui ont pour but de « faire la pluie[646] ». La lumière et la pluie ont d'ailleurs toutes deux un pouvoir « vivifiant », qui représente bien l'action des influences dont il s'agit[647] ; à ce caractère se rattache aussi plus particulièrement le symbolisme de la rosée, qui, comme il est naturel, est étroitement connexe de celui de la pluie, et qui est commun à de nombreuses formes traditionnelles, de l'hermétisme[648] et de la Kabbale hébraïque[649] à la tradition extrême orientale[650].

Il importe de remarquer que la lumière et la pluie, quand elles sont ainsi envisagées, ne sont pas rapportées seulement au ciel

---

644 Publié dans *É. T.*, mai 1946.

645 *La Grande Triade*, ch. XIV.

646 Ce symbolisme de la pluie a été conservé, à travers la tradition hébraïque, jusque dans la liturgie catholique elle-même : *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Justum* (*Isaïe*, XLV, 8).

647 Voir à ce sujet, en ce qui concerne la lumière, *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII.

648 La tradition rosicrucienne associe même tout spécialement la rosée et la lumière, en établissant un rapprochement par assonance entre *Ros-Lux* et *Rosa-Crux*.

649 Nous rappellerons aussi, à ce propos, que le nom de *Metatron*, par les différentes interprétations qui en sont données, est rattaché à la fois à la « lumière » et à la « pluie » ; et le caractère proprement « solaire » de *Metatron* met ceci en rapport direct avec les considérations qui vont suivre.

650 Voir *Le Roi du Monde*, ch. III, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

d'une façon générale, mais aussi plus spécialement au soleil ; et ceci est strictement conforme à la nature des phénomènes physiques correspondants, c'est-à-dire de la lumière et de la pluie elles-mêmes entendues dans leur sens littéral. En effet, d'une part, le soleil est bien réellement la source directe de la lumière dans notre monde ; et, d'autre part, c'est lui aussi qui, en faisant évaporer les eaux, les aspire en quelque sorte vers les régions supérieures de l'atmosphère, d'où elles redescendent ensuite en pluie sur la terre. Ce qu'il faut encore noter à cet égard, c'est que l'action du soleil dans cette production de la pluie est due proprement à sa chaleur ; nous retrouvons ainsi les deux termes complémentaires, lumière et chaleur, en lesquels se polarise l'élément igné, ainsi que nous l'avons déjà dit en d'autres occasions ; et cette remarque fournit l'explication du double sens que présente une figuration symbolique qui semble avoir été généralement assez peu comprise.

Le soleil a été souvent représenté, en des temps et des lieux très divers, et jusqu'au moyen âge occidental, avec des rayons de deux sortes, alternativement rectilignes et ondulés ; un exemple remarquable de cette figuration se trouve sur une tablette assyrienne du *British Museum*, datant du Ier siècle avant l'ère chrétienne[651], où le soleil apparaît comme une sorte d'étoile à huit rayons[652] : chacun des quatre rayons verticaux et horizontaux est constitué par deux lignes droites formant entre elles un angle très aigu, et chacun des quatre rayons intermédiaires par un ensemble de trois lignes ondulées parallèles. Dans d'autres figurations équivalentes, les rayons ondulés sont formés, comme les

[651] Cette tablette est reproduite dans *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assurian Tablets from Nineveh* (publication du *British Museum*).

[652] Ce nombre 8 peut avoir ici un certain rapport avec le symbolisme chrétien du *Sol Justitiae* (cf. le symbolisme de la 8e lame du Tarot) ; le Dieu solaire devant lequel est placée cette figuration tient d'ailleurs dans une de ses mains « un disque et une barre qui sont des représentations conventionnelles de la ligne à mesurer et de la verge de justice » ; au sujet du premier de ces deux emblèmes, nous rappellerons le rapport qui existe entre le symbolisme de la « mesure » et celui des « rayons solaires » (voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

rayons droits, de deux lignes se rejoignant à leurs extrémités, et qui reproduisent alors l'aspect bien connu de l'« épée flamboyante[653] » ; dans tous les cas, il va de soi que les éléments essentiels à considérer sont respectivement la ligne droite et la ligne ondulée, auxquelles les deux sortes de rayons peuvent en définitive se réduire dans les représentations les plus simplifiées ; mais quelle est exactement ici la signification de ces deux lignes ?

Tout d'abord, suivant le sens qui peut paraître le plus naturel quand il s'agit d'une figuration du soleil, la ligne droite représente la lumière et la ligne ondulée la chaleur ; ceci correspond d'ailleurs au symbolisme des deux lettres hébraïques *resh* et *shin*, en tant qu'éléments respectifs des racines *ar* et *ash*, qui expriment précisément ces deux modalités complémentaires du feu[654]. Seulement, ce qui semble compliquer les choses, c'est que, d'un autre côté, la ligne ondulée est aussi très généralement un symbole de l'eau ; dans cette même tablette assyrienne que nous avons mentionnée tout à l'heure, les eaux sont figurées par une série de lignes ondulées tout à fait semblables à celles que l'on voit dans les rayons du soleil. La vérité est que, par suite de ce que nous avons déjà expliqué, il n'y a là aucune contradiction : la pluie, à laquelle convient naturellement le symbole général de l'eau, peut réellement être considérée comme procédant du soleil ; et en outre, comme elle est un effet de la chaleur solaire, sa représentation peut légitimement se confondre avec celle de cette chaleur elle-même[655]. Ainsi, la double radiation que nous envisageons est bien lumière et chaleur sous un certain rapport ; mais en même temps, sous un autre rapport, elle est aussi lu-

[653] Nous signalerons incidemment que cette forme ondulée est parfois aussi une représentation de l'éclair, lequel est d'ailleurs également en rapport avec la pluie, en tant que celle-ci apparaît comme une conséquence de l'action de la foudre sur les nuages, qui libère les eaux contenues dans ceux-ci.

[654] Voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

[655] Suivant le langage de la tradition extrême-orientale, la lumière étant *yang*, la chaleur, considérée comme obscure, est *yin* par rapport à elle, de même que l'eau, d'autre part, est *yin* par rapport au feu ; la ligne droite est donc ici *yang* et la ligne ondulée *yin* à ces deux points de vue également.

mière et pluie, par lesquelles le soleil exerce sur toutes choses son action vivifiante.

À propos de cette question, il convient de remarquer encore ceci : le feu et l'eau sont deux éléments opposés, cette opposition n'étant d'ailleurs que l'apparence extérieure d'un complémentarisme ; mais, au-delà du domaine où s'affirment les oppositions, ils doivent, comme tous les contraires, se rejoindre et s'unir d'une certaine façon. Dans le Principe même, dont le soleil est une image sensible, ils s'identifient en quelque sorte, ce qui justifie encore plus complètement la figuration que nous venons d'étudier ; et, même à des niveaux inférieurs à celui-là, mais correspondant à des états de manifestation supérieurs au monde corporel auquel appartiennent le feu et l'eau sous l'aspect « grossier » qui donne lieu proprement à leur opposition, il peut encore y avoir entre eux une association équivalant pour ainsi dire à une identité relative. Cela est vrai pour les « eaux supérieures », qui sont les possibilités de la manifestation informelle, et qui, en un certain sens, sont représentées symboliquement par les nuages d'où la pluie descend sur la terre[656], en même temps que le feu y réside sous l'aspect de la foudre[657] ; et cela l'est même encore, dans l'ordre de la manifestation formelle, pour certaines possibilités appartenant au domaine subtil. Il est particulière-

[656] La pluie doit en effet, pour représenter les influences spirituelles, être regardée comme une eau « céleste », et l'on sait que les Cieux correspondent aux états informels ; l'évaporation des eaux terrestres par la chaleur solaire est d'ailleurs l'image d'une « transformation », de sorte qu'il y a là comme un passage alternatif des « eaux inférieures » aux « eaux supérieures » et inversement.

[657] Ceci est à rapprocher de la remarque que nous avons faite plus haut au sujet de l'éclair, et achève de justifier la similitude qui existe entre la représentation de celui-ci et le symbole de l'eau. Dans l'antique symbolisme extrême-oriental, il n'y a qu'une très légère différence entre la figuration du tonnerre (*lei-wen*) et celle des nuages (*yun-wen*) ; l'une et l'autre consistent en des séries de spirales, quelquefois arrondies et quelquefois carrées ; on dit habituellement que les premières sont *yun-wen* et les secondes *lei-wen* mais il existe des formes intermédiaires qui rendent cette distinction très peu sensible en réalité ; et, au surplus, les unes et les autres sont également en connexion avec le symbolisme du Dragon (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236-237). Notons aussi que cette représentation du tonnerre par des spirales confirme encore ce que nous avons dit ailleurs du rapport existant entre le symbole de la double spirale et celui du *vajra* (*La Grande Triade*, ch. VI).

ment intéressant de noter, sous ce rapport, que les alchimistes « entendent par les eaux, les rayons et la lueur de leur feu », et qu'ils donnent le nom d'« ablution », non pas à l'« action de laver quelque chose avec de l'eau ou autre liqueur », mais à une purification qui s'opère par le feu, de sorte que « les anciens ont caché cette ablution sous l'énigme de la salamandre, qu'ils disent se nourrir dans le feu, et du lin incombustible[658], qui s'y purifie et s'y blanchit sans s'y consumer[659] ». On peut comprendre par là qu'il soit fait de fréquentes allusions, dans le symbolisme hermétique, à un « feu qui ne brûle pas » et à une « eau qui ne mouille pas les mains », et aussi que le mercure « animé », c'est-à-dire vivifié par l'action du soufre, soit décrit comme une « eau ignée », et parfois même comme un « feu liquide[660] ».

Pour en revenir au symbolisme du soleil, nous ajouterons seulement que les deux sortes de rayons dont nous avons parlé se retrouvent dans certaines figurations symboliques du cœur, et le soleil, ou ce qu'il représente, est en effet regardé comme le « Cœur du Monde », si bien que, là aussi, c'est de la même chose qu'il s'agit en réalité ; mais ceci, en tant que le cœur y apparaît comme un centre de lumière et de chaleur tout à la fois, pourra donner lieu encore à d'autres considérations.

---

658 Ce « lin incombustible » (*asbestos*) est en réalité l'amiante.

659 Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.

660 Voir *La Grande Triade*, ch. XII.

Le cœur rayonnant et le cœur enflammé[661]

En parlant, à propos de « la lumière et la pluie », des représentations du soleil avec des rayons alternativement rectilignes et ondulés, nous avons signalé que ces deux sortes de rayons se retrouvent aussi, d'une façon toute semblable, dans certaines figurations symboliques du cœur ; un des exemples les plus intéressants qu'on puisse en donner est celui du cœur figuré sur un petit bas-relief de marbre noir, datant apparemment du XVIe siècle et provenant de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques, qui a été étudié autrefois par L. Charbonneau-Lassay[662]. Ce cœur rayonnant est placé au centre de deux cercles sur lesquels se trouvent respectivement les planètes et les signes du Zodiaque, ce qui le caractérise expressément comme le « Centre du Monde », sous le double rapport du symbolisme spatial et du symbolisme temporel[663] ; cette figuration est évidemment « solaire », mais, d'ailleurs, le fait que le soleil, entendu au sens « physique », se trouve lui-même placé sur le cercle planétaire, ainsi qu'il doit l'être normalement dans le symbolisme astrologique, montre bien qu'il s'agit proprement ici du « Soleil spirituel ».

Il est à peine besoin de rappeler que l'assimilation du soleil et du cœur, en tant que l'un et l'autre ont également une signification « centrale », est commune à toutes les doctrines tradition-

---

661 Publié dans *Reg*., avril 1926 ; *É. T*., juin-juill. 1946.

662 *Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques*, dans *Reg*., févr. 1924 [repris dans *Le Bestiaire du Christ*, ch. X].

663 Il y a aussi, dans cette même figuration, d'autres détails qui ont un grand intérêt au point de vue symbolique ; ainsi, notamment, le cœur porte une blessure ou du moins ce qui présente l'apparence extérieure d'une blessure, ayant la forme d'un *iod* hébraïque, ce qui se réfère à la fois à l'« Œil du cœur » et au « germe » avatârique résidant au « centre », que celui-ci soit d'ailleurs entendu au sens macrocosmique (ce qui est manifestement le cas ici) ou au sens microcosmique (voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII).

nelles, en Occident aussi bien qu'en Orient ; c'est ainsi, par exemple, que Proclus dit en s'adressant au soleil :

> « Occupant au-dessus de l'éther le trône du milieu, et ayant pour figure un cercle éblouissant qui est le Cœur du Monde, tu remplis tout d'une providence à même de réveiller l'intelligence[664]. »

Nous citons plus particulièrement ce texte ici, de préférence à bien d'autres, en raison de la mention formelle qui y est faite de l'intelligence ; et, comme nous avons eu souvent l'occasion de l'expliquer, le cœur est considéré aussi avant tout, dans toutes les traditions, comme le siège de l'intelligence[665]. D'ailleurs, selon Macrobe,

> « le nom d'Intelligence du Monde que l'on donne au Soleil répond à celui de Cœur du Ciel[666] ; source de la lumière éthérée, le Soleil est pour ce fluide ce que le cœur est pour l'être animé[667] »

; et Plutarque écrit que le Soleil,

> « ayant la force d'un cœur, disperse et répand de lui-même la chaleur et la lumière, comme si c'était le sang et le souffle[668] ».

Nous retrouvons dans ce dernier passage, tant pour le cœur que pour le soleil, l'indication de la chaleur et de la lumière, correspondant aux deux sortes de rayons que nous avons envisagés ; si le « souffle » y est rapporté à la lumière, c'est qu'il est pro-

---

664 *Hymne au Soleil*, traduction Mario Meunier.

665 Il est bien entendu (et nous y reviendrons d'ailleurs plus loin) qu'il s'agit ici de l'intelligence pure, au sens universel, et non de la raison, qui n'en est qu'un simple reflet dans l'ordre individuel, et qui est rapportée au cerveau, celui-ci étant alors par rapport au cœur, dans l'être humain, l'analogue de ce que la lune est par rapport au soleil dans le monde.

666 Cette expression de « Cœur du Ciel », appliquée au soleil, se retrouve aussi dans les anciennes traditions de l'Amérique centrale.

667 *Songe de Scipion*, I, 20.

668 *De la face que l'on voit dans le cercle de la lune*, 15, 4. – Ce texte et le précédent sont cités en note par le traducteur à propos du passage de Proclus que nous venons de reproduire.

prement le symbole de l'esprit, qui est essentiellement la même chose que l'intelligence ; quant au sang, il est évidemment le véhicule de la « chaleur animatrice », ce qui se réfère plus spécialement au rôle « vital » du principe centre de l'être[669].

Dans certains cas, en ce qui concerne le cœur, la figuration ne comporte qu'un seul des deux aspects de lumière et de chaleur : la lumière est naturellement représentée par un rayonnement du type ordinaire, c'est-à-dire formé uniquement de rayons rectilignes ; quant à la chaleur, elle est représentée le plus habituellement par des flammes sortant du cœur. On peut d'ailleurs remarquer que le rayonnement, même quand les deux aspects y sont réunis, paraît suggérer, d'une façon générale, une prépondérance reconnue à l'aspect lumineux ; cette interprétation est confirmée par le fait que les représentations du cœur rayonnant, avec ou sans la distinction de deux sortes de rayons, sont les plus anciennes, datant pour la plupart d'époques où l'intelligence était encore rapportée traditionnellement au cœur, tandis que celles du cœur enflammé se sont répandues surtout avec les idées modernes réduisant le cœur à ne plus correspondre qu'au sentiment[670]. On ne sait que trop, en effet, qu'on en est arrivé à ne plus donner au cœur d'autre signification que celle-là, et à oublier entièrement sa relation avec l'intelligence ; l'origine de cette déviation est d'ailleurs sans doute imputable pour une grande part au rationalisme, en tant que celui-ci prétend identifier purement et simplement l'intelligence à la raison, car ce n'est point avec cette dernière que le cœur est en rapport, mais bien

---

669 Aristote assimile la vie organique à la chaleur, en quoi il est d'accord avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, n'a rien de commun avec le point de vue traditionnel des anciens.

670 Il est remarquable, à cet égard, que, dans le symbolisme chrétien en particulier, les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur appartiennent toutes au type du cœur rayonnant, tandis que, dans celles qui ne remontent pas au-delà du XVIIe siècle, c'est le cœur enflammé qu'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive ; il y a là un exemple assez significatif de l'influence exercée par les conceptions modernes jusque dans le domaine religieux.

avec l'intellect transcendant, qui précisément est ignoré et même nié par le rationalisme. Il est vrai, d'autre part, que, dès lors que le cœur est considéré comme le centre de l'être, toutes les modalités de celui-ci peuvent en un certain sens lui être rapportées au moins indirectement, y compris le sentiment, ou ce que les psychologues appellent l'« affectivité » ; mais il n'y en a pas moins lieu d'observer en cela les relations hiérarchiques, et de maintenir que l'intellect seul est véritablement « central », tandis que toutes les autres modalités n'ont qu'un caractère plus ou moins « périphérique ». Seulement, l'intuition intellectuelle qui réside dans le cœur étant méconnue[671], et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle « illuminateur[672] », il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être regardé comme le siège de l'affectivité[673] ; d'ailleurs, le monde moderne devait aussi voir naître, comme une sorte de contrepartie du rationalisme, ce qu'on peut appeler le sentimentalisme, c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et il est bien évident qu'une telle chose, comme tout ce qui n'est en réalité qu'exaltation de l'« infra-rationnel » sous une forme ou sous une autre, n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison.

Maintenant, si l'on veut, en dehors de la déviation moderne dont nous venons de parler, établir, dans les limites légitimes, un certain rapport du cœur avec l'affectivité, on devra regarder ce rapport comme résultant directement de la considération du cœur comme « centre vital » et siège de la « chaleur animatrice », vie et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon même tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'in-

---

[671] C'est cette intuition intellectuelle qui est symbolisée proprement par l'« œil du cœur ».

[672] Cf. ce que nous avons dit ailleurs sur le sens rationaliste donné aux « lumières » au XVIIIe siècle, notamment en Allemagne, et sur la signification connexe de la dénomination des Illuminés de Bavière (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XII).

[673] C'est ainsi que Pascal, contemporain des débuts du rationalisme proprement dit, entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ».

telligence est évidemment d'un tout autre ordre. Du reste, cette étroite relation de la vie et de l'affectivité est nettement exprimée par le symbolisme lui-même, puisque l'une et l'autre y sont également représentées sous l'aspect de la chaleur[674] ; et c'est en vertu de cette même assimilation, mais faite alors d'une façon assez peu consciente, que, dans le langage ordinaire, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection[675]. Il faut aussi remarquer à ce propos que, quand le feu se polarise en ces deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur, ceux-ci sont pour ainsi dire dans leur manifestation, en raison inverse l'un de l'autre ; et l'on sait que, même au simple point de vue de la physique, une flamme est en effet d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. De même, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière[676], et l'on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects, comme tous les complémentaires, se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; il en est donc ainsi en ce qui concerne l'intelligence pure, qui appartient proprement à cet ordre principiel, et ceci confirme encore que, comme nous l'indiquions précédemment, le rayonnement symbolique sous sa double forme peut lui être rapporté intégralement. Le feu qui réside au centre de l'être est bien à la fois lumière et chaleur ; mais, si l'on veut traduire ces deux termes respectivement par intelligence et amour, bien qu'ils ne soient au fond que deux aspects inséparables d'une seule et même chose, il faudra, pour que cette tra-

[674] Il s'agit naturellement ici de la vie organique, dans son acception la plus littérale, et non du sens supérieur dans lequel la « vie » est au contraire mise en rapport avec la lumière, ainsi qu'on le voit notamment au début de l'Évangile de saint Jean (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII).

[675] Chez les modernes, le cœur enflammé est d'ailleurs pris assez ordinairement pour représenter l'amour, non pas seulement en un sens religieux, mais aussi au sens purement humain ; cette représentation était tout à fait courante surtout au XVIIIe siècle.

[676] C'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle.

duction soit acceptable et légitime, ajouter que l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison.

On peut facilement comprendre, en effet, que certains termes empruntés à l'affectivité soient, aussi bien que d'autres, susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur, car toutes choses ont effectivement, outre leur sens immédiat et littéral, une valeur de symboles par rapport à des réalités plus profondes ; et il en est manifestement ainsi, en particulier, toutes les fois que, dans les doctrines traditionnelles, il est question de l'amour. Chez les mystiques eux-mêmes, malgré certaines confusions inévitables, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique, car, quelle que soit chez eux la part incontestable du sentiment au sens ordinaire de ce mot, il est pourtant inadmissible, quoi qu'en puissent prétendre les psychologues modernes, qu'il n'y ait là rien d'autre que des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain. Cependant la transposition devient encore beaucoup plus évidente lorsqu'on constate que les applications traditionnelles de l'idée de l'amour ne sont pas bornées au domaine exotérique et surtout religieux, mais qu'elles s'étendent également au domaine ésotérique et initiatique ; il en est ainsi notamment dans de nombreuses branches ou écoles de l'ésotérisme islamique, et il en est de même dans certaines doctrines du moyen âge occidental, notamment les traditions propres aux Ordres de chevalerie[677], et aussi la doctrine initiatique, d'ailleurs connexe, qui a trouvé son expression chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Nous ajouterons que la distinction de l'intelligence et de l'amour, ainsi entendue, a sa correspondance dans la tradition hindoue avec la distinction de *Jnâna-mârga* et *Bhakti-mârga* ; l'allusion que nous venons de faire aux Ordres de chevalerie indique d'ailleurs que la voie de l'amour est plus par-

[677] On sait que la base principale de ces traditions était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean, ce qui ne peut assurément se comprendre que par la transposition dont nous parlons ici, et le cri de guerre des Templiers était : « Vive Dieu Saint Amour. »

ticulièrement appropriée aux Kshatriyas, tandis que la voie de l'intelligence ou de la connaissance est naturellement celle qui convient surtout aux Brahmanes ; mais, en définitive, il ne s'agit là que d'une différence qui porte seulement sur la façon d'envisager le Principe, en conformité avec la différence même des natures individuelles, et qui ne saurait aucunement affecter l'indivisible unité du Principe lui-même.

La Chaîne des mondes[678]

Il est dit dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « Sur Moi toutes choses[679] sont enfilées comme un rang de perles sur un fil[680]. » Il s'agit ici du symbolisme du *sûtrâtmâ*, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions : c'est *Âtmâ* qui, comme un fil (*sûtra*), pénètre et relie entre eux tous les mondes, en même temps qu'il est aussi le « souffle » qui, suivant d'autres textes, les soutient et les fait subsister, et sans lequel ils ne pourraient avoir aucune réalité ni exister en aucune façon. Nous parlons ici des mondes en nous plaçant au point de vue macrocosmique, mais il doit être bien entendu qu'on pourrait tout aussi bien envisager de même, au point de vue microcosmique, les états de manifestation d'un être, et que le symbolisme serait exactement le même dans l'une et l'autre de ces deux applications.

Chaque monde, ou chaque état d'existence, peut être représenté par une sphère que le fil traverse diamétralement, de façon à constituer l'axe qui joint les deux pôles de cette sphère ; on voit ainsi que l'axe de ce monde n'est à proprement parler qu'une portion de l'axe même de la manifestation universelle tout entière, et c'est par là qu'est établie la continuité effective de tous les états qui sont inclus dans cette manifestation. Avant d'aller plus loin dans l'examen de ce symbolisme, nous devons dissiper tout d'abord une assez fâcheuse confusion au sujet de ce qui, dans une telle représentation, doit être considéré comme le « haut » et le « bas » : dans le domaine des apparences « physiques », si l'on part d'un point quelconque de la surface d'une sphère,

---

[678] Publié dans *É. T.*, juin-juill. et août 1946.

[679] *Sarvamidam*, « ce tout », c'est-à-dire la totalité de la manifestation, comprenant tous les mondes, et non pas seulement « tout ce qui est en ce monde » comme il est dit dans une traduction publiée récemment « d'après Shri Aurobindo ».

[680] *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7.

le bas y est toujours la direction allant vers le centre de cette sphère ; mais on a remarqué que cette direction ne s'arrête pas au centre, qu'elle se continue de là vers le point opposé de la surface, puis au-delà de la sphère elle-même, et on a cru pouvoir dire que la descente devait se poursuivre de même, d'où on a voulu conclure qu'il n'y aurait pas seulement une « descente vers la matière », c'est-à-dire, en ce qui concerne notre monde, vers ce qu'il y a de plus grossier dans l'ordre corporel, mais aussi une « descente vers l'esprit[681] », si bien que, s'il fallait admettre une telle conception, l'esprit aurait lui-même un aspect « maléfique ». En réalité, les choses doivent être envisagées d'une tout autre façon : c'est le centre qui, dans une telle figuration, est le point le plus bas[682], et, au-delà de celui-ci, on ne peut que remonter, comme Dante remonta de l'Enfer en continuant à suivre la même direction suivant laquelle sa descente s'était effectuée tout d'abord, ou du moins ce qui paraît géométriquement être la même direction[683], puisque la montagne du Paradis terrestre est située, dans son symbolisme spatial, aux antipodes de Jérusalem[684]. Du reste, il suffit de réfléchir un instant pour se rendre compte qu'autrement la représentation ne saurait être cohérente, car elle ne s'accorderait nullement avec le symbolisme de la pesanteur, dont la considération est particulièrement importante ici, et, en outre, comment ce qui est le bas pour un point de la sphère pourrait-il être en même temps le haut pour le point

[681] R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. – L'abus qu'on fait trop souvent de nos jours des mots « esprit » et « spirituel » est certainement pour quelque chose dans cette méprise ; mais il aurait justement fallu dénoncer cet abus au lieu de paraître l'accepter et d'en tirer ainsi des conséquences erronées.

[682] Il est au contraire le point le plus haut quand il y a lieu d'opérer une sorte de retournement de la figure pour faire l'application du « sens inverse », qui est d'ailleurs celui qui correspond au véritable rôle du centre comme tel (voir *La Grande Triade*, ch. XXIII).

[683] Nous faisons cette réserve parce que le passage même par le centre ou le point le plus bas implique en réalité un « redressement » (représenté chez Dante par la façon dont il contourne le corps de Lucifer), c'est-à-dire un changement de direction, ou, plus précisément encore, un changement du sens « qualificatif » dans lequel cette direction est parcourue.

[684] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

diamétralement opposé à celui-là, et comment les choses se seraient-elles présentées si l'on était au contraire parti de ce dernier point[685] ? Ce qui est vrai seulement, c'est que le point d'arrêt de la descente ne se situe pas dans l'ordre corporel, car il y a très réellement de l'« infra-corporel » dans les prolongements de notre monde ; mais cet « infra-corporel », c'est le domaine psychique inférieur, qui non seulement ne saurait être assimilé à quoi que ce soit de spirituel, mais qui est même précisément ce qu'il y a de plus éloigné de toute spiritualité, à tel point qu'il paraîtrait en quelque sorte en être le contraire à tous les égards, si toutefois il était permis de dire que l'esprit a un contraire ; la confusion que nous venons de signaler n'est donc pas autre chose, en définitive, qu'un cas particulier de la confusion trop répandue du psychique et du spirituel[686].

On pourrait seulement objecter à ce que nous venons de dire que, par là même que les états de l'existence manifestée sont hiérarchisés, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux des états supérieurs et des états inférieurs les uns par rapport aux autres, il y a aussi, sur le « fil » même qui les unit, une direction allant vers le haut et une direction opposée allant vers le bas. Cela est vrai en un certain sens, mais encore faut-il ajouter, tout d'abord, que cette distinction n'affecte aucunement le *sûtrâtmâ,* qui est partout et toujours identique à lui-même, quelle que soit la nature ou la qualité des états qu'il pénètre et soutient ; ensuite, ceci concerne l'enchaînement même des mondes, et non chacun de ces mondes pris à part et considéré isolément des autres. En fait, un quel-

---

[685] C'est par une erreur tout à fait semblable, mais limitée à l'ordre « physique » et au sens littéral, qu'on s'est parfois représenté les habitants des antipodes comme ayant la tête en bas.

[686] Ajoutons à ce propos que, contrairement à ce que dit aussi dans le même passage l'auteur que nous venons de citer, il ne peut y avoir d'« illusion spirituelle » ; la peur constante (et, il faut bien le dire, trop souvent justifiée dans une certaine mesure), qu'ont la plupart des mystiques d'être trompés par le diable, prouve très nettement qu'ils ne dépassent pas le domaine psychique, car, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le diable ne peut avoir prise directement que sur celui-ci (et indirectement par là sur le domaine corporel), et tout ce qui appartient réellement à l'ordre spirituel lui est, par sa nature même, absolument fermé.

conque de ces mondes, dans toute l'extension dont il est susceptible, ne constitue qu'un élément infinitésimal dans l'ensemble de la manifestation universelle, de sorte qu'on devrait, en toute rigueur, regarder sa représentation comme se réduisant à un point ; on pourrait aussi, en appliquant le symbolisme géométrique du sens vertical et du sens horizontal, figurer les mondes par une série indéfinie de disques horizontaux enfilés sur un axe vertical[687] ; de toute façon, on voit ainsi que, dans les limites de chaque monde, l'axe ne peut véritablement être atteint qu'en un seul point, et, par suite, ce n'est qu'en sortant de ces limites qu'on peut envisager sur l'axe un haut et un bas, ou une direction descendante.

Nous pouvons ajouter encore une autre remarque : l'axe dont il s'agit est assimilable, suivant un autre symbolisme dont nous avons déjà parlé, au « septième rayon » du soleil ; si l'on représente un monde par une sphère, il ne devrait donc être en réalité aucun des diamètres de cette sphère, car, si l'on envisage les trois diamètres rectangulaires qui forment les axes d'un système de coordonnées à trois dimensions, les six directions opposées deux à deux qu'ils déterminent ne sont que les six autres rayons du soleil ; le « septième rayon » devrait leur être perpendiculaire à tous également, car lui seul, en tant qu'axe de la manifestation universelle, est ce qu'on pourrait appeler la verticale absolue, par rapport à laquelle les axes de coordonnées du monde considéré sont tous relativement horizontaux. Il est évident que ceci n'est pas représentable géométriquement[688], ce qui montre que toute représentation est forcément inadéquate ; du moins, le « septième rayon » ne peut être représenté réellement que par un seul point, qui coïncide avec le centre même de la sphère ; et ceci indique encore que, pour tout être qui est enfermé dans les li-

[687] Cette représentation montre nettement aussi que, la continuité étant établie exclusivement par l'axe, la communication entre les différents états ne peut s'opérer effectivement que par leurs centres respectifs.

[688] Certains pourraient être tentés de faire intervenir ici la « quatrième dimension », mais celle-ci elle-même n'est pas représentable, parce qu'elle n'est en réalité qu'une construction algébrique exprimée en langage géométrique.

mites d'un certain monde, c'est-à-dire dans les conditions spéciales d'un certain état d'existence déterminée, l'axe lui-même est véritablement « invisible », et seul peut en être perçu le point qui est sa « trace » dans ce monde. Il va de soi, d'ailleurs, que cette dernière observation, nécessaire pour que le symbolisme de l'axe et de ses rapports avec les mondes qu'il relie entre eux puisse être conçu d'une façon aussi complète que possible, n'empêche nullement que, en fait, la « chaîne des mondes » soit représentée le plus habituellement, ainsi que nous l'avons dit en premier lieu, par une série de sphères[689] enfilées à la façon des perles d'un collier[690] ; et, à vrai dire, il ne serait guère possible d'en donner autrement une figuration sensible.

Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que la « chaîne » ne peut être parcourue en réalité que dans un seul sens, correspondant à ce que nous avons appelé la direction ascendante de l'axe ; ceci est particulièrement net lorsqu'on fait usage d'un symbolisme temporel, assimilant les mondes ou les états d'existence à des cycles successifs, de telle sorte que, par rapport à un état donné, les cycles antérieurs représentent les états inférieurs et les cycles postérieurs les états supérieurs, ce qui implique que leur enchaînement doit être conçu comme irréversible. D'ailleurs, cette irréversibilité est également impliquée dans la conception de ce même enchaînement comme ayant un caractère proprement « causal », bien que celle-ci suppose essentiellement la simultanéité et non plus la succession, car, dans un rapport entre cause et effet, les deux termes ne peuvent jamais être intervertis ; et, au fond, cette notion d'un enchaînement causal constitue le véritable sens de ce qui est traduit symboliquement par les apparences d'une succession cyclique, le point de vue de

[689] Dans certains cas, ces sphères sont remplacées par des rondelles perforées en leur centre, et qui correspondent aux disques, considérés comme horizontaux par rapport à l'axe, dont nous avons parlé tout à l'heure.

[690] On peut du reste penser légitimement qu'un tel collier a dû lui-même, à l'origine, n'être pas autre chose qu'un symbole de la « chaîne des mondes », puisque, comme nous l'avons dit bien souvent, le fait de n'attribuer à un objet qu'un caractère simplement « décoratif » ou « ornemental » n'est jamais que le résultat d'une certaine dégénérescence entraînant une incompréhension du point de vue traditionnel.

la simultanéité répondant toujours à un ordre de réalité plus profond que celui de la succession.

La « chaîne des mondes » est généralement figurée sous une forme circulaire[691] car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra ensuite l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre[692], et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par là d'une façon plus sensible encore. Cependant, il est essentiel d'ajouter que, si la chaîne se ferme[693], le point même où elle se ferme n'est aucunement comparable à ses autres points, car il n'appartient pas à la série des états manifestés ; l'origine et la fin se rejoignent et coïncident, ou plutôt elles ne sont en réalité qu'une seule et même chose, mais il ne

---

691 Cette forme ne s'oppose nullement à la « verticalité » de l'axe ou du fil qui le représente, car, celui-ci devant naturellement être supposé de longueur indéfinie, il est assimilable, en chacune de ses portions, à une droite qui est toujours verticale, c'est-à-dire perpendiculaire au domaine d'existence constitué par le monde qu'elle traverse, domaine qui n'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, qu'un élément infinitésimal de la manifestation, puisque celle-ci comprend nécessairement une multitude indéfinie de tels mondes.

692 Dans les termes de la tradition hindoue, ce passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahâpralaya* ; ceci pourrait d'ailleurs s'appliquer aussi analogiquement, à un degré plus particularisé, si, au lieu d'envisager les mondes par rapport à la totalité de la manifestation, on envisageait seulement les différentes modalités d'un certain monde par rapport à l'intégralité de ce même monde.

693 Peut-être serait-il plus exact en un sens de dire qu'elle paraît se fermer, pour éviter de laisser supposer qu'un nouveau parcours de cette chaîne puisse n'être qu'une sorte de répétition du parcours précédent, ce qui est une impossibilité ; mais, en un autre sens ou sous un autre rapport, elle se ferme bien réellement, en ce que, au point de vue principiel (et non plus au point de vue de la manifestation), la fin est nécessairement identique à l'origine.

peut en être ainsi que parce qu'elles se situent, non point à un niveau quelconque de la manifestation, mais au-delà de celle-ci et dans le Principe même[694].

*
* *

Dans différentes formes traditionnelles, le symbole le plus habituel de la « chaîne des mondes » est le chapelet ou le rosaire ; et nous ferons tout d'abord remarquer à ce propos, en connexion avec ce que nous avons dit au début sur le « souffle » qui soutient les mondes, que la formule prononcée sur chaque grain correspond, en principe tout au moins, sinon toujours en fait, à une respiration, dont les deux phases symbolisent respectivement, comme on le sait, la production d'un monde et sa résorption. L'intervalle entre deux respirations, correspondant naturellement au passage d'un grain à un autre, en même temps qu'à un instant de silence, représente par là même un *pralaya* ; le sens général de ce symbolisme est donc assez clair, quelles que soient d'ailleurs les formes plus particulières qu'il peut revêtir suivant les cas. Il faut aussi remarquer que l'élément le plus essentiel, en réalité, est ici le fil qui relie les grains entre eux ; cela peut même sembler tout à fait évident, puisqu'il ne peut y avoir de rosaire s'il n'y a tout d'abord ce fil sur lequel les grains viennent ensuite s'enfiler « comme les perles d'un collier ». Si, cependant, il est nécessaire d'attirer l'attention là-dessus, c'est que, au point de vue extérieur, on voit les grains plutôt que le fil ; et ceci même est encore très significatif, puisque ce sont les grains qui représentent la manifestation, tandis que le *sûtrâtmâ*, représenté par le fil, est en lui-même non manifesté.

Dans l'Inde, le rosaire est appelé *aksha-mâlâ* ou « guirlande d'*akshas* » (et aussi *aksha-sûtra*) ; mais que faut-il entendre exactement par *aksha* ? Cette question, à vrai dire, est assez com-

[694] On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *La jonction des extrêmes*.

plexe[695] ; la racine verbale *aksh*, dont ce mot est dérivé, signifie atteindre, pénétrer, passer à travers, d'où, pour *aksha*, le sens premier d'« axe » ; et d'ailleurs ce mot et celui d'« axe » lui-même sont manifestement identiques. On peut tout de suite, en se reportant aux considérations que nous avons déjà exposées, voir là un rapport direct avec la signification essentiellement « axiale » du *sûtrâtmâ* ; mais comment se fait-il qu'*aksha* en soit arrivé à désigner, non plus le fil, mais les grains mêmes du rosaire ? Il faut, pour le comprendre, se rendre compte que, dans la plupart de ses applications secondaires, cette désignation, de l'axe lui-même a été en quelque sorte transférée (par un passage, pourrait-on dire, du sens actif au sens passif) à ce qu'il traverse, et plus particulièrement à son point de pénétration. C'est ainsi, par exemple, qu'*aksha* est l'« œil » d'une roue, c'est-à-dire son moyeu[696] ; et l'idée de l'« œil » (sens que le mot *aksha* a surtout fréquemment dans ses composés) nous ramène d'ailleurs à la conception symbolique de l'axe comme « rayons solaires », illuminant les mondes par là même qu'il les pénètre. *Aksha* est aussi un dé à jouer, apparemment à cause des « yeux » ou points dont sont marquées ses différentes faces[697] ; et c'est également le nom d'une sorte de graine dont sont faits ordinairement les rosaires, parce que la perforation des grains de ceux-ci est aussi un « œil », destiné précisément à permettre le passage du fil « axial[698] ». Cela confirme d'ailleurs encore ce que nous disions tout à l'heure de l'importance primordiale de ce dernier dans le symbole de la « chaîne des mondes », puisque c'est en somme de lui que les grains dont elle se compose reçoivent secondairement leur dési-

[695] Nous devons les indications qui suivent, sur ce sujet, à l'obligeance d'A. K. Coomaraswamy.

[696] On se souviendra ici de ce que nous avons dit précédemment sur plusieurs symboles apparentés, tels que l'« œil » du dôme et l'« œil » de l'aiguille.

[697] Ce qui est aussi à remarquer, au point de vue de la doctrine des cycles, c'est que les désignations de ces faces, d'après le nombre de leurs points, sont les mêmes que celles des *Yugas*.

[698] Le nom de la graine *rudrâksha* est expliqué comme signifiant « ayant un œil rouge » (naturellement et avant la perforation) ; le rosaire est encore appelé *rudrâksha-valaya*, anneau ou cercle de *rudrâkshas*.

gnation, de même, pourrait-on dire, que les mondes ne sont réellement « mondes » qu'en tant qu'ils sont pénétrés par le *sûtrâtmâ*[699].

Le nombre des grains du rosaire est variable suivant les traditions, et il peut même l'être aussi suivant certaines applications plus spéciales ; mais, dans les formes orientales tout au moins, c'est toujours un nombre cyclique : c'est ainsi notamment, que, dans l'Inde et au Thibet, ce nombre est le plus habituellement 108. En réalité, les états qui constituent la manifestation universelle sont en multitude indéfinie, mais il est évident que cette multitude ne saurait être représentée adéquatement dans un symbole d'ordre sensible comme celui dont il s'agit, et il faut nécessairement que les grains soient en nombre défini[700]. Cela étant, un nombre cyclique convient tout naturellement pour une figure circulaire telle que celle que nous envisageons ici, et qui représente elle-même un cycle, ou plutôt, comme nous l'avons dit précédemment, un « cycle de cycles ».

Dans la tradition islamique, le nombre des grains est de 99, nombre qui est aussi « circulaire » par son facteur 9, et qui ici se réfère en outre aux noms divins[701] ; puisque chaque grain représente un monde, ceci peut également être rapporté aux anges considérés comme « recteurs des sphères[702] », chaque ange re-

---

[699] On sait que le mot sanscrit *loka*, « monde », est étymologiquement en rapport avec la lumière et la vue, et par suite aussi avec le symbolisme de l'« œil » et celui du « rayon solaire ».

[700] C'est d'ailleurs d'une façon similaire que, dans le langage même, l'indéfinité est souvent exprimée symboliquement par un nombre tel que dix mille, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. IX).

[701] Les 99 grains sont de plus partagés en trois séries de 33 ; on retrouve donc ici les multiples dont nous avons déjà signalé l'importance symbolique en d'autres occasions.

[702] On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam* ; cette doctrine était d'ailleurs tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent « thomistes », préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions « mécanistes » communément admises.

présentant ou exprimant en quelque sorte un attribut divin[703], auquel sera ainsi relié plus particulièrement celui des mondes dont il est l'« esprit ». D'autre part, il est dit qu'il manque un grain pour compléter la centaine (ce qui équivaut à ramener la multiplicité à l'unité), puisque 99 = 100 − 1, et que ce grain, qui est celui qui se rapporte au « Nom de l'Essence » (*Ismudh-Dhât*), ne peut être trouvé que dans le Paradis[704] ; c'est là un point qui demande encore quelques explications.

Le nombre 100, comme 10 dont il est le carré, ne peut normalement se référer qu'à une mesure rectiligne et non à une mesure circulaire[705], de sorte qu'il ne peut être compté sur la circonférence même de la « chaîne des mondes » ; mais l'unité manquante correspond précisément à ce que nous avons appelé le point de jonction des extrémités de cette chaîne, point qui, rappelons-le encore, n'appartient pas à la série des états manifestés. Dans le symbolisme géométrique, ce point, au lieu d'être sur la circonférence qui représente l'ensemble de la manifestation, sera au centre même de cette circonférence, la rentrée dans le Principe étant toujours figurée comme un retour au centre[706]. Le Principe, en effet, ne peut apparaître en quelque sorte dans la manifestation que par ses attributs, c'est-à-dire, suivant le langage de la tradition hindoue, par ses aspects « non suprêmes », qui sont, pourrait-on dire encore, les formes revêtues par le *sûtrâtmâ* par rapport aux différents mondes qu'il traverse (bien que, en réalité, le *sûtrâtmâ* ne soit aucunement affecté par ces formes, qui ne sont en définitive que des apparences dues à la manifestation elle-même) ; mais le Principe en soi, c'est-à-dire le « Suprême » (*Paramâtmâ* et non plus *sûtrâtmâ*), ou l'« Essence »

---

[703] Bien que nous ayons déjà indiqué ceci à diverses reprises, nous nous proposons d'y revenir encore plus spécialement dans un prochain article.

[704] Dans la correspondance angélique que nous venons de mentionner, ce centième grain devrait être rapporté à l'« Ange de la Face » (qui est en réalité plus qu'un ange), *Metatron* ou *Er-Rûh*.

[705] Cf. *La Grande Triade*, ch. VIII.

[706] C'est ce « retour » qui est exprimé dans le *Qorân* (II, 156) par les mots *innâ li'Llahi wa innâ ilayhi râjiûn*.

envisagée comme absolument indépendante de toute attribution ou détermination quelconque, ne saurait être considéré comme entrant en rapport avec la manifestation, fût-ce en mode illusoire, quoique la manifestation en procède et en dépende entièrement dans tout ce qu'elle est, sans quoi elle ne serait réelle à aucun degré[707] : la circonférence n'existe que par le centre ; mais le centre ne dépend de la circonférence en aucune façon ni sous aucun rapport. Le retour au centre peut d'ailleurs être envisagé à deux niveaux différents, et le symbolisme du « Paradis » dont nous parlions tout à l'heure est également applicable dans l'un et l'autre cas : si d'abord on considère seulement les modalités multiples d'un certain état d'existence tel que l'état humain, l'intégration de ces modalités aboutira au centre de cet état, lequel est effectivement le Paradis (*El-Jannah*) entendu dans son acception la plus immédiate et la plus littérale ; mais ce n'est là encore qu'un sens relatif, et, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, il faut, pour en être affranchi sans aucune trace de l'existence conditionnée, effectuer une transposition du centre d'un état au centre de l'être total, qui est proprement ce qui est désigné par analogie comme le « Paradis de l'Essence » (*Jannatu-dh-Dhât*). Ajoutons que, dans ce dernier cas, le « centième grain » du rosaire est, à vrai dire, le seul qui subsiste, tous les autres étant finalement résorbés en lui : dans la réalité absolue, en effet, il n'y a plus place pour aucun des noms qui expriment « distinctement » la multiplicité des attributs ; il n'y a même plus *Allahumma* (nom équivalant à l'hébreu *Élohim*), qui synthétise cette multiplicité d'attributs dans l'unité de l'Essence ; il n'y a rien d'autre qu'*Allah*, exalté *ammâ yaçifûn*, c'est-à-dire au-delà de tous les attributs, qui sont seulement, de la Vérité divine, les aspects réfractés que les êtres contingents comme tels sont capables d'en concevoir et d'en exprimer.

[707] La transcendance absolue du Principe en soi entraîne nécessairement l'« irréciprocité de relation » qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs, exclut formellement toute conception « panthéiste » ou « immanentiste ».

“Lapsit exillis”[708]

En parlant du symbolisme de la « pierre angulaire », nous avons eu l’occasion de mentionner incidemment le *lapsit exillis* de Wolfram d’Eschenbach ; il peut être intéressant de revenir plus particulièrement sur cette question, en raison des multiples rapprochements auxquels elle donne lieu. Sous sa forme étrange[709], cette expression énigmatique peut renfermer plus d’une signification : c’est certainement, avant tout, une sorte de contraction phonétique de *lapis lapsus ex cœlis*, la « pierre tombée des cieux » ; en outre, cette pierre, en raison même de son origine, est comme « en exil » dans le séjour terrestre[710], d’où elle doit d’ailleurs, suivant diverses traditions concernant cette même pierre ou ses équivalents, remonter finalement aux cieux[711]. En ce qui concerne le symbolisme du Graal, il importe de remarquer que, bien qu’il soit le plus habituellement décrit comme un vase et que ce soit là sa forme la plus connue, il l’est aussi parfois comme une pierre, ce qui est notamment le cas chez Wolfram d’Eschenbach ; il peut d’ailleurs être en même temps l’un et l’autre, puisque le vase est dit avoir été taillé dans

---

[708] Publié dans *É. T.*, août 1946.

[709] A. E. Waite, dans son ouvrage sur *The Holy Grail*, donne les variantes *lapis exilis* et *lapis exillix*, car il semble que l’orthographe diffère suivant les manuscrits ; et il signale aussi que, d’après le *Rosarium Philosophorium* citant Arnaud de Villeneuve, *lapis exilis* était chez les alchimistes une des désignations de la « pierre philosophale », ce qui est naturellement à rapprocher des considérations que nous avons indiquées à la fin de la même étude.

[710] *Lapis exilii* ou *lapis exsulis*, suivant les interprétations suggérées par Waite comme possibles à cet égard.

[711] Nous ne pensons pas qu’il y ait lieu de tenir grand compte du mot latin *exilis* pris littéralement au sens de « mince » ou « ténu », à moins peut-être qu’on ne veuille y attacher une certaine idée de « subtilité ».

une pierre précieuse qui, s'étant détachée du front de Lucifer lors de sa chute, est également « tombée des cieux[712] ».

D'autre part, ce qui semble encore augmenter la complexité de ce symbolisme, mais qui peut en réalité donner la « clef » de certaines connexions, c'est ceci : comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, si le Graal est un vase (*grasale*), il est aussi un livre (*gradale* ou *graduale*) ; et, dans certaines versions de la légende, il s'agit à cet égard, non pas précisément d'un livre proprement dit, mais d'une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Or, des inscriptions, d'origine pareillement « non humaine », apparaissaient aussi en certaines circonstances sur le *lapsit exillis*[713] ; celui-ci était donc une « pierre parlante », c'est-à-dire, si l'on veut, une « pierre oraculaire », car, si une pierre peut « parler » en rendant des sons, elle le peut tout aussi bien (comme l'écaille de la tortue dans la tradition extrême-orientale) au moyen de caractères ou de figures se montrant à sa surface. Maintenant, ce qu'il y a aussi de très remarquable à ce point de vue, c'est que la tradition biblique fait mention d'une « coupe oraculaire », celle de Joseph[714], qui pourrait, sous ce rapport tout au moins, être regardée comme une des formes du Graal lui-même ; et, chose curieuse, il se trouve que c'est précisément un autre Joseph, Joseph d'Arimathie, qui est dit être devenu le possesseur ou le gardien du Graal et l'avoir apporté d'Orient

[712] Sur le symbolisme du Graal, voir *Le Roi du Monde*, ch. V. – Nous rappellerons encore à ce propos le symbole de l'*Estoile Internelle*, dans lequel la coupe et la pierre précieuse se trouvent réunies, tout en étant dans ce cas distinctes l'une de l'autre.

[713] Comme sur la « pierre noire » d'Ourga, qui devait être, de même que toutes les « pierres noires » jouant un rôle dans différentes traditions, un aérolithe, c'est-à-dire encore une « pierre tombée des cieux » (voir *Le Roi du Monde*, ch. I).

[714] *Genèse*, XLIV, 5.

en Bretagne ; il est étonnant qu'on semble n'avoir jamais prêté attention à ces « coïncidences », pourtant assez significatives[715].

Pour en revenir au *lapsit exillis*, nous signalerons que certains l'ont rapproché de la *Lia Fail* ou « pierre de la destinée » ; en effet, celle-ci était aussi une « pierre parlante », et, en outre, elle pouvait être en quelque façon une « pierre venue des cieux », puisque, suivant la légende irlandaise, les *Tuatha de Danann* l'auraient apportée avec eux de leur premier séjour, auquel est attribué un caractère « céleste » ou tout au moins « paradisiaque ». On sait que cette *Lia Fail* était la pierre du sacre des anciens rois d'Irlande, et qu'elle est devenue par la suite celle des rois d'Angleterre, ayant été, suivant l'opinion la plus communément admise, apportée par Édouard Ier à l'abbaye de Westminster ; mais ce qui peut paraître au moins singulier, c'est que, d'un autre côté, cette même pierre est identifiée à celle que Jacob consacra à Béthel[716]. Ce n'est pas tout : cette dernière, d'après la tradition hébraïque, semblerait avoir été aussi celle qui suivait les Israélites dans le désert et d'où sortait l'eau dont ils buvaient[717], et qui, selon l'interprétation de saint Paul, n'était autre que le Christ lui-

[715] La « coupe oraculaire » est en quelque sorte le prototype des « miroirs magiques », et nous devons faire à ce propos une remarque importante : c'est que l'interprétation purement « magique », qui réduit les symboles à n'avoir plus qu'un caractère « divinatoire » ou « talismanique » suivant les cas, marque une certaine étape dans la dégénérescence de ces symboles, ou plutôt de la façon dont ils sont compris, étape d'ailleurs moins avancée, puisqu'elle se réfère malgré tout à une science traditionnelle, que la déviation toute profane qui ne leur attribue qu'une valeur simplement « esthétique » ; il convient d'ajouter, du reste, que ce n'est souvent que sous le couvert de cette interprétation « magique » que certains symboles peuvent être conservés et transmis à l'état de survivances « folkloriques », ce qui montre qu'elle a aussi son utilité. – Notons encore, au sujet de la « coupe divinatoire », que la vision de toutes choses comme présentes, si on l'entend dans son véritable sens (le seul auquel puisse être attachée l'« infaillibilité » dont il est expressément question dans les cas de Joseph), est en relation manifeste avec le symbolisme du « troisième œil », donc aussi de la pierre tombée du front de Lucifer où elle tenait la place de celui-ci ; c'est d'ailleurs également par sa chute que l'homme lui-même a perdu le « troisième œil », c'est-à-dire le « sens de l'éternité », que le Graal restitue à celui qui parvient à la conquérir.

[716] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

[717] *Exode*, XVII, 5. – Le breuvage donné par cette pierre doit être rapproché de la nourriture fournie par le Graal considéré comme « vase d'abondance ».

même[718] ; elle serait devenue ensuite la pierre *shethiyah* ou « fondamentale », placée dans le Temple de Jérusalem au-dessous de l'emplacement de l'arche d'alliance[719], et marquant ainsi symboliquement le « centre du monde », comme le marquait également, dans une autre forme traditionnelle, l'*Omphalos* de Delphes[720] ; et, dès lors que ces identifications sont évidemment symboliques, on peut assurément dire que, en tout cela, c'est bien toujours d'une seule et même pierre qu'il s'agit en effet.

Il faut bien remarquer cependant, en ce qui concerne le symbolisme « constructif », que la pierre fondamentale dont il vient d'être question en dernier lieu ne doit aucunement être confondue avec la « pierre angulaire », puisque celle-ci est le couronnement de l'édifice, tandis que l'autre se situe au centre de sa base[721] ; et, étant ainsi placée au centre, elle diffère également de la « pierre de fondation » entendue au sens ordinaire de cette expression, celle-ci occupant un des angles de la même base. Nous avons dit qu'il y avait, dans les pierres de base des quatre angles, comme un reflet et une participation de la véritable « pierre angulaire » ou « pierre du sommet » ; ici, on peut bien parler encore de reflet, mais il s'agit d'une relation plus directe que dans le cas précédent, puisque la « pierre du sommet » et la « pierre fondamentale » en question sont situées sur une même verticale, de telle sorte que celle-ci est comme la projection horizontale de

[718] *I Corinthiens*, X, 4. – On remarquera le rapport qui existe entre l'onction de la pierre par Jacob, celle des rois à leur sacre, et le caractère du Christ ou du Messie, qui est proprement l'« Oint » par excellence.

[719] Dans le symbolisme des *Sephiroth*, cette « pierre fondamentale » se rapporte à *Iesod* ; la « pierre angulaire », sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure, se rapporte à *Kether*.

[720] Cf. encore *Le Roi du Monde*, ch. IX. – L'*Omphalos* était d'ailleurs un « bétyle », désignation identique à *Beith-El* ou « maison de Dieu ».

[721] La situation de cette « pierre fondamentale » n'étant pas angulaire, elle ne peut pas, sous ce rapport tout au moins, donner lieu à une confusion, et c'est pourquoi nous n'avons pas eu à en parler à propos de la « pierre angulaire ».

celle-là sur le plan de la base[722] ; on pourrait dire que cette « pierre fondamentale » synthétise en elle, tout en demeurant dans le même plan, les aspects partiels représentés par les pierres des quatre angles (ce caractère partiel étant exprimé par l'obliquité des lignes qui les joignent au sommet de l'édifice). En fait, la « pierre fondamentale » du centre et la « pierre angulaire » sont respectivement la base et le sommet du pilier axial, que celui-ci soit figuré visiblement ou qu'il ait seulement une existence « idéale » ; dans ce dernier cas, cette « pierre fondamentale » peut être une pierre de foyer ou une pierre d'autel (ce qui est d'ailleurs la même chose en principe), qui, de toute façon, correspond en quelque sorte au « cœur » même de l'édifice.

Nous avons dit, à propos de la « pierre angulaire », qu'elle représente la « pierre descendue du ciel », et nous avons vu maintenant que le *lapsit exillis* est plus proprement la « pierre tombée du ciel », ce qui peut d'ailleurs être encore mis en rapport avec la « pierre que les constructeurs avaient rejetée », si l'on considère, au point de vue cosmique, ces « constructeurs » comme étant les Anges ou les *Dêvas*[723] ; mais, toute « descente » n'étant pas forcément une « chute »[724], il y a lieu de faire une certaine différence entre les deux expressions. En tout cas, l'idée d'une « chute » ne saurait plus aucunement s'appliquer lorsque la « pierre angu-

[722] Ceci correspond à ce que nous avons déjà indiqué au sujet de la projection horizontale de la pyramide, dont le sommet se projette au point de rencontre des diagonales du carré de base, c'est-à-dire au centre même de ce carré. Dans la maçonnerie opérative, l'emplacement d'un édifice était déterminé, avant d'en entreprendre la construction, par ce qu'on appelle la « méthode des cinq points », consistant à fixer d'abord les quatre angles, où devaient être posées les quatre premières pierres, puis le centre, c'est-à-dire, la base étant normalement carrée ou rectangulaire, le point de rencontre de ses diagonales ; les piquets qui marquaient ces cinq points étaient appelés *landmarks*, et c'est sans doute là le sens premier et originel de ce terme maçonnique.

[723] Ceux-ci doivent être regardés comme travaillant sous la direction de *Vishwakarma*, qui est, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, la même chose que le « Grand Architecte de l'Univers » (cf. notamment *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

[724] Il va de soi que cette remarque s'applique avant tout à la « descente » de l'*Avatâra*, bien que la présence de celui-ci dans le monde terrestre puisse être aussi comme un « exil », mais seulement suivant les apparences extérieures.

laire » occupe sa position définitive au sommet[725] ; on peut encore parler d'une « descente » si l'on rapporte l'édifice à un ensemble plus étendu (ceci correspondant, comme nous l'avons dit, au fait que la pierre ne peut être placée que par le haut), mais, si l'on considère seulement cet édifice en lui-même et le symbolisme de ses différentes parties, cette position elle-même peut être dite « céleste », puisque la base et le toit correspondent respectivement, quant à leur « modèle cosmique », à la terre et au ciel[726]. Maintenant, il faut encore ajouter, et c'est sur cette remarque que nous terminerons, que tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde, suivant qu'on se place au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; et, à cet égard, nous indiquerons seulement, à titre d'application à l'être humain, que les relations de la « pierre fondamentale » du centre et de la « pierre angulaire » du sommet ne sont pas sans présenter un certain rapport avec ce que nous avons dit ailleurs des « localisations » différentes du *luz* ou du « noyau d'immortalité[727] ».

---

[725] Elle le pourrait seulement quand, avant sa mise en place, on considérait cette même pierre dans son état de « réjection ».

[726] Voir *Le symbolisme du dôme* et aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

[727] Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. – Ce rapport avec le *luz* est d'ailleurs suggéré nettement par les rapprochements que nous avons indiqués plus haut avec Béthel et avec le « troisième œil » (voir à ce sujet *Le Roi du Monde*, ch. VII).

El-Arkân[728]

Aux considérations que nous avons exposées sur la « pierre angulaire », nous pensons qu'il ne sera pas inutile d'ajouter quelques précisions complémentaires sur un point particulier : il s'agit des indications que nous avons données sur le mot arabe *rukn*, « angle », et sur ses différentes significations.

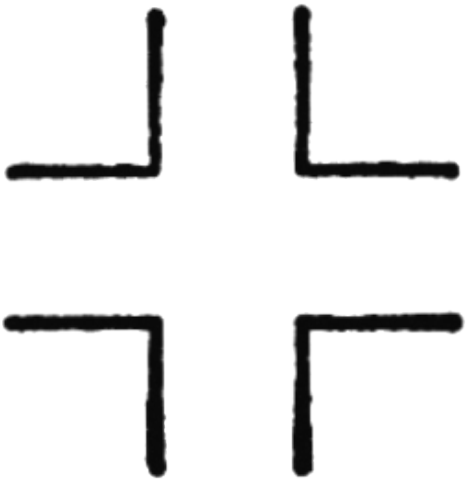

Fig. 15

Nous nous proposons surtout, à cet égard, de signaler une concordance très remarquable qui se rencontre dans l'ancien

[728] Publié dans *É. T.*, sept. 1946.

symbolisme chrétien, et qui s'éclaire d'ailleurs, comme toujours, par les rapprochements qu'on peut faire avec certaines données des autres traditions. Nous voulons parler du *gammadion*, ou plutôt, devrions-nous dire, des *gammadia*, car ce symbole se présente sous deux formes très nettement différentes, bien que le même sens y soit généralement attaché ; il doit son nom à ce que les éléments qui y figurent dans l'un et l'autre cas, et qui sont en réalité des équerres, ont une similitude de forme avec la lettre grecque *gamma*[729].

La première forme de ce symbole (fig. 15), appelée aussi parfois « croix du Verbe[730] », est constituée par quatre équerres dont les sommets sont tournés vers le centre ; la croix est formée par ces équerres elles-mêmes, ou plus exactement par l'espace vide qu'elles laissent entre leurs côtés parallèles, et qui représente en quelque sorte quatre voies partant du centre ou y aboutissant, suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre. Or, cette même figure, considérée précisément comme la représentation d'un carrefour, est la forme primitive du caractère chinois *hing*, qui désigne les cinq éléments : on y voit les quatre régions de l'espace, correspondant aux points cardinaux, et qui sont effectivement appelées « équerres » (*fang*)[731], autour de la région centrale à laquelle est rapporté le cinquième élément. Nous de-

[729] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X. – Comme nous l'avons signalé alors, ce sont ces *gammadia* qui sont les véritables « croix gammées », et c'est seulement chez les modernes que cette désignation a été appliquée au *swastika*, ce qui ne peut que causer une fâcheuse confusion entre deux symboles entièrement différents et qui n'ont aucunement la même signification.

[730] La raison en est sans doute, d'après la signification générale du symbole, que celui-ci est regardé comme figurant le Verbe s'exprimant par les quatre Évangiles ; il est à remarquer que, dans cette interprétation, ceux-ci doivent être considérés comme correspondant à quatre points de vue (mis symboliquement en rapport avec les« quartiers » de l'espace) dont la réunion est nécessaire à l'expression intégrale du Verbe, de même que les quatre équerres formant la croix en s'unissant par leurs sommets.

[731] L'équerre est essentiellement, dans la tradition extrême-orientale, l'instrument employé pour « mesurer la Terre » ; cf. *La Grande Triade*, ch. XV et XVI. – Il est facile de voir le rapport qui existe entre cette figure et celle du carré divisé en neuf parties (*ibid*., ch. XVI) ; il suffit en effet, pour obtenir celle-ci, de tracer le contour extérieur et de joindre les sommets des équerres de façon à encadrer la région centrale.

vons d'ailleurs dire que ces éléments, malgré une similitude partielle dans leur nomenclature[732], ne sauraient aucunement être identifiés à ceux de la tradition hindoue et de l'antiquité occidentale ; aussi, pour éviter toute confusion, vaudrait-il sans doute mieux, comme certains l'ont proposé, traduire *hing* par « agents naturels », car ce sont proprement des « forces » agissant dans le monde corporel, et non pas des éléments constitutifs des corps eux-mêmes. Il n'en est pas moins vrai que, ainsi que cela résulte de leur correspondance spatiale, les cinq *hing* peuvent être regardés comme les *arkân* de ce monde, de même que les éléments proprement dits le sont à un autre point de vue, mais cependant avec une différence quant à la signification de l'élément central. En effet, tandis que l'éther, ne se situant pas sur le plan de base où se trouvent les quatre autres éléments, correspond à la véritable « pierre angulaire », celle du sommet (*rukn el-arkân*), la « terre » de la tradition extrême-orientale doit être mise en correspondance directe avec la « pierre fondamentale » du centre, dont nous avons parlé précédemment[733].

La figuration des cinq *arkân* apparaît encore plus nettement dans l'autre forme du *gammadion* (fig. 16), où quatre équerres, formant les angles (*arkân* au sens littéral du mot) d'un carré, entourent une croix tracée au centre de celui-ci ; les sommets des équerres sont alors tournés vers l'extérieur, au lieu de l'être vers le centre comme dans le cas précédent[734].

---

[732] Ce sont l'eau au nord, le feu au sud, le bois à l'est, le métal à l'ouest, et la terre au centre ; on voit qu'il y a là trois désignations communes avec les éléments des autres traditions, mais que cependant la terre n'y a pas la même correspondance spatiale.

[733] Il faut d'ailleurs remarquer, à ce propos, que le tertre élevé au centre d'un pays correspond effectivement à l'autel ou au foyer placé au point central d'un édifice.

[734] Les sommets des quatre équerres et le centre de la croix, étant les quatre angles et le centre du carré, correspondent aux « cinq points » par lesquels était déterminé traditionnellement l'emplacement d'un édifice.

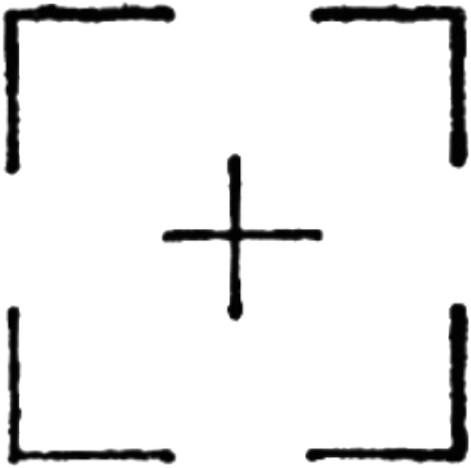

Fig. 16

On peut ici considérer la figure tout entière comme correspondant à la projection horizontale d'un édifice sur son plan de base : les quatre équerres correspondent alors aux pierres de base des quatre angles (qui doivent être en effet taillées « à l'équerre »), et la croix à la « pierre angulaire » du sommet, qui, bien que n'étant pas dans le même plan, se projette au centre de la base suivant la direction de l'axe vertical ; et l'assimilation symbolique du Christ à la « pierre angulaire » justifie encore plus expressément cette correspondance.

En effet, au point de vue du symbolisme chrétien, l'un et l'autre des *gammadia* sont également considérés comme représentant le Christ, figuré par la croix, au milieu des quatre Évangélistes, figurés par les équerres ; l'ensemble équivaut donc à la figuration bien connue du Christ lui-même au milieu des quatre

animaux de la vision d'Ézéchiel et de l'*Apocalypse*[735], qui sont les symboles les plus habituels des Évangélistes[736]. L'assimilation de ceux-ci aux pierres de base des quatre angles n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec le fait que, d'autre part, saint Pierre est expressément désigné comme la « pierre de fondation » de l'Église ; il faut seulement voir là l'expression de deux points de vue différents, l'un se référant à la doctrine et l'autre à la constitution de l'Église ; et il n'est certes pas contestable que, en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les Évangiles en sont bien véritablement les fondements.

Dans la tradition islamique, on trouve aussi une figure semblablement disposée, comprenant le nom du Prophète au centre et ceux des quatre premiers *Kholafâ* aux angles ; ici encore, le Prophète, apparaissant comme *rukn el-arkân*, doit être considéré, de la même façon que le Christ dans la figuration précédente, comme se situant à un niveau autre que celui de la base, et, par conséquent, il correspond aussi en réalité à la « pierre angulaire » du sommet. Il faut d'ailleurs remarquer que, des deux points de vue que nous venons d'indiquer en ce qui concerne le christianisme, cette figuration rappelle directement celui qui envisage saint Pierre comme « la pierre de fondation », car il est évident que saint Pierre, comme nous l'avons déjà dit, est aussi le *Khalîfah*, c'est-à-dire le « vicaire » ou le « substitut » du Christ. Seulement, on n'envisage dans ce cas qu'une seule « pierre de fondation », c'est-à-dire celle des quatre pierres de base des angles qui est posée en premier lieu, sans pousser les correspondances plus loin, alors que le symbole islamique dont il s'agit comporte ces quatre pierres de base ; la raison de cette différence est que les quatre premiers *Kholafâ* ont effectivement un rôle spécial sous le rapport de l'« histoire sacrée », tandis que, dans le christianisme,

[735] Ces quatre animaux symboliques correspondent d'ailleurs aussi aux quatre *Mahârâjas* qui sont, dans les traditions hindoue et thibétaine, les régents des points cardinaux et des « quartiers » de l'espace.

[736] L'ancienne tradition égyptienne figurait, suivant une disposition toute semblable, Horus au milieu de ses quatre fils ; du reste, dans les premiers temps du christianisme, Horus fut, en Égypte, pris très fréquemment comme un symbole du Christ.

les premiers successeurs de saint Pierre n'ont aucun caractère qui puisse, d'une façon comparable, les distinguer nettement de tous ceux qui vinrent après eux. Nous ajouterons encore que, en correspondance avec ces cinq *arkân* manifestés dans le monde terrestre et humain, la tradition islamique envisage aussi cinq *arkân* célestes ou angéliques, qui sont *Jibrîl*, *Rufaîl*, *Mikaîl*, *Isrâfîl*, et enfin *Er-Rûh* ; ce dernier, qui est identique à *Metatron* comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, se situe également à un niveau supérieur aux quatre autres, qui sont comme ses reflets partiels dans diverses fonctions plus particularisées ou moins principielles, et, dans le monde céleste, il est proprement *rukn el-arkân*, celui qui occupe, à la limite séparant *el-Khalq d'El-Haqq*, le « lieu » même par lequel seul peut s'effectuer la sortie du Cosmos.

Les « racines des plantes »[737]

D'après la tradition kabbalistique, parmi ceux qui pénétrèrent dans le *Pardes*[738], il en est certains qui « ravagèrent le jardin », et il est dit que ces ravages consistèrent plus précisément à « couper les racines des plantes ». Pour comprendre ce que cela signifie, il faut se référer avant tout au symbolisme de l'arbre inversé, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions[739] : les racines sont en haut, c'est-à-dire dans le Principe même ; couper ces racines, c'est donc considérer les « plantes », ou les êtres qu'elles symbolisent, comme ayant en quelque sorte une existence et une réalité indépendantes du Principe. Dans le cas dont il s'agit, ces êtres sont principalement les anges, car ceci se rapporte naturellement à des degrés d'existence d'ordre supra-humain ; et il est facile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences, notamment pour ce qu'on est convenu d'appeler la « Kabbale pratique ». En effet, l'invocation des anges envisagés ainsi, non comme les « intermédiaires célestes » qu'ils sont au point de vue de l'orthodoxie traditionnelle, mais comme de véritables puissances indépendantes, constitue proprement l'« association » (en arabe *shirk*), au sens que donne à ce mot la tradition islamique, puisque de telles puissances apparaissent alors inévitablement comme associées à la Puissance divine elle-même, au lieu d'être simplement dérivées de celle-ci. Ces conséquences se retrouvent

[737] Publié dans *É. T.*, sept. 1946.

[738] Le *Pardes*, figuré symboliquement comme un « jardin », doit être considéré ici comme représentant le domaine de la connaissance supérieure et réservée : les quatre lettres P R D S, mises en rapport avec les quatre fleuves de l'Éden, désignent alors respectivement les différents sens contenus dans les Écritures sacrées, et auxquels correspondent autant de degrés de connaissance ; il va de soi que ceux qui « ravagèrent le jardin » n'étaient parvenus effectivement qu'à un degré où il demeure encore possible de s'égarer.

[739] Voir notamment l'*Arbre du Monde*.

aussi, à plus forte raison, dans les applications inférieures qui relèvent du domaine de la magie, domaine où se trouvent d'ailleurs nécessairement enfermés tôt ou tard ceux qui commettent une telle erreur, car, par là même, il ne saurait plus être réellement question pour eux de « théurgie », toute communication effective avec le Principe devenant impossible dès lors que « les racines sont coupées ». Nous ajouterons que les mêmes conséquences s'étendent jusqu'aux formes les plus dégénérées de la magie, telles que la « magie cérémonielle » ; seulement, dans ce dernier cas, si l'erreur est toujours essentiellement la même, les dangers effectifs en sont du moins atténués par l'insignifiance même des résultats qui peuvent être obtenus[740]. Enfin, il convient de remarquer que ceci donne immédiatement l'explication de l'un au moins des sens dans lesquels l'origine de semblables déviations est parfois attribuée aux « anges déchus » ; les anges, en effet, sont bien véritablement « déchus » lorsqu'ils sont envisagés de cette façon, puisque c'est de leur participation au Principe qu'ils tiennent en réalité tout ce qui constitue leur être, si bien que, quand cette participation est méconnue, il ne reste plus qu'un aspect purement négatif qui est comme une sorte d'ombre inversée par rapport à cet être même[741].

Suivant la conception orthodoxe, un ange, en tant qu'« intermédiaire céleste », n'est pas autre chose au fond que l'expression même d'un attribut divin dans l'ordre de la manifestation informelle, car c'est là seulement ce qui permet d'établir, à travers lui, une communication réelle entre l'état humain et le Principe

---

[740] Sur la question de la « magie cérémonielle », cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XX. – L'emploi des noms divins et angéliques sous leurs formes hébraïques est sans doute une des principales raisons qui ont amené A. E. Waite à penser que toute magie cérémonielle devait son origine aux Juifs (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397-399) ; cette opinion ne nous paraît pas entièrement fondée, car la vérité est plutôt qu'il y a là des emprunts faits à des formes de magie plus anciennes et plus authentiques, et que celles-ci, dans le monde occidental, ne pouvaient réellement disposer, pour leurs formules, d'aucune langue sacrée autre que l'hébreu.

[741] On pourrait dire, et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui.

même, dont il représente ainsi un aspect plus particulièrement accessible aux êtres qui sont dans cet état humain. C'est d'ailleurs ce que montrent très nettement les noms mêmes des anges, qui sont toujours, en fait, la désignation de tels attributs divins ; c'est ici surtout, en effet, que le nom correspond pleinement à la nature de l'être et ne fait véritablement qu'un avec son essence même. Tant que cette signification n'est pas perdue de vue, les « racines » ne peuvent donc pas être « coupées » ; on pourrait dire, par suite, que l'erreur à cet égard, faisant croire que le nom divin appartient en propre à l'ange comme tel et en tant qu'être « séparé », ne devient possible que quand l'intelligence de la langue sacrée vient à s'obscurcir, et, si l'on se rend compte de tout ce que ceci implique en réalité, on pourra comprendre que cette remarque est susceptible d'un sens beaucoup plus profond qu'il ne le paraît peut-être à première vue[742]. Ces considérations donnent aussi toute sa valeur à l'interprétation kabbalistique de *Malaki*, « Mon ange » ou « Mon envoyé[743] », comme « l'ange dans lequel est Mon nom », c'est-à-dire, en définitive, dans lequel est Dieu même, tout au moins sous quelqu'un de ses aspects « attributifs[744] ». Cette interprétation s'applique en premier lieu et par excellence à *Metatron*, l'« Ange de la Face[745] », ou à *Mikaël* (dont *Malaki* est l'anagramme) en tant que, dans son rôle « solaire », il s'identifie d'une certaine façon à *Metatron* ; mais elle est applicable aussi à tout ange, puisqu'il est véritablement, par rapport à la manifestation, et au sens le plus rigoureux du mot, le « porteur » d'un nom

[742] Nous rappellerons à ce propos ce que nous avons indiqué plus haut quant à la correspondance des différents degrés de la connaissance avec les sens plus ou moins « intérieurs » des Écritures sacrées ; il est évident qu'il s'agit là de quelque chose qui n'a rien de commun avec le savoir tout extérieur qui est tout ce que peut fournir l'étude d'une langue profane, et même aussi, ajouterons-nous, celle d'une langue sacrée par des procédés profanes tels que ceux des linguistes modernes.

[743] On sait que la signification étymologique du mot « ange » (en grec *aggelos*) est celle d'« envoyé » ou de « messager », et que le mot hébreu correspondant *maleak* a aussi le même sens.

[744] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 33. – Au point de vue principiel, c'est l'ange ou plutôt l'attribut qu'il représente qui est en Dieu, mais le rapport apparaît comme inversé à l'égard de la manifestation.

[745] Le nom de *Metatron* est numériquement équivalent au nom divin *Shaddaï*.

divin, et que même, vu du côté de la « Vérité » (*El-Haqq*), il n'est réellement rien d'autre que ce nom même. Toute la différence n'est ici que celle qui résulte d'une certaine hiérarchie qui peut être établie entre les attributs divins, suivant qu'ils procèdent plus ou moins directement de l'Essence, de sorte que leur manifestation pourra être regardée comme se situant à des niveaux différents, et tel est en somme le fondement des hiérarchies angéliques ; ces attributs ou ces aspects doivent d'ailleurs nécessairement être conçus comme étant en multitude indéfinie dès lors qu'ils sont envisagés « distinctivement », et c'est à quoi correspond la multitude même des anges[746].

On pourrait se demander pourquoi, en tout cela, il est question uniquement des anges, alors que, à la vérité, tout être, quel qu'il soit et à quelque ordre d'existence qu'il appartienne, dépend aussi entièrement du Principe dans tout ce qu'il est, et que cette dépendance, qui est en même temps une participation, est, pourrait-on dire, la mesure même de sa réalité ; et, au surplus, tout être a aussi en lui-même, et plus précisément en son « centre », virtuellement tout au moins, un principe divin sans lequel son existence ne serait pas même une illusion, mais bien plutôt un néant pur et simple. Ceci correspond d'ailleurs exactement à l'enseignement kabbalistique suivant lequel les « canaux » par lesquels les influences émanées du Principe se communiquent aux êtres manifestés ne s'arrêtent point à un certain niveau, mais s'étendent de proche en proche à tous les degrés de l'Existence universelle, et jusqu'aux plus inférieurs[747], si bien que, pour reprendre le précédent symbolisme, il ne saurait y avoir nulle part

[746] Il doit être bien entendu qu'il s'agit ici d'une multitude « transcendantale », et non pas d'une indéfinité numérique (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. III) ; les anges ne sont aucunement « nombrables », puisqu'ils n'appartiennent pas au domaine d'existence qui est conditionné par la quantité.

[747] Le symbolisme de ces « canaux » descendant ainsi graduellement à travers tous les états, peut aider à comprendre, en les envisageant dans le sens ascendant, comment les êtres situés à un niveau supérieur peuvent, d'une façon générale, jouer un rôle d'« intermédiaire » pour ceux qui sont situés à un niveau inférieur, puisque la communication avec le Principe n'est possible pour ceux-ci qu'en passant à travers leur domaine.

aucun être qui soit assimilable à une « plante sans racines ». Cependant, il est évident qu'il y a des degrés à envisager dans la participation dont il s'agit et que ces degrés correspondent précisément à ceux mêmes de l'Existence ; c'est pourquoi ceux-ci ont d'autant plus de réalité qu'ils sont plus élevés, c'est-à-dire plus proches du Principe (bien qu'il n'y ait assurément aucune commune mesure entre un état quelconque de manifestation, fût-il le plus élevé de tous, et l'état principiel lui-même). Il y a lieu de faire avant tout ici, comme d'ailleurs à tout autre égard, une différence entre le cas des êtres situés dans le domaine de la manifestation informelle ou supra-individuelle, auquel se rapportent les états angéliques, et celui des êtres situés dans le domaine de la manifestation formelle ou individuelle ; et ceci demande encore à être expliqué d'une façon un peu précise.

C'est seulement dans l'ordre informel qu'on peut dire qu'un être exprime ou manifeste véritablement, et aussi intégralement qu'il est possible, un attribut du Principe ; c'est la distinction de ces attributs qui fait ici la distinction même des êtres, et celle-ci peut être caractérisée comme une « distinction sans séparation » (*bhêdâbhêdâ* dans la terminologie hindoue[748]), car il va de soi que, en définitive, tous les attributs sont réellement « un » ; et c'est là aussi la moindre limitation qui soit concevable dans un état qui, étant manifesté, est encore conditionné par là même. D'autre part, la nature de chaque être se ramenant ici en quelque sorte tout entière à l'expression d'un attribut unique, il est évident que cet être possède ainsi, en lui-même, une unité d'un tout autre ordre et bien autrement réelle que l'unité toute relative, fragmentaire et « composite » à la fois, qui appartient aux êtres individuels comme tels ; et, au fond, c'est en raison de cette réduction de la nature angélique à un attribut défini, sans aucune « composition » autre que le mélange d'acte et de puissance qui est nécessairement inhérent à toute manifestation[749], que saint Thomas d'Aquin a pu considérer les différences existant

[748] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

[749] On pourrait dire que l'être angélique est en acte sous le rapport de l'attribut qu'il exprime, mais en puissance sous le rapport de tous les autres attributs.

entre les anges comme comparables à des différences spécifiques et non à des différences individuelles[750]. Si maintenant on veut trouver, dans l'ordre de la manifestation formelle, une correspondance ou un reflet de ce que nous venons de dire, ce n'est point les êtres individuels pris chacun en particulier qu'il faudra envisager (et cela résulte assez clairement de notre dernière remarque), mais bien plutôt les « mondes » ou les états d'existence eux-mêmes, chacun d'eux, dans son ensemble et comme « globalement », étant relié plus spécialement à un certain attribut divin dont il sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme la production particulière[751] ; et ceci rejoint directement la conception des anges comme « recteurs des sphères » et les considérations que nous avons déjà indiquées à ce propos dans notre précédente étude sur la « chaîne des mondes ».

[750] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XI.

[751] Il va de soi qu'une telle façon de parler n'est valable que dans la mesure et sous le point de vue où les attributs eux-mêmes peuvent être envisagés « distinctement » (et ils ne peuvent l'être que par rapport à la manifestation), et que l'indivisible unité de l'Essence divine même, à laquelle tout se ramène finalement, n'en saurait être aucunement affectée.

Monothéisme et angélologie[752]

Ce que nous avons dit précédemment permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association[753] », consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme

[752] *Études traditionnelles*, oct.-nov. 1946.

[753] Il y a « association » dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

avant tout l'unité du Principe suprême[754], dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé[755] ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins, et aussi que l'angélologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique » ou soi-disant tel, cher à tant de nos

---

[754] Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage ne parler que d'unité du Principe.

contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angélologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angélologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle[756]. On peut dire en ce sens que l'angélologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dévas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont

[755] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. – Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

[756] Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angélologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation effective de ces états[757]. Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angélologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Boehme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins :

> « La création des anges a un début, mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement… Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images « créaturées » (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées)[758]. »

---

[757] On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

[758] *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

Et, ailleurs, Boehme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu[759]. » M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer :

> « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Déité dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un[760]. »

[759] *De Signatura Rerum*, XVI, 5. – Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 304-305.

[760] *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Pestschrift*. – M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou, suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

“Rassembler ce qui est épars”[761]

Dans un de nos ouvrages[762], à propos du *Ming-tang* et de la *Tien-ti-Houei*, nous avons cité une formule maçonnique d’après laquelle la tâche des Maîtres consiste à « répandre la lumière et rassembler ce qui est épars ». En fait, le rapprochement que nous faisions alors portait seulement sur la première partie de cette formule[763] ; quant à la seconde partie, qui peut sembler plus énigmatique, comme elle a dans le symbolisme traditionnel des connexions très remarquables, il nous paraît intéressant de donner à ce sujet quelques indications qui n’avaient pu trouver place en cette occasion.

Pour comprendre aussi complètement que possible ce dont il s’agit, il convient de se reporter avant tout à la tradition védique, qui est plus particulièrement explicite à cet égard : suivant celle-ci, en effet, « ce qui est épars », ce sont les membres du *Purusha* primordial qui fut divisé au premier sacrifice accompli par les *Dêvas* au commencement, et dont naquirent, par cette division même, tous les êtres manifestés[764]. Il est évident que c’est là une description symbolique du passage de l’unité à la multiplicité, sans lequel il ne saurait effectivement y avoir aucune manifestation ; et l’on peut déjà se rendre compte par là que le « rassemblement de ce qui est épars », ou la reconstitution du *Purusha* tel qu’il était « avant le commencement », s’il est permis de s’exprimer ainsi, c’est-à-dire dans l’état non manifesté, n’est pas autre chose que le retour à l’unité principielle. Ce *Purusha* est iden-

---

[761] Publié dans *É. T.*, oct.-nov. 1946.

[762] *La Grande Triade*, ch. XVI.

[763] La devise de la *Tien-ti-Houei* dont il s’agissait est en effet celle-ci : « Détruire l’obscurité (*tsing*), restaurer la lumière (*ming*). »

[764] Voir *Rig-Véda*, X, 90.

tique à *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », ceux-ci étant tous issus de lui-même et étant par conséquent regardés en un certain sens comme sa « progéniture[765] » ; il est aussi *Vishwakarma*, c'est-à-dire le « Grand Architecte de l'Univers », et, en tant que *Vishwakarma*, c'est lui-même qui accomplit le sacrifice en même temps qu'il en est la victime[766] ; et, si l'on dit qu'il est sacrifié par les *Dêvas*, cela ne fait aucune différence en réalité, car les *Dêvas* ne sont en somme rien d'autre que les « puissances » qu'il porte en lui-même[767].

Nous avons déjà dit, à diverses reprises, que tout sacrifice rituel doit être regardé comme une image de ce premier sacrifice cosmogonique ; et, dans tout sacrifice aussi, comme l'a fait remarquer M. Coomaraswamy, « la victime, ainsi que les *Brâhmanas* le montrent avec évidence, est une représentation du sacrifiant, ou, comme l'expriment les textes, elle *est* le sacrifiant lui-même ; en accord avec la loi universelle suivant laquelle l'initiation (*dîkshâ*) est une mort et une renaissance, il est manifeste que l'« initié est l'oblation » (*Taittiriya Samhitâ*, VI, 1, 4, 5), « la victime est substantiellement le sacrifiant lui-même » (*Aitarêya Brâhmana*, II, 11)[768]. Ceci nous ramène directement au symbolisme maçonnique du grade de Maître, dans lequel l'initié s'identifie en effet à la victime ; on a d'ailleurs souvent insisté sur les rapports de la légende d'Hiram avec le mythe d'Osiris de sorte que, quand il est question de « rassembler ce qui est épars », on peut penser aussitôt à Isis rassemblant les membres dispersés d'Osiris ; mais précisément, au fond, la dispersion des membres

---

[765] Le mot sanscrit *prajâ* est identique au latin *progenies*.

[766] Dans la conception chrétienne du sacrifice, le Christ est aussi à la fois la victime et le prêtre par excellence.

[767] En commentant le passage de l'hymne du *Rig-Véda* mentionné ci-dessus dans lequel il est dit que c'est « par le sacrifice que les *Dêvas* offrirent le sacrifice », Sâyana dit que les *Dêvas* sont les formes du souffle (*prâna-rûpa*) de *Prajâpati*. – Cf. ce que nous avons dit au sujet des anges dans *Monothéisme et Angélologie*. Il est bien entendu que, en tout ceci, il s'agit toujours d'aspects du Verbe divin auquel s'identifie en définitive l'« Homme universel ».

[768] *Atmayajna : Self sacrifice*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro de février 1942.

d'Osiris est la même chose que celle des membres de *Purusha* ou de *Prajâpati* : ce ne sont là, pourrait-on dire, que deux versions de la description du même processus cosmogonique dans deux formes traditionnelles différentes. Il est vrai que, dans le cas d'Osiris et dans celui d'Hiram, il ne s'agit plus d'un sacrifice, du moins explicitement, mais d'un meurtre ; mais cela même n'y change rien essentiellement, car c'est véritablement la même chose qui est envisagée ainsi sous deux aspects complémentaires, comme un sacrifice sous son aspect « dévique », et comme un meurtre sous son aspect « asurique[769] » ; nous nous contentons de signaler ce point en passant, car nous ne pourrions y insister sans entrer dans de trop longs développements, étrangers à la question que nous avons en vue présentement.

De même encore, dans la Kabbale hébraïque, bien qu'il ne soit plus question proprement ni de sacrifice ni de meurtre, mais plutôt d'une sorte de « désintégration » dont les conséquences sont d'ailleurs les mêmes, c'est de la fragmentation du corps de l'*Adam Qadmon* qu'a été formé l'Univers avec tous les êtres qu'il contient, de sorte que ceux-ci sont comme des parcelles de ce corps, et que leur « réintégration » dans l'unité apparaît comme la reconstitution même de l'*Adam Qadmon*. Celui-ci est l'« Homme Universel », et *Purusha*, suivant un des sens de ce mot, est aussi l'« Homme » par excellence ; c'est donc bien toujours exactement de la même chose qu'il s'agit en tout cela. Ajoutons à ce propos, avant d'aller plus loin, que, le grade de Maître représentant, virtuellement tout au moins, le terme des « petits mystères », ce qu'il faut envisager dans ce cas est proprement la réintégration au centre de l'état humain ; mais on sait que le même symbolisme est toujours applicable à des niveaux différents, en

[769] Cf. aussi, dans les mystères grecs, le meurtre et le démembrement de *Zagreus* par les Titans ; on sait que ceux-ci sont l'équivalent des *Asura* de la tradition hindoue. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer, d'autre part, que le langage courant lui-même applique le même mot « victime » dans le cas du sacrifice et dans celui du meurtre.

vertu des correspondances qui existent entre eux[770], de sorte qu'il peut être rapporté soit à un monde déterminé, soit à tout l'ensemble de la manifestation universelle ; et la réintégration dans l'« état primordial », qui d'ailleurs est aussi « adamique », est comme une figure de la réintégration totale et finale, bien qu'elle ne soit encore en réalité qu'une étape sur la voie qui mène à celle-ci.

Dans l'étude que nous avons citée plus haut, A. Coomaraswamy dit que « l'essentiel, dans le sacrifice, est en premier lieu de diviser, et en second lieu de réunir » ; il comporte donc les deux phases complémentaires de « désintégration » et de « réintégration » qui constituent le processus cosmique dans son ensemble » le *Purusha*, « étant un, devient plusieurs, et étant plusieurs, il redevient un ». La reconstitution du *Purusha* est opérée symboliquement, en particulier, dans la construction de l'autel védique, qui comprend dans ses différentes parties une représentation de tous les mondes[771] ; et le sacrifice, pour être correctement accompli, demande une coopération de tous les arts, ce qui assimile le sacrifiant à *Vishwakarma* lui-même[772]. D'autre part, comme toute action rituelle, c'est-à-dire en somme toute action vraiment normale et conforme à l'« ordre » (*rita*), peut être regardée comme ayant en quelque sorte un caractère « sacrificiel », suivant le sens étymologique de ce mot (de *sacrum facere*), ce qui est vrai pour l'autel védique l'est aussi, d'une certaine façon et à quelque degré, pour toute construction édifiée conformément aux règles traditionnelles, celle-ci procédant toujours en réalité d'un même « modèle cosmique », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions[773]. On voit que ceci est en rapport direct avec un sym-

[770] C'est de la même façon que, dans le symbolisme alchimique, il y a correspondance entre le processus de l'« œuvre au blanc » et celui de l'« œuvre au rouge », si bien que le second reproduit en quelque sorte le premier à un niveau supérieur.

[771] Voir *Janua cœli*.

[772] Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26.

[773] Les rites de fondation d'un édifice comportent d'ailleurs généralement un sacrifice ou une oblation au sens strict de ces mots ; en Occident même, une certaine forme d'oblation s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les cas où la pose de la première pierre est accomplie selon les rites maçonniques.

bolisme « constructif » comme celui de la maçonnerie ; et d'ailleurs, même au sens le plus immédiat, le constructeur rassemble bien effectivement des matériaux épars pour en former un édifice qui, s'il est vraiment ce qu'il doit être, aura une unité « organique », comparable à celle d'un être vivant, si l'on se place au point de vue microcosmique, ou à celle d'un monde, si l'on se place au point de vue macrocosmique.

Il nous reste encore à parler quelque peu, pour terminer, d'un symbolisme d'un autre genre, qui peut sembler très différent quant aux apparences extérieures, mais qui pourtant n'en a pas moins, au fond, une signification équivalente : il s'agit de la reconstitution d'un mot à partir de ses éléments littéraux pris d'abord isolément[774]. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le vrai nom d'un être n'est pas autre chose, au point de vue traditionnel, que l'expression de l'essence même de cet être ; la reconstitution du nom est donc, symboliquement, la même chose que celle de l'être lui-même. On sait aussi le rôle que jouent les lettres, dans un symbolisme tel que celui de la Kabbale, en ce qui concerne la création ou la manifestation universelle ; on pourrait dire que celle-ci est formée par les lettres séparées, qui correspondent à la multiplicité de ses éléments, et que, en réunissant ces lettres, on la ramène par là même à son Principe, si toutefois cette réunion est opérée de façon à reconstituer effectivement le nom du Principe[775]. À ce point de vue, « rassembler ce qui est épars » est la même chose que « retrouver la Parole perdue », car, en réalité et dans son sens le plus profond, cette « Parole perdue » n'est autre que le véritable nom du « Grand Architecte de l'Univers ».

---

[774] Ceci correspond naturellement, dans le rituel maçonnique, au mode de communication des « mots sacrés ».

[775] Tant qu'on reste dans la multiplicité de la manifestation, on ne peut qu'« épeler » le nom du Principe en discernant le reflet de ses attributs dans les créatures où ils ne s'expriment que d'une façon fragmentaire et dispersée. Le maçon qui n'est pas parvenu au grade de Maître est encore incapable de « rassembler ce qui est épars », et c'est pourquoi il « ne sait qu'épeler ».

Maçons et Charpentiers[776]

Il y a toujours eu, parmi les initiations de métier, une sorte de querelle de préséance entre les maçons et tailleurs de pierre et les charpentiers ; et, si l'on envisage les choses, non pas sous le rapport de l'importance actuelle de ces deux professions dans la construction des édifices, mais sous celui de leur ancienneté respective, il est bien certain que les charpentiers peuvent effectivement revendiquer le premier rang. En effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, les constructions, d'une façon très générale, furent en bois avant d'être en pierre, et c'est ce qui explique que, dans l'Inde notamment, on ne retrouve aucune trace de celles qui remontent au-delà d'une certaine époque. De tels édifices étaient évidemment moins durables que ceux qui sont construits en pierre ; aussi l'emploi du bois correspond-il, chez les peuples sédentaires, à un état de moindre fixité que celui de la pierre, ou, si l'on veut, à un moindre degré de « solidification », ce qui est bien en accord avec le fait qu'il se rapporte à une étape antérieure dans le cours du processus cyclique[777].

Cette remarque, si simple qu'elle puisse paraître en elle-même, est fort loin d'être sans importance pour la compréhension de certaines particularités du symbolisme traditionnel : c'est ainsi que, dans les plus anciens textes de l'Inde, toutes les comparaisons se référant au symbolisme constructif sont toujours em-

[776] Publié dans « *Études Traditionnelles* », décembre 1946. (Note de l'Éditeur : les articles de renvois ci-dessus sont maintenant, dans l'ordre, les chapitres XV, XXV et XXVI de *Symbole fondamentaux de la Science sacrée*.)

[777] Voir les considérations que nous avons exposées à ce sujet dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, notamment ch. XXI et XXII. – Naturellement, le changement dont il s'agit ne peut pas être regardé comme s'étant produit simultanément chez tous les peuples, mais il y a toujours là des étapes correspondantes dans le cours de l'existence de ceux-ci.

pruntées au charpentier, à ses outils et à son travail ; et *Vishwakarma*, le « Grand Architecte » lui-même, est désigné aussi par le nom de *Twashtri*, qui est littéralement le « Charpentier ». Il va de soi que le rôle de l'architecte (*Sthapati*, qui d'ailleurs est primitivement le maître charpentier) n'est en rien modifié par là, puisque, sauf l'adaptation exigée par la nature des matériaux employés, c'est toujours du même « archétype » ou du même « modèle cosmique » qu'il doit s'inspirer, et cela qu'il s'agisse de la construction d'un temple ou d'une maison, de celle d'un char ou d'un navire (et, dans ces derniers cas, le métier de charpentier n'a jamais rien perdu de son importance première, du moins jusqu'à l'emploi tout moderne des métaux qui représentent le dernier degré de la « solidification »)[778]. Évidemment aussi, que certaines parties de l'édifice soient réalisées en bois ou en pierre, cela ne change rien, sinon à leur forme extérieure, du moins à leur signification symbolique ; peu importe à cet égard, par exemple, que l'« œil » du dôme, c'est-à-dire son ouverture centrale, soit recouvert par une pièce de bois ou par une pierre travaillée d'une certaine façon, l'une et l'autre constituant également et dans un sens identique le « couronnement » de l'édifice, suivant ce que nous avons exposé dans de précédentes études ; et à plus forte raison en est-il de même pour les pièces de la charpente qui sont demeurées telles après que la pierre a été substituée au bois pour la plus grande partie de la construction, comme les poutres qui, partant de cet œil du dôme, représentent les rayons solaires avec toutes leurs correspondances symbo-

[778] Il est bien entendu que des métiers tels que ceux du charron et du menuisier doivent être regardés comme n'étant que des particularisations ou des « spécialisations » ultérieures de celui du charpentier, qui, dans son acception la plus générale, qui est en même temps la plus ancienne, comprend tout ce qui concerne le travail du bois.

liques[779]. On peut donc dire que le métier du charpentier et celui du maçon, parce qu'il procède en définitive d'un même principe, fournissent deux langages pareillement appropriés à l'expression des mêmes vérités d'ordre supérieur ; la différence n'est qu'une simple question d'adaptation secondaire, comme l'est toujours la traduction d'une langue dans une autre ; mais, bien entendu, quand on a affaire à un certain symbolisme déterminé, comme dans le cas des textes traditionnels de l'Inde auxquels nous faisions allusion plus haut, il faut, pour en comprendre entièrement le sens et la valeur, savoir d'une façon précise quel est, de ces deux langages, celui auquel il se rapporte proprement.

À ce propos, nous signalerons un point qui nous paraît avoir une importance toute particulière ; on sait que, en grec, le mot *hulê* signifie primitivement « bois », et qu'il est en même temps celui qui sert à désigner le principe substantiel ou la *materia prima* du Cosmos, et aussi par une application dérivée de celle-là, toute *materia secunda*, c'est-à-dire tout ce qui joue en un sens relatif, dans tel ou tel cas, un rôle analogue à celui du principe substantiel de toute manifestation[780]. Ce symbolisme, suivant lequel ce dont le monde est fait est assimilé au bois, est d'ailleurs très général dans les plus anciennes traditions, et, par ce que nous venons de dire, il est facile d'en comprendre la raison par rapport au symbolisme constructif : en effet, dès lors que c'est du « bois » que sont tirés les éléments de la construction cosmique, le « Grand Architecte » doit être regardé avant tout comme un « maître charpentier », comme il l'est effectivement en pareil cas,

[779] Si même, plus tard encore, ces poutres sont remplacées dans certains cas par des « nervures » en pierre (et nous pensons surtout ici aux voûtes gothiques), cela encore ne change rien au symbolisme. – En anglais, le mot *beam* signifie à la fois « rayon » et « poutre », et, comme M. Coomaraswamy l'a fait remarquer en diverses occasions, ce double sens n'a assurément rien de fortuit ; il est malheureusement intraduisible en français, où cependant, par contre, on parle couramment des « rais » ou des « rayons » d'une roue, qui jouent par rapport au moyeu de celle-ci le même rôle que les poutres en question par rapport à l'« œil » du dôme.

[780] Il est assez curieux que, en espagnol, le mot *madera*, dérivé directement de *materia*, soit encore employé pour designer le bois, et même plus spécialement le bois de charpente.

et comme il est naturel qu'il le soit là où les constructeurs humains, dont l'art, au point de vue traditionnel, est essentiellement une « imitation » de celui du « Grand Architecte », sont eux-mêmes des charpentiers[781]. Il n'est pas sans importance non plus, en ce qui concerne plus spécialement la tradition chrétienne, de remarquer, comme l'a fait déjà M. Coomaraswamy, qu'on peut facilement comprendre par là que le Christ devait apparaître comme le « fils du charpentier » ; les faits historiques, comme nous l'avons dit bien souvent, ne sont en somme qu'un reflet de réalités d'un autre ordre, et c'est cela seul qui leur donne toute la valeur dont ils sont susceptibles ; aussi y a-t-il là un symbolisme beaucoup plus profond qu'on ne le pense d'ordinaire (si tant est que l'immense majorité des Chrétiens aient même encore, si vaguement que ce soit, l'idée qu'il puisse y avoir là un symbolisme quelconque). Que d'ailleurs ce ne soit là qu'une filiation apparente, cela même est encore exigé par la cohérence du symbolisme, puisqu'il s'agit en cela de quelque chose qui n'est en rapport qu'avec l'ordre extérieur de la manifestation, et non point avec l'ordre principiel ; c'est de la même façon exactement que, dans la tradition hindoue, *Agni*, en tant qu'il est l'*Avatâra* par excellence, a aussi *Twashtri* pour père adoptif lorsqu'il prend naissance dans le Cosmos ; et comment pourrait-il en être autrement quand ce Cosmos lui-même n'est pas autre chose, symboliquement, que l'œuvre même du « maître charpentier » ?

---

[781] Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que, au 22e degré de la Maçonnerie écossaise, qui représente, suivant l'interprétation hermétique, « la préparation des matériaux nécessaires au Grand œuvre », ces matériaux sont figurés, non par les pierres comme dans les grades qui constituent l'initiation proprement maçonnique, mais par le bois de construction ; on pourrait donc voir dans ce grade, quelle que puisse être en fait son origine historique, comme une sorte de « vestige » de l'initiation des charpentiers, d'autant plus que la hache, qui en est le symbole ou l'attribut principal, est essentiellement un outil de charpentier. – Il faut d'ailleurs remarquer que le symbolisme de la hache est ici tout différent de celui, beaucoup plus énigmatique, suivant lequel, dans la *Craft Masonry*, elle est associée à la « pierre cubique à pointe », et dont nous avons donné l'explication dans un précédent article (*Un hiéroglyphe du Pôle*, dans le n° de mai 1937). Il convient de rappeler aussi, d'autre part, la relation symbolique que la hache a, d'une façon générale, avec le *vajra* (cf. nos articles sur *Les pierres de foudre*, dans le n° de mai 1929, et sur *Les armes symboliques*, dans le n° d'octobre 1936).

Le symbolisme du pont[782]

Bien que nous ayons déjà parlé du symbolisme du pont en diverses occasions, nous ajouterons encore à ce que nous en avons dit quelques autres considérations, en connexion avec une étude de Doña Luisa Coomaraswamy, sur ce sujet[783], dans laquelle elle insiste particulièrement sur un point qui montre l'étroit rapport de ce symbolisme avec la doctrine du *sûtrâtmâ*. Il s'agit du sens originel du mot *sêtu*, qui est le plus ancien des différents termes sanscrits désignant le pont, et le seul qui se trouve dans le *Rig-Vêda* : ce mot, dérivé de la racine *si*, « attacher », signifie proprement un « lien » ; et, en effet, le pont jeté sur une rivière est bien ce qui relie l'une des rives à l'autre, mais, outre cette remarque d'ordre tout à fait général, il y a encore dans ce qui est impliqué par ce terme quelque chose de beaucoup plus précis. Il faut se représenter le pont comme constitué primitivement par des lianes, qui en sont le modèle naturel le plus ordinaire, ou par une corde fixée de la même façon que celles-ci, par exemple à des arbres croissant sur les deux rives, qui paraissent ainsi effectivement « attachées » l'une à l'autre par cette corde. Les deux rives représentant symboliquement deux états différents de l'être, il est évident que la corde est ici la même chose que le « fil » qui unit ces états entre eux, c'est-à-dire le *sûtrâtmâ* lui-même ; le caractère d'un tel lien, à la fois ténu et résistant, est aussi une image adéquate de sa nature spirituelle ; et c'est pourquoi le pont, qui est aussi assimilé à un rayon de lumière, est souvent décrit traditionnellement comme aussi étroit que le tranchant d'une épée,

---

[782] Publié dans *É. T.*, janv.-févr. 1947.

[783] *The Perilous Bridge of Welfare*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro d'août 1944.

ou encore, s'il est fait de bois, comme formé d'une seule poutre ou d'un seul tronc d'arbre[784].

Cette étroitesse fait également apparaître le caractère « périlleux » de la voie dont il s'agit, qui est d'ailleurs la seule possible, mais que tous ne réussissent pas à parcourir, et que bien peu même peuvent parcourir sans aide et par leurs propres moyens[785], car il y a toujours un certain danger dans le passage d'un état à un autre ; mais ceci se rapporte surtout au double sens, « bénéfique » et « maléfique », que le pont présente comme tant d'autres symboles, et sur lequel nous allons avoir à revenir tout à l'heure. Les deux mondes représentés par les deux rives sont, au sens le plus général, le ciel et la terre, qui étaient unis au commencement, et qui furent séparés par le fait même de la manifestation, dont le domaine tout entier est alors assimilé à une rivière ou à une mer s'étendant entre eux[786]. Le pont équivaut donc exactement au pilier axial qui relie le ciel et la terre tout en les maintenant séparés ; et c'est en raison de cette signification qu'il doit être essentiellement conçu comme vertical[787], de même que tous les autres symboles de l'« Axe du Monde », par exemple l'essieu du « chariot cosmique » lorsque les deux roues de celui-ci

---

[784] Rappelons à ce propos le double sens du mot anglais *beam* qui désigne à la fois une poutre et un rayon lumineux, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs (*Maçons et Charpentiers*, dans *É. T.* de déc. 1946).

[785] C'est là un privilège des seuls « héros solaires » dans les mythes et les contes où figure le passage du pont.

[786] Dans toute application plus restreinte du même symbolisme, il s'agira toujours des deux états qui, à un certain « niveau de référence », seront entre eux dans un rapport correspondant à celui du ciel et de la terre.

[787] À cet égard, et en rapport avec ce qui vient d'être dit, nous rappellerons le « tour de la corde » si souvent décrit, dans lequel une corde lancée en l'air demeure ou paraît demeurer verticale tandis qu'un homme ou un enfant y grimpe jusqu'à disparaître à la vue ; même s'il ne s'agit là, tout au moins le plus habituellement, que d'un phénomène de suggestion, peu importe au point de vue où nous nous plaçons ici, et ce n'en est pas moins, au même titre que l'ascension à un mât, une figuration très significative de ce dont il s'agit.

représentent pareillement le ciel et la terre[788] ; ceci établit également l'identité fondamentale du symbolisme du pont avec celui de l'échelle, dont nous avons parlé en une autre occasion[789]. Ainsi, le passage du pont n'est pas autre chose en définitive que le parcours de l'axe, qui seul unit en effet les différents états entre eux ; la rive dont il part est, en fait, ce monde, c'est-à-dire l'état dans lequel l'être qui doit le parcourir se trouve présentement, et celle à laquelle il aboutit, après avoir traversé les autres états de manifestation, est le monde principiel ; l'une des deux rives est le domaine de la mort, où tout est soumis au changement, et l'autre est le domaine de l'immortalité[790].

Nous rappelions tout à l'heure que l'axe relie et sépare tout à la fois le ciel et la terre ; de même, si le pont est bien réellement la voie qui unit les deux rives et permet de passer de l'une à l'autre, il peut cependant être aussi, en un certain sens, comme un obstacle placé entre elles, et ceci nous ramène à son caractère « périlleux ». Cela même est d'ailleurs impliqué encore dans la signification du mot *sêtu*, qui est un lien dans la double acception où on peut l'entendre : d'une part, ce qui rattache deux choses

---

[788] Mme Coomaraswamy fait remarquer que, s'il y a des cas où le pont est décrit comme ayant la forme d'une arche, ce qui l'identifie plus ou moins explicitement à l'arc-en-ciel, ces cas sont loin d'être en réalité les plus fréquents dans le symbolisme traditionnel. Nous ajouterons que cela même n'est d'ailleurs pas forcément en contradiction avec la conception du pont comme vertical, car, ainsi que nous l'avons dit à propos de la « chaîne des mondes », une ligne courbe de longueur indéfinie peut être assimilée, en chacune de ses portions, à une droite qui sera toujours « verticale », en ce sens qu'elle sera perpendiculaire au domaine d'existence qu'elle traverse ; au surplus, même là où il n'y a pas identification entre le pont et l'arc-en-ciel, ce dernier n'en est pas moins regardé aussi, d'une façon très générale, comme un symbole de l'union du ciel et de la terre.

[789] *Le symbolisme de l'échelle*.

[790] Il est évident que, dans le symbolisme général du passage des eaux, envisagé comme conduisant « de la mort à l'immortalité », la traversée au moyen d'un pont ou d'un gué ne correspond qu'au cas où ce passage est effectué en allant d'une rive à l'autre, à l'exclusion de ceux où il est décrit, soit comme la remontée du courant vers sa source, soit au contraire comme sa descente vers la mer, et où le voyage doit nécessairement s'accomplir par d'autres moyens, par exemple conformément au symbolisme de la navigation, lequel est d'ailleurs applicable à tous les cas (voir *Le passage des eaux*).

l'une à l'autre, mais aussi, d'autre part, une entrave dans laquelle un être se trouve pris ; une corde peut servir également à ces deux fins, et le pont apparaîtra aussi sous l'un ou l'autre aspect, c'est-à-dire en somme comme « bénéfique » ou comme « maléfique », suivant que l'être réussira ou non à le franchir. On peut remarquer que le double sens symbolique du pont résulte encore du fait qu'il peut être parcouru dans les deux directions opposées, alors qu'il ne doit pourtant l'être que dans une seule, celle qui va de « cette rive » vers « l'autre », tout retour en arrière constituant un danger à éviter[791] sauf dans le seul cas de l'être qui, étant déjà affranchi de l'existence conditionnée, peut désormais « se mouvoir à volonté » à travers tous les mondes, et pour lequel un tel retour en arrière n'est d'ailleurs plus qu'une apparence purement illusoire. Dans tout autre cas que celui-là, la partie du pont qui a été déjà parcourue doit normalement être « perdue de vue » et devenir comme si elle n'existait plus, de même que l'échelle symbolique est toujours regardée comme ayant son pied dans le domaine même où se trouve actuellement l'être qui y monte, sa partie inférieure disparaissant pour lui à mesure que s'effectue son ascension[792]. Tant que l'être n'est pas parvenu au monde principiel, d'où il pourra ensuite redescendre dans la manifestation sans en être aucunement affecté, la réalisation ne peut en effet s'accomplir que dans le sens ascendant ; et, pour celui qui s'attacherait à la voie pour elle-même, prenant ainsi le moyen pour la fin, cette voie deviendrait véritablement un obstacle, au lieu de le mener effectivement à la libération, ce qui im-

[791] De là les allusions qu'on rencontre très fréquemment, dans les mythes et les légendes de toute provenance, au danger de se retourner en chemin et de « regarder en arrière ».

[792] Il y a là comme une « résorption » de l'axe par l'être qui le parcourt, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans *La Grande Triade*, à laquelle nous renverrons aussi sur quelques autres points connexes, notamment en ce qui concerne l'identification de cet être avec l'axe lui-même, quel que soit le symbole par lequel celui-ci est représenté, et par conséquent aussi avec le pont, ce qui donne le véritable sens de la fonction « pontificale », et à quoi fait très nettement allusion, entre autres formules traditionnelles, cette phrase du *Mabinogion* celtique citée en épigraphe par Mme Coomaraswamy : « Celui qui veut être Chef, celui-là doit être le Pont. »

plique une destruction continuelle des liens le rattachant aux stades qu'il a déjà parcourus, jusqu'à ce que l'axe soit finalement réduit au point unique qui contient tout et qui est le centre de l'être total.

À propos du rattachement initiatique

Il est des choses sur lesquelles on est obligé de revenir presque constamment, tellement la plupart de nos contemporains, du moins en Occident, semblent éprouver de difficulté à les comprendre ; et bien souvent, ces choses sont de celles qui, en même temps qu'elles sont en quelque sorte à la base de tout ce qui se rapporte, soit au point de vue traditionnel en général, soit plus spécialement au point de vue ésotérique et initiatique, sont d'un ordre qui devrait normalement être regardé comme plutôt élémentaire. Telle est, par exemple, la question du rôle et de l'efficacité propre des rites ; et peut-être est-ce, tout au moins en partie, à cause de sa connexion assez étroite avec celle-là que la question de la nécessité du rattachement initiatique paraît être également dans le même cas. En effet, dès lors qu'on a compris que l'initiation consiste essentiellement dans la transmission d'une certaine influence spirituelle, et que cette transmission ne peut être opérée que par le moyen d'un rite, qui est précisément celui par lequel s'effectue le rattachement à une organisation ayant avant tout pour fonction de conserver et de communiquer l'influence dont il s'agit, il semble bien qu'il ne devrait plus y avoir aucune difficulté à cet égard ; transmission et rattachement ne sont en somme que les deux aspects inverses d'une seule et même chose, suivant qu'on l'envisage en descendant ou en remontant la « chaîne » initiatique. Cependant, nous avons eu récemment l'occasion de constater que la difficulté existe même pour certains de ceux qui, en fait, possèdent un tel rattachement ; ceci peut paraître plutôt étonnant, mais sans doute faut-il y voir une conséquence de l'amoindrissement « spéculatif » qu'ont subi les organisations auxquelles ils appartiennent, car il est évident que, pour qui s'en tient à ce seul point de vue « spéculatif », les questions de cet ordre, et toutes celles qu'on peut dire

proprement « techniques », ne peuvent apparaître que sous une perspective fort indirecte et lointaine, et que, par là même, leur importance fondamentale risque d'être plus ou moins complètement méconnue. On pourrait encore dire qu'un exemple comme celui-là permet de mesurer toute la distance qui sépare l'initiation virtuelle de l'initiation effective ; ce n'est certes pas que la première puisse être regardée comme négligeable, bien au contraire, puisque c'est elle qui est l'initiation proprement dite, c'est-à-dire le « commencement » (*initium*) indispensable, et qu'elle apporte avec elle la possibilité de tous les développements ultérieurs ; mais il faut bien reconnaître que, dans les conditions présentes plus que jamais, il y a fort loin de cette initiation virtuelle au moindre début de réalisation. Quoi qu'il en soit, nous pensions nous être déjà suffisamment expliqué sur la nécessité du rattachement initiatique[793]; mais, en présence de certaines questions qui nous sont encore posées à ce sujet, nous croyons utile d'essayer d'y ajouter quelques précisions complémentaires.

Tout d'abord, nous devons écarter l'objection que certains pourraient être tentés de tirer du fait que le néophyte ne ressent aucunement l'influence spirituelle au moment même où il la reçoit ; à vrai dire, ce cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui de certains rites d'ordre exotérique tels que les rites religieux de l'ordination par exemple, où une influence spirituelle est également transmise et, d'une façon générale tout au moins, n'est pas davantage ressentie, ce qui ne l'empêche pas d'être réellement présente et de conférer dès lors à ceux qui l'ont reçue certaines aptitudes qu'ils ne pourraient avoir sans elle. Mais, dans l'ordre initiatique, nous devons aller plus loin : il serait en quelque sorte contradictoire que le néophyte soit capable de ressentir l'influence qui lui est transmise, puisqu'il n'est encore, vis-à-vis de celle-ci, et par définition même, que dans un état purement potentiel et « non-développé », tandis que la capacité de la ressentir impliquerait déjà forcément, au contraire, un certain degré de développement ou d'actualisation ; et c'est pourquoi

[793] Voir Aperçus sur l'Initiation , notamment ch. V et VIII.

nous disions tout à l'heure qu'il faut nécessairement commencer par l'initiation virtuelle. Seulement, dans le domaine exotérique, il n'y a en somme aucun inconvénient à ce que l'influence reçue ne soit jamais perçue consciemment, même indirectement et dans ses effets, puisqu'il ne s'agit pas là d'obtenir, comme conséquence de la transmission opérée, un développement spirituel effectif ; par contre, il devrait en être tout autrement quand il s'agit de l'initiation, et, par suite du travail intérieur accompli par l'initié, les effets de cette influence devraient être ressentis ultérieurement, ce qui constitue précisément le passage à l'initiation effective, à quelque degré qu'on l'envisage. C'est là, du moins, ce qui devrait avoir lieu normalement et si l'initiation donnait les résultats qu'on est en droit d'en attendre ; il est vrai qu'en fait, dans la plupart des cas, l'initiation reste toujours virtuelle, ce qui revient à dire que les effets dont nous parlons demeurent indéfiniment à l'état latent ; mais, s'il en est ainsi, ce n'en est pas moins là, au point de vue rigoureusement initiatique, une anomalie qui n'est due qu'à certaines circonstances contingentes[794], comme, d'une part, l'insuffisance des qualifications de l'initié, c'est-à-dire la limitation des possibilités qu'il porte en lui-même et auxquelles rien d'extérieur ne saurait suppléer, et aussi, d'autre part l'état d'imperfection ou de dégénérescence auquel en sont réduites actuellement certaines organisations initiatiques et qui ne leur permet plus de fournir un appui suffisant pour atteindre l'initiation effective, ni même de laisser soupçonner l'existence de celle-ci à ceux qui pourraient y être aptes, bien que ces organisations n'en demeurent pas moins toujours capables de conférer l'initiation virtuelle c'est-à-dire d'assurer, à ceux qui possèdent le minimum de qualifications indispensable, la transmission initiale de l'influence spirituelle.

Ajoutons encore incidemment, avant de passer à un autre aspect de la question, que cette transmission, comme d'ailleurs nous l'avons déjà fait remarquer expressément, n'a et ne peut

[794] On pourrait d'ailleurs dire, d'une façon générale, que, dans les conditions d'une époque comme la nôtre, c'est presque toujours le cas véritablement normal au point de vue traditionnel qui n'apparaît plus que comme un cas d'exception.

avoir absolument rien de « magique », pour la raison même que c'est d'une influence spirituelle qu'il s'agit essentiellement, tandis que tout ce qui est d'ordre magique concerne exclusivement le maniement des seules influences psychiques. Même s'il arrive que l'influence spirituelle s'accompagne secondairement de certaines influences psychiques, cela n'y change rien, car ce n'est là en somme qu'une conséquence purement accidentelle, et qui n'est due qu'à la correspondance qui existe forcément toujours entre les différents ordres de réalité ; dans tous les cas, ce n'est pas sur ces influences psychiques ni par leur moyen qu'agit le rite initiatique, qui se réfère uniquement à l'influence spirituelle et ne saurait, précisément en tant qu'il est initiatique, avoir aucune raison d'être en dehors de celle-ci. Du reste, la même chose est vrai, aussi, dans le domaine exotérique, en ce qui concerne les rites religieux[795]; quelles que soient les différences qu'il y ait lieu de faire entre les influences spirituelles, soit en elles-mêmes, soit quant aux buts divers en vue desquels elles peuvent être mises en action, c'est bien toujours d'influences spirituelles qu'il s'agit proprement, dans ce cas aussi bien que dans celui des rites initiatiques, et, en définitive, cela suffit pour qu'il ne puisse y avoir là rien de commun avec la magie, qui n'est qu'une science traditionnelle secondaire, d'ordre tout à fait contingent et même très inférieur, et à laquelle, redisons-le encore une fois de plus, tout ce qui relève du domaine spirituel est entièrement étranger.

Nous pouvons maintenant en venir à ce qui nous paraît être le point le plus important, celui qui touche de plus près au fond même de la question ; sous ce rapport, l'objection qui se présente, pourrait être formulée ainsi : rien ne peut être séparé du Principe, car ce qui le serait n'aurait véritablement aucune existence ni aucune réalité, fût-elle du degré le plus inférieur ; comment peut-on donc parler d'un rattachement qui, quels que soient les intermédiaires par lesquels il s'effectue, ne peut être

[795] Il va de soi qu'il en est encore de même pour d'autres rites exotériques, dans les traditions autres que celles qui revêtent la forme religieuse ; si nous parlons plus particulièrement ici de rites religieux, c'est parce qu'ils représentent, dans ce domaine, le cas le plus généralement connu en Occident.

conçu finalement que comme un rattachement au Principe même, ce qui, à prendre le mot dans sa signification littérale, semble impliquer le rétablissement d'un lien qui aurait été rompu ? On peut remarquer qu'une question de ce genre est assez semblable à celle-ci, que certains se sont posée également : pourquoi faut-il faire des efforts pour parvenir à la Délivrance, puisque le « Soi » (*Âtmâ*) est immuable et demeure toujours le même, et qu'il ne saurait aucunement être modifié ou affecté par quoi que ce soit ? Ceux qui soulèvent de telles questions montrent par là qu'ils s'arrêtent à une vue beaucoup trop exclusivement théorique des choses, ce qui fait qu'ils n'en aperçoivent qu'un seul côté, ou encore qu'ils confondent deux points de vue qui sont cependant nettement distincts, bien que complémentaires l'un de l'autre en un certain sens, le point de vue principiel et celui des êtres manifestés. Assurément, au point de vue purement métaphysique, on pourrait à la rigueur s'en tenir au seul aspect principiel et négliger en quelque sorte tout le reste ; mais le point de vue proprement initiatique doit au contraire partir des conditions qui sont actuellement celles des êtres manifestés, et plus précisément des individus humains comme tels, conditions dont le but même qu'il se propose est de les amener à s'affranchir ; il doit donc forcément, et c'est même là ce qui le caractérise essentiellement par rapport au point de vue métaphysique pure, prendre en considération ce qu'on peut appeler un état de fait, et relier en quelque façon celui-ci à l'ordre principiel. Pour écarter toute équivoque sur ce point, nous dirons ceci : dans le Principe, il est évident que rien ne saurait jamais être sujet au changement ; ce n'est donc point le « Soi » qui doit être délivré, puisqu'il n'est jamais conditionné, ni soumis à aucune limitation, mais c'est le « moi » et celui-ci ne peut l'être qu'en dissipant l'illusion qui le fait paraître séparé du « Soi » ; de même, ce n'est pas le lien avec le Principe qu'il s'agit en réalité de rétablir, puisqu'il existe toujours et ne peut pas cesser d'exister[796], mais c'est, pour l'être manifesté, la conscience effective de ce lien qui doit être

[796] Ce lien, au fond, n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* de la tradition hindoue, dont nous avons eu à parler dans d'autres études.

réalisée ; et, dans les conditions présentes de notre humanité, il n'y a pour cela aucun autre moyen possible que celui qui est fourni par l'initiation.

On peut dès lors comprendre que la nécessité du rattachement initiatique est, non pas une nécessité de principe, mais seulement une nécessité de fait, qui ne s'en impose pas moins rigoureusement dans l'état qui est le nôtre et que, par conséquent, nous sommes obligés de prendre pour point de départ. D'ailleurs, pour les hommes des temps primordiaux, l'initiation aurait été inutile et même inconcevable, puisque le développement spirituel, à tous ses degrés, s'accomplissait chez eux d'une façon toute naturelle et spontanée, en raison de la proximité où ils étaient à l'égard du Principe ; mais, par suite de la « descente » qui s'est effectuée depuis lors, conformément au processus inévitable de toute manifestation cosmique, les conditions de la période cyclique où nous nous trouvons actuellement sont tout autres que celles-là, et c'est pourquoi la restauration des possibilités de l'état primordial est le premier des buts que se propose l'initiation[797]. C'est donc en tenant compte de ces conditions, telles qu'elles sont en fait, que nous devons affirmer la nécessité du rattachement initiatique, et non pas, d'une façon générale et sans aucune restriction, par rapport aux conditions de n'importe quelle époque ou, à plus forte raison encore, de n'importe quel monde. À cet égard, nous appellerons plus spécialement l'attention sur ce que nous avons déjà dit ailleurs de la possibilité que des êtres vivants naissent d'eux-mêmes et sans parents[798]; cette « génération spontanée » est en effet une possibilité de principe, et l'on peut fort bien concevoir un monde où il en serait effectivement ainsi ; mais pourtant ce n'est pas une possibilité de fait dans notre monde, ou du moins, plus précisément, dans l'état actuel de celui-ci ; il en est de même pour l'obtention de certains états spiri-

[797] Sur l'initiation considérée, en ce qui concerne les « petits mystères », comme permettant d'accomplir la « remontée » du cycle par étapes successives jusqu'à l'état primordial ; cf. Aperçus sur l'Initiation , pp. 257-258.

[798] Aperçus sur l'Initiation , p. 30.

tuels, qui d'ailleurs est bien aussi une « naissance »[799], et cette comparaison nous paraît être à la fois la plus exacte et celle qui peut le mieux aider à faire comprendre ce dont il s'agit. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons encore dire ceci : dans l'état présent de notre monde, la terre ne peut pas produire une plante d'elle-même et spontanément, et sans qu'on y ait déposé une graine qui doit nécessairement provenir d'une autre plante préexistante[800]; il a pourtant bien fallu qu'il en ait été ainsi en un certain temps, sans quoi rien n'aurait jamais pu commencer, mais cette possibilité n'est plus de celles qui sont susceptibles de se manifester actuellement. Dans les conditions où nous sommes en fait, on ne peut rien récolter sans avoir semé tout d'abord, et cela est tout aussi vrai spirituellement que matériellement ; or le germe qui doit être déposé dans l'être pour rendre possible son développement spirituel ultérieur, c'est précisément l'influence qui, dans un état de virtualité et d'« enveloppement » exactement comparable à celui de la graine[801], lui est communiquée par l'initiation[802].

Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi une méprise dont nous avons relevé quelques exemples en ces derniers

---

[799] Il est à peine besoin de rappeler à ce propos tout ce que nous avons dit ailleurs sur l'initiation considérée comme « seconde naissance » ; cette façon de l'envisager est du reste commune à toutes les formes traditionnelles sans exception.

[800] Signalons, sans pouvoir y insister présentement, que ceci n'est pas sans rapport avec le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éleusis, non plus que, dans la Maçonnerie, avec le mot de passe du grade de Compagnon ; l'application initiatique est d'ailleurs évidemment en relation étroite avec l'idée de « postérité spirituelle ». – Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter aussi, à ce propos, que le mot « néophyte » signifie littéralement « nouvelle plante ».

[801] Ce n'est pas que l'influence spirituelle, en elle-même, puisse jamais être dans un état de potentialité, mais le néophyte la reçoit en quelque sorte d'une manière proportionnée à son propre état.

temps : certains croient que le rattachement à une organisation initiatique ne constitue en quelque sorte qu'un premier pas « vers l'initiation ». Cela ne serait vrai qu'à la condition de bien spécifier que c'est de l'initiation effective qu'il s'agit alors ; mais ceux à qui nous faisons allusion ne font ici aucune distinction entre initiation virtuelle et initiation effective, et peut-être même n'ont-ils aucune idée d'une telle distinction, qui est pourtant de la plus grande importance et qu'on pourrait même dire tout à fait essentielle ; au surplus, il est très possible qu'ils aient été plus ou moins influencés par certaines conceptions de provenance occultiste ou théosophiste sur les « grands initiés » et autres choses de ce genre, qui sont assurément très propres à causer ou à entretenir bien des confusions. En tout cas, ceux-là oublient manifestement qu'initiation dérive d' *initium* et que ce mot signifie proprement « entrée » et « commencement » : c'est l'entrée dans une voie qu'il reste à parcourir par la suite, ou encore le commencement d'une nouvelle existence au cours de laquelle seront développées des possibilités d'un autre ordre que celles auxquelles est étroitement bornée la vie de l'homme ordinaire ; et l'initiation, ainsi entendue dans son sens le plus strict et le plus précis, n'est en réalité rien d'autre que la transmission initiale de l'influence spirituelle à l'état de germe, c'est-à-dire, en d'autres termes, le rattachement initiatique lui-même.

Une autre question, qui se rapporte aussi au rattachement initiatique, a encore été soulevée en ces derniers temps ; il faut d'ailleurs dire tout d'abord, pour qu'on en comprenne exactement la portée, qu'elle concerne plus particulièrement les cas où l'initiation est obtenue en dehors des moyens ordinaires et nor-

---

[802] Nous pourrions même ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre l'ordre cosmique et l'ordre humain, il peut y avoir entre les deux termes de la comparaison que nous venons d'indiquer, non pas une simple similitude, mais une relation beaucoup plus étroite et plus directe, et qui est de nature à la justifier encore plus complètement ; et il est possible d'entrevoir par là que le texte biblique dans lequel l'homme déchu est représenté comme condamné à ne plus rien pouvoir obtenir de la terre sans se livrer à un pénible travail (Genèse , III, 17-19) peut fort bien répondre à une vérité même dans son sens le plus littéral.

maux[803]. Il doit être bien entendu, avant tout, que de tels cas ne sont jamais qu'exceptionnels, et qu'ils ne se produisent que quand certaines circonstances rendent la transmission normale impossible, puisque leur raison d'être est précisément de suppléer dans une certaine mesure à cette transmission. Nous disons seulement dans une certaine mesure, parce que, d'une part, une telle chose ne peut se produire que pour des individualités possédant des qualifications qui dépassent de beaucoup l'ordinaire et ayant des aspirations assez fortes pour attirer en quelque sorte à elles l'influence spirituelle qu'elles ne peuvent rechercher par leurs propres moyens, et aussi parce que, d'autre part, même pour de telles individualités, il est encore plus rare, l'aide fournie par le contact constant avec une organisation traditionnelle faisant défaut, que les résultats obtenus comme conséquence de cette initiation n'aient pas un caractère plus ou moins fragmentaire et incomplet. On ne saurait trop insister là-dessus, et encore, malgré cela, il n'est peut-être pas entièrement sans danger de parler de cette possibilité, parce que trop de gens peuvent avoir tendance à s'illusionner à cet égard ; il suffira qu'il survienne dans leur existence un événement quelque peu extraordinaire, ou paraissant tel à leurs propres yeux, mais d'ailleurs d'un genre quelconque, pour qu'ils l'interprètent comme un signe qu'ils ont reçu cette initiation exceptionnelle ; et les Occidentaux actuels, en particulier, ne seront que trop facilement tentés de saisir le moindre prétexte de cette sorte pour se dispenser d'un rattachement régulier ; c'est pourquoi il convient d'insister tout spécialement sur ce que, tant que celui-ci n'est pas impossible à obtenir en fait, il n'y a pas a compter qu'on puisse, en dehors de lui, recevoir une initiation quelconque.

Un autre point très important est celui-ci : même en pareil cas, il s'agit bien toujours du rattachement à une « chaîne » initiatique et de la transmission d'une influence spirituelle, quels qu'en soient d'ailleurs les moyens et les modalités, qui peuvent

[803] C'est à ces cas que se rapporte la note explicative ajoutée à un passage des Pages dédiées à Mercure d'Abdul-Hâdi, n° d'août 1946, des Études Traditionnelles , pp. 318-319, et reproduite en appendice du présent volume, pp. 270-271.

sans doute différer grandement de ce qu'ils sont dans les cas normaux, et impliquer, par exemple, une action s'exerçant en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu ; mais, de toute façon, il y a nécessairement là un contact réel, ce qui n'a assurément rien de commun avec des « visions » ou des rêveries qui ne relèvent guère que de l'imagination[804]. Dans certains exemples connus, comme celui de Jacob Bœhme auquel nous avons déjà fait allusion ailleurs[805], ce contact fut établi par la rencontre d'un personnage mystérieux qui ne reparut plus par la suite ; quel qu'ait pu être celui-ci[806], il s'agit donc là d'un fait parfaitement « positif », et non pas simplement d'un « signe » plus ou moins vague et équivoque, que chacun peut interpréter au gré de ses désirs. Seulement, il est bien entendu que l'individu qui a été initié par un tel moyen peut n'avoir pas clairement conscience de la véritable nature de ce qu'il a reçu et de ce à quoi il a été ainsi rattaché, et à plus forte raison être tout à fait incapable de s'expliquer à ce sujet, faute d'une « instruction » lui permettant d'avoir sur tout cela des notions tant soit peu précises ; il peut même se faire qu'il n'ait jamais entendu parler d'initiation, la chose et le mot lui-même étant entièrement inconnus dans le milieu où il vit ; mais cela importe peu au fond et n'affecte évidemment en rien la réalité même de cette initiation, bien qu'on puisse encore

[804] Nous rappellerons encore que, dès lors qu'il s'agit de questions d'ordre initiatique, on ne saurait trop se défier de l'imagination ; tout ce qui n'est qu'illusions « psychologiques » ou « subjectives » est absolument sans aucune valeur à cet égard et ne doit y intervenir en aucune façon ni à aucun degré.

[805] Aperçus sur l'Initiation , p. 70.

[806] Il peut s'agir, bien qu'il n'en soit certes pas forcément toujours ainsi, de l'apparence prise par un « adepte » agissant, comme nous le disions tout à l'heure, en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu, ainsi que pourront aider à le comprendre les quelques considérations que nous avons exposées, sur certaines possibilités de cet ordre, dans les Aperçus sur l'Initiation , ch. XLII.

se rendre compte par là qu'elle n'est pas sans présenter certains désavantages inévitables par rapport à l'initiation normale[807].

Cela dit, nous pouvons en venir à la question à laquelle nous avons fait allusion, car ces quelques remarques nous permettront d'y répondre plus facilement ; cette question est celle-ci : certains livres dont le contenu est d'ordre initiatique ne peuvent-ils, pour des individualités particulièrement qualifiées et les étudiant avec les dispositions voulues, servir par eux-mêmes de véhicule à la transmission d'une influence spirituelle, de telle sorte que, en pareil cas, leur lecture suffirait, sans qu'il y ait besoin d'aucun contact direct avec une « chaîne » traditionnelle, pour conférer une initiation du genre de celles dont nous venons de parler ? L'impossibilité d'une initiation par les livres est pourtant encore un point sur lequel nous pensions nous être suffisamment expliqué en diverses occasions, et nous devons avouer que nous n'avions pas prévu que la lecture de livres quels qu'ils soient pourrait être envisagée comme constituant un de ces moyens exceptionnels qui remplacent parfois les moyens ordinaires de l'initiation. D'ailleurs, même en dehors du cas particulier et plus précis où il s'agit proprement de la transmission d'une influence initiatique, il y a là quelque chose qui serait nettement contraire au fait qu'une transmission orale est partout et toujours considérée comme une condition nécessaire du véritable enseignement traditionnel, si bien que la mise par écrit de cet enseignement ne peut jamais en dispenser[808], et cela parce que sa transmission, pour être réellement valable, implique la communication d'un élément en quelque sorte « vital » auquel

[807] Ces désavantages ont, entre autres conséquences, celle de donner souvent à l'initié, et surtout en ce qui concerne la façon dont il s'exprime, une certaine ressemblance extérieure avec les mystiques, qui peut même le faire prendre pour tel par ceux qui ne vont pas au fond des choses, ainsi que cela est arrivé précisément pour Jacob Bœhme.

[808] Le contenu même d'un livre, en tant qu'ensemble de mots et de phrases exprimant certaines idées, n'est donc pas la seule chose qui importe réellement au point de vue traditionnel.

les livres ne sauraient servir de véhicule[809]. Mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est que la question a été posée en connexion avec un passage dans lequel, à propos de l'étude « livresque », nous avions cru justement nous expliquer assez nettement pour éviter toute méprise, en signalant précisément, comme susceptible d'y donner lieu, le cas où il s'agit de « livres dont le contenu est d'ordre initiatique »[810]; il semble donc qu'il ne sera pas inutile d'y revenir encore et de développer un peu plus complètement ce que nous avions voulu dire.

Il est évident qu'il y a bien des façons différentes de lire un même livre, et que les résultats en sont également différents : si l'on suppose par exemple qu'il s'agit des Écritures sacrées d'une tradition, le profane au sens le plus complet de ce mot, tel que le « critique » moderne, n'y verra que « littérature », et tout ce qu'il pourra en retirer ne sera que cette sorte de connaissance toute verbale qui constitue l'érudition pure et simple, sans qu'il s'y ajoute la moindre compréhension réelle, fût-ce du sens le plus extérieur, puisqu'il ne sait pas et ne se demande même pas si ce qu'il lit est l'expression d'une vérité ; et c'est là le genre de savoir qu'on peut qualifier de « livresque » dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot. Celui qui est rattaché à la tradition considérée, même s'il n'en connaît que le côté exotérique, verra déjà tout autre chose dans ces Écritures, bien que sa compréhension soit encore bornée au seul sens littéral, et ce qu'il y trouvera aura pour lui une valeur incomparablement plus grande que celle de l'érudition ; il en serait ainsi même au degré le plus bas, nous

[809] On pourrait objecter que, d'après quelques récits se référant surtout à la tradition rosicrucienne, certains livres auraient été chargés d'influences par leurs auteurs eux-mêmes, ce qui est en effet possible pour un livre aussi bien que pour tout autre objet quelconque ; mais, même en admettant la réalité de ce fait, il ne pourrait en tout cas s'agir que d'exemplaires déterminés et ayant été préparés spécialement à cet effet, et, en outre, chacun de ces exemplaires devait être exclusivement destiné à tel disciple à qui il était remis directement, non pas pour tenir lieu d'une initiation que ce disciple avait déjà reçue, mais uniquement pour lui fournir une aide plus efficace lorsque, au cours de son travail personnel, il se servirait du contenu de ce livre comme d'un support de méditation.

[810] Aperçus sur l'Initiation , pp. 224-225.

voulons dire dans le cas de celui qui, par incapacité de comprendre les vérités doctrinales, y chercherait simplement une règle de conduite, ce qui lui permettrait tout au moins de participer à la tradition dans la mesure de ses possibilités. Le cas de celui qui vise à s'assimiler aussi complètement que possible l'exotérisme de la doctrine, comme le fait par exemple le théologien, se situe à un niveau assurément très supérieur à celui-là ; et pourtant ce n'est toujours que du sens littéral qu'il s'agit alors, et l'existence d'autres sens plus profonds, c'est-à-dire en somme celles de l'ésotérisme, peut n'être même pas soupçonnée. Au contraire, celui qui a quelque connaissance théorique de l'ésotérisme pourra à l'aide de certains commentaires ou autrement, commencer à percevoir la pluralité des sens contenus dans les textes sacrés, et, par suite, à discerner l'« esprit » caché sous la « lettre » ; sa compréhension est donc d'un ordre bien plus profond et plus élevé que celle à laquelle peut prétendre le plus savant et le plus parfait des exotéristes. L'étude de ces textes pourra alors constituer une partie importante de la préparation doctrinale qui doit normalement précéder toute réalisation ; mais cependant, si celui qui s'y livre ne reçoit par ailleurs aucune initiation, il en restera toujours, quelques dispositions qu'il y apporte, à une connaissance exclusivement théorique, qu'une telle étude, par elle-même, ne permet de dépasser en aucune façon.

Si, au lieu des Écritures sacrées, nous considérions certains écrits d'un caractère proprement initiatique, comme par exemple ceux de Shankarâchârya ou ceux de Mohyiddin ibn Arabi, nous pourrions, sauf sur un point, dire à peu près exactement la même chose : ainsi, tout le profit qu'un orientaliste pourra retirer de leur lecture sera de savoir que tel auteur (et qui pour lui n'est en effet qu'un « auteur » et rien de plus) a dit telle ou telle chose ; et encore, s'il veut traduire cette chose au lieu de se contenter de la répéter textuellement et par un simple effort de mémoire, il y aura les plus grandes chances pour qu'il la déforme, puisqu'il ne s'en est assimilé le sens réel à aucun degré. La seule différence avec ce que nous avons dit précédemment, c'est qu'ici il n'y a plus lieu de considérer le cas de l'exotériste,

puisque ces écrits se rapportent au seul domaine ésotérique et, comme tels, sont entièrement en dehors de sa compétence ; s'il pouvait vraiment les comprendre, il aurait déjà franchi par là même la limite qui sépare l'exotérisme de l'ésotérisme, et alors, en fait, nous nous retrouverions en présence du cas de l'ésotériste « théorique », pour lequel nous ne pourrions que redire, sans y rien changer, tout ce que nous en avons déjà dit.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à envisager une dernière différence, mais qui n'est pas la moins importante au point de vue où nous nous plaçons présentement : nous voulons parler de celle qui existe suivant qu'un même livre est lu par cet ésotériste « théorique » dont il vient d'être question, et que nous supposons n'avoir reçu encore aucune initiation, ou par celui qui au contraire possède déjà un rattachement initiatique. Celui-ci y verra naturellement des choses du même ordre que celui-là, mais peut-être plus complètement, et surtout elles lui apparaîtront en quelque sorte sous un jour différent ; il va de soi, d'ailleurs, que, tant qu'il n'en est qu'à l'initiation virtuelle, il peut ne faire que poursuivre simplement, à un degré plus profond, une préparation doctrinale demeurée incomplète jusque-là ; mais il en va tout autrement dès qu'il entre dans la voie de la réalisation. Pour lui, le contenu du livre n'est plus alors proprement qu'un support de méditation, au sens qu'on pourrait dire rituel, et exactement au même titre que les symboles de divers ordres qu'il emploie pour aider et soutenir son travail intérieur ; et il serait assurément incompréhensible que des écrits traditionnels, qui sont nécessairement, par leur nature même, symboliques dans l'acception la plus stricte de ce terme, ne puissent jouer aussi un tel rôle. Au-delà de la « lettre » qui alors a en quelque sorte disparu pour lui, celui-là ne verra véritablement plus que l'« esprit », et ainsi pourront s'ouvrir à lui, aussi bien que lorsqu'il médite en se concentrant sur un *mantra* ou un *yantra* rituel, des possibilités tout autres que celles d'une simple compréhension théorique ; mais, s'il en est ainsi, c'est uniquement, redisons-le encore, en vertu de l'initiation qu'il a reçue, et qui constitue la condition nécessaire sans laquelle, quelles que

soient d'ailleurs les qualifications d'une individualité, il ne saurait y avoir le moindre commencement de réalisation, ce qui en somme revient tout simplement à dire que toute initiation effective présuppose forcément l'initiation virtuelle. Nous ajouterons encore que, s'il arrive que celui qui médite sur un écrit d'ordre initiatique entre réellement en contact par là avec une influence émanée de son auteur, ce qui est en effet possible si cet écrit procède de la forme traditionnelle et surtout de la « chaîne » particulière auxquelles il appartient lui-même, cela encore, bien loin de pouvoir tenir lieu d'un rattachement initiatique, ne peut jamais être au contraire qu'une conséquence de celui qu'il possède déjà. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage la question, il ne saurait absolument en aucun cas s'agir d'une initiation par les livres, mais seulement, dans certaines conditions, d'un usage initiatique de ceux-ci, ce qui est évidemment tout autre chose ; nous espérons y avoir insisté suffisamment cette fois pour qu'il ne subsiste plus la moindre équivoque à cet égard, et pour qu'on ne puisse plus penser qu'il y ait là quelque chose qui soit susceptible, fût-ce exceptionnellement, de dispenser de la nécessité du rattachement initiatique.

Le pont et l'arc-en-ciel[811]

Nous avons signalé, à propos du symbolisme du pont et de sa signification essentiellement « axiale », que l'assimilation entre ce symbolisme et celui de l'arc-en-ciel n'est pas aussi fréquente qu'on le pense habituellement. Il y a assurément des cas où une telle assimilation existe, et un des plus nets est celui qui se rencontre dans la tradition Scandinave, où le pont de *Byfrost* est expressément identifié à l'arc-en-ciel. Ailleurs, quand le pont est décrit comme s'élevant dans une partie de son parcours et s'abaissant dans l'autre, c'est-à-dire comme ayant la forme d'une arche, il semble plutôt que, bien souvent, ces descriptions aient été influencées par un rapprochement secondaire avec l'arc-en-ciel, sans impliquer pour cela une véritable identification entre ces deux symboles. Ce rapprochement s'explique d'ailleurs facilement, par là même que l'arc-en-ciel est généralement regardé comme symbolisant l'union du ciel et de la terre ; entre le moyen par lequel s'établit la communication de la terre avec le ciel et le signe de leur union, il y a une connexion évidente, mais qui n'entraîne pas nécessairement une assimilation ou une identification. Nous ajouterons tout de suite que cette signification même de l'arc-en-ciel, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans la plupart des traditions, résulte directement de sa relation étroite avec la pluie, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué ailleurs, représente la descente des influences célestes dans le monde terrestre[812].

L'exemple le plus connu en Occident de cette signification traditionnelle de l'arc-en-ciel est naturellement le texte biblique où

---

[811] Publié dans *É. T.*, mars 1947.

[812] Voir *La lumière et la pluie* ; cf. aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

elle est nettement exprimée[813] ; il y est dit notamment : « Je mettrai mon arc dans la nuée, et il sera pour signe de l'alliance entre moi et la terre » ; mais il est à remarquer que ce « signe d'alliance » n'y est aucunement présenté comme devant permettre le passage d'un monde à l'autre, passage auquel d'ailleurs, dans ce texte, il n'est même pas fait la moindre allusion. Dans d'autres cas, la même signification se trouve exprimée sous des formes très différentes : chez les Grecs, par exemple, l'arc-en-ciel était assimilé à l'écharpe d'Iris, ou peut-être à Iris elle-même à une époque où, dans les figurations symboliques, l'« anthropomorphisme » n'avait pas encore été poussé par eux aussi loin qu'il devait l'être plus tard ; ici, cette signification est impliquée dans le fait qu'Iris était la « messagère des Dieux » et jouait par conséquent un rôle d'intermédiaire entre le ciel et la terre ; mais il va de soi qu'une telle représentation est fort éloignée à tous égards du symbolisme du pont. Au fond, l'arc-en-ciel paraît bien, d'une façon générale, avoir été surtout mis en rapport avec les courants cosmiques par lesquels s'opère un échange d'influence entre le ciel et la terre, beaucoup plus qu'avec l'axe suivant lequel s'effectue la communication directe entre les différents états ; et d'ailleurs ceci s'accorde mieux avec sa forme courbe[814], car, bien que, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, cette forme même ne soit pas forcément en contradiction avec une idée de « verticalité », il n'en est pas moins vrai que cette idée ne peut guère être suggérée par des apparences immédiates comme elle l'est au contraire dans le cas de tous les symboles proprement axiaux.

Il faut reconnaître que le symbolisme de l'arc-en-ciel est très complexe en réalité et présente de multiples aspects ; mais, parmi ceux-ci, un des plus importants peut-être, bien qu'il puisse paraître assez étonnant tout d'abord, et en tout cas celui qui se rapporte le plus manifestement à ce que nous venons d'indiquer en

---

[813] *Genèse*, IX, 12-17.

[814] Il est bien entendu qu'une forme circulaire, ou semi-circulaire comme celle de l'arc-en-ciel, peut toujours, à ce point de vue, être regardée comme la projection plane d'une portion d'hélice.

dernier lieu, est celui qui l'assimile à un serpent, et qui se retrouve dans des traditions fort diverses. On a remarqué que les caractères chinois désignant l'arc-en-ciel ont le radical « serpent », bien que cette assimilation ne soit pas exprimée formellement par ailleurs dans la tradition extrême-orientale, de sorte qu'on pourrait voir là comme un souvenir de quelque chose qui remonte probablement très loin[815]. Il semblerait que ce symbolisme n'ait pas été entièrement inconnu des Grecs eux-mêmes, tout au moins dans la période archaïque, car, suivant Homère, l'arc-en-ciel était représenté sur la cuirasse d'Agamemnon par trois serpents azurés, « imitation de l'arc d'Iris, et signe mémorable aux humains que Zeus imprima dans les nues[816] ». En tout cas, dans certaines régions de l'Afrique, et notamment au Dahomey, le « serpent céleste » est assimilé à l'arc-en-ciel, et, en même temps, il est regardé comme le maître des pierres précieuses et de la richesse ; il peut d'ailleurs sembler qu'il y ait là une certaine confusion entre deux aspects différents du symbolisme du serpent, car, si le rôle de maître ou de gardien des trésors est assez souvent attribué en effet, entre autres entités décrites sous des formes variées, à des serpents ou à des dragons, ceux-ci ont alors un caractère souterrain bien plutôt que céleste ; mais il se peut aussi qu'il y ait entre ces deux aspects apparemment opposés une correspondance comparable à celle qui existe entre les planètes et les métaux[817]. D'un autre côté, il est au moins curieux de remarquer que, sous ce rapport, ce « serpent céleste » a une similitude assez frappante avec le « serpent vert » du conte symbolique bien connu de Goethe qui se transforme en pont, puis se fragmente en pierreries ; si ce dernier doit aussi être regardé comme ayant un rapport avec l'arc-en-ciel, on retrouverait dans ce cas l'identification de celui-ci avec le pont, ce qui en somme serait d'autant moins étonnant que Goethe peut fort bien, sur ce

---

[815] Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

[816] *Iliade*, XI. – Nous regrettons de n'avoir pu trouver la référence d'une façon plus précise, d'autant plus que cette figuration de l'arc-en-ciel par trois serpents semble assez étrange à première vue et mériterait sans doute d'être examinée de plus près.

[817] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXII.

point, avoir pensé plus particulièrement à la tradition Scandinave. Il faut dire, du reste, que le conte dont il s'agit est fort peu clair, soit quant à la provenance des divers éléments du symbolisme dont Goethe a pu s'inspirer, soit quant à sa signification même, et que toutes les interprétations qu'on a essayé d'en donner sont réellement peu satisfaisantes dans l'ensemble[818] ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de marquer occasionnellement le rapprochement quelque peu inattendu auquel il donne lieu[819].

On sait qu'une des principales significations symboliques du serpent se rapporte aux courants cosmiques auxquels nous faisions allusion plus haut, courants qui, en définitive, ne sont pas autre chose que l'effet et comme l'expression des actions et réactions des forces émanées respectivement du ciel et de la terre[820]. C'est là ce qui donne la seule explication plausible de l'assimilation de l'arc-en-ciel au serpent, et cette explication s'accorde parfaitement avec le caractère reconnu d'autre part à l'arc-en-ciel d'être le signe de l'union du ciel et de la terre, union qui en effet est en quelque sorte manifestée par ces courants puisque sans elle ils ne pourraient se produire. Il faut ajouter que le serpent, quand il a cette signification, est le plus souvent associé à des

---

[818] Il y a d'ailleurs souvent quelque chose de confus et de nébuleux dans la façon dont Goethe met en œuvre le symbolisme, et on peut le constater aussi dans l'arrangement qu'il a fait de la légende de Faust ; ajoutons qu'il y aurait plus d'une question à se poser sur les sources auxquelles il a pu puiser plus ou moins directement, ainsi que sur la nature exacte des rattachements initiatiques qu'il a pu avoir en dehors de la maçonnerie.

[819] Nous ne pouvons prendre en considération, pour l'assimilation plus ou moins complète du serpent de Goethe à l'arc-en-ciel, la couleur verte qui lui est attribuée, bien que certains aient voulu faire du vert une sorte de synthèse de l'arc-en-ciel, parce qu'il en serait la couleur centrale mais, en fait, il n'y occupe une position vraiment centrale qu'à la condition d'admettre l'introduction de l'indigo dans la liste des couleurs, et nous avons expliqué précédemment les raisons pour lesquelles cette introduction est en réalité insignifiante et dépourvue de toute valeur au point de vue symbolique (*Les sept rayons et l'arc-en-ciel*). – À ce propos, nous ferons remarquer que l'axe correspond proprement au « septième rayon », et par conséquent à la couleur blanche, tandis que la différenciation même des couleurs de l'arc-en-ciel indique une certaine « extériorité » par rapport à ce rayon axial.

[820] Voir *La Grande Triade*, ch. V.

symboles axiaux tels que l'arbre ou le bâton, ce qui est facile à comprendre, car c'est la direction même de l'axe qui détermine celle des courants cosmiques mais sans pourtant que celle-ci se confonde aucunement avec celle-là, pas plus que, pour reprendre ici le symbolisme correspondant sous sa forme géométrique la plus rigoureuse, une hélice tracée sur un cylindre ne se confond avec l'axe même de ce cylindre. Entre le symbole de l'arc-en-ciel et celui du pont, une connexion similaire serait en somme celle qu'on pourrait regarder comme la plus normale ; mais, par la suite, cette connexion a amené dans certains cas une sorte de fusion des deux symboles, qui ne serait entièrement justifiée que si l'on considérait en même temps la dualité des courants cosmiques différenciés comme se résolvant dans l'unité d'un courant axial. Cependant, il faut aussi tenir compte du fait que les figurations du pont ne sont pas identiques suivant qu'il est assimilé ou non à l'arc-en-ciel, et, à cet égard, on pourrait se demander s'il n'y a pas entre le pont rectiligne[821] et le pont en arche, en principe tout au moins, une différence de signification correspondant d'une certaine façon à celle qui existe, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, entre l'échelle verticale et l'escalier en spirale[822], différence qui est celle de la voie « axiale » ramenant directement l'être à l'état principiel et de la voie plutôt « périphérique » impliquant le passage distinct à travers une série

[821] Nous rappellerons que cette forme rectiligne, et naturellement verticale, est celle qui correspond notamment au sens précis de l'expression *eç-çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV).

[822] Voir *Le symbolisme de l'échelle*.

d'états hiérarchisés, bien que, dans l'un et l'autre cas, le but final soit nécessairement le même[823].

[823] L'usage initiatique de l'escalier en spirale s'explique par l'identification des degrés d'initiation à autant d'états différents de l'être ; on peut en citer comme exemple, dans le symbolisme maçonnique, l'escalier tournant (*winding stairs*) de 15 marches, réparties en 3 + 5 + 7, qui conduit à la « Chambre du Milieu ». Dans l'autre cas, les mêmes états hiérarchisés sont aussi représentés par les échelons, mais la disposition et la forme même de ceux-ci indiquent qu'on ne peut s'y arrêter et qu'ils ne sont que le moyen d'une ascension continue, tandis qu'il est toujours possible de séjourner plus ou moins longtemps sur les marches d'un escalier, ou tout au moins sur les « paliers » qui existent entre les différentes séries en lesquelles elles sont divisées.

Influence spirituelle et égrégores

Nous avons été quelque peu surpris de lire récemment, dans une note consacrée à nos Aperçus sur l'Initiation , la phrase suivante, présentée de telle façon qu'on pourrait croire qu'elle résume en quelque sorte ce que nous avons dit nous-même dans ce livre :

> « L'initiation, certes, ne dispense ni de la méditation ni de l'étude, mais elle place l'adepte sur un plan particulier ; elle le met en contact avec l'égrégore d'une organisation initiatique, émané lui-même de l'égrégore suprême d'une initiation universelle, une et multiforme ».

Nous n'insisterons pas sur l'emploi abusif qui est fait ici du mot « adepte », bien que, après que nous l'avons dénoncé expressément en expliquant la véritable signification de ce mot, il soit permis de s'en étonner ; de l'initiation proprement dite à l'adeptat, majeur ou même mineur, la voie est longue… Mais ce qui importe le plus, c'est ceci : comme, dans la note dont il s'agit, il n'est pas fait par ailleurs la moindre allusion au rôle des influences spirituelles, il paraît y avoir là une assez grave méprise, que d'autres peuvent du reste avoir commise également, malgré tout le soin que nous avons mis à exposer les choses aussi clairement que possible, car il semble décidément qu'il soit souvent bien difficile de se faire comprendre exactement. Nous pensons donc qu'une mise au point ne sera pas inutile ; ces précisions feront d'ailleurs suite assez naturellement à celles que nous avons données, dans nos derniers articles, en réponse aux diverses questions qui nous ont été posées au sujet du rattachement initiatique.

Tout d'abord, nous devons faire remarquer que nous n'avons jamais employé le mot « égrégore » pour désigner ce qu'on peut

appeler proprement une « entité collective » ; et la raison en est que, dans cette acception, c'est là un terme qui n'a rien de traditionnel et qui ne représente qu'une des nombreuses fantaisies du moderne langage occultiste. Le premier qui l'ait employé ainsi est Éliphas Lévi, et, si nos souvenirs sont exacts, c'est même lui qui, pour justifier ce sens, en a donné une étymologie latine invraisemblable, le faisant dériver de grex , « troupeau », alors que ce mot est purement grec et n'a jamais signifié en réalité autre chose que « veilleur ». On sait d'ailleurs que ce terme se trouve dans le Livre d'Hénoch , où il désigne des entités d'un caractère assez énigmatique, mais qui, en tout cas, semblent bien appartenir au « monde intermédiaire » ; c'est là tout ce qu'elles ont de commun avec les entités collectives auxquelles on a prétendu appliquer le même nom. Celles-ci, en effet, sont d'ordre essentiellement psychique, et c'est d'ailleurs là surtout ce qui fait la gravité de la méprise que nous signalons, car, à cet égard, la phrase que nous avons relevée nous apparaît en somme comme un nouvel exemple de la confusion du psychique et du spirituel.

En fait, nous avons parlé de ces entités collectives, et nous pensions avoir précisé suffisamment leur rôle lorsque, à propos des organisations traditionnelles, religieuses ou autres, qui appartiennent au domaine qui peut être dit exotérique, au sens le plus étendu de ce mot, pour le distinguer du domaine initiatique, nous écrivons ceci :

> « On peut regarder chaque collectivité comme disposant d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » implique essentiellement qu'il s'agit du domaine individuel, au delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir » [824].

Nous rappellerons du reste, à ce propos, que le collectif, dans tout ce qui le constitue, psychiquement aussi bien que corporel-

lement, n'est pas autre chose qu'une simple extension de l'individuel, et que, par conséquent, il n'a absolument rien de transcendant par rapport à celui-ci, contrairement aux influences spirituelles qui sont d'un tout autre ordre ; il ne faut pas, dirons-nous en reprenant les termes habituels du symbolisme géométrique, confondre le sens horizontal avec le sens vertical. Ceci nous amène à répondre incidemment à une autre question qui nous a encore été posée, et qui n'est pas sans rapport avec ce que nous envisageons présentement : ce serait une erreur de considérer comme un état supra-individuel celui qui résulterait de l'identification avec une entité psychique collective quelle qu'elle soit, aussi bien d'ailleurs qu'avec toute autre entité psychique ; la participation à une telle entité collective, à un degré quelconque, peut bien être regardée, si l'on veut, comme constituant une sorte d'« élargissement » de l'individualité, mais rien de plus. Aussi est-ce uniquement pour obtenir certains avantages d'ordre individuel que les membres d'une collectivité peuvent utiliser la force subtile dont celle-ci dispose, en se conformant aux règles établies à cet effet par la collectivité dont il s'agit ; et, même si, pour l'obtention de ces avantages, il y a en outre intervention d'une influence spirituelle, comme il arrive notamment dans un cas tel que celui des collectivités religieuses, cette influence spirituelle, n'agissant pas alors dans son domaine propre qui est d'ordre supra-individuel, doit être considérée, ainsi que nous l'avons déjà dit également, comme « descendant » dans le domaine individuel et y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui. C'est pourquoi la prière, consciemment ou non, s'adresse de la façon la plus immédiate à l'entité collective, et c'est seulement par l'intermédiaire de celle-ci qu'elle s'adresse aussi à l'influence spirituelle qui agit à travers elle ; les conditions mises à son efficacité par l'organisation religieuse ne sauraient d'ailleurs s'expliquer autrement.

Le cas est tout différent en ce qui concerne les organisations initiatiques, par là même que celles-ci, et celles-ci seules, ont

pour but essentiel d'aller au-delà du domaine individuel, et que même ce qui s'y rapporte plus directement à un développement de l'individualité ne constitue en définitive qu'un stade préliminaire pour arriver finalement à dépasser les limitations de celle-ci. Il va de soi que ces organisations comportent aussi, comme toutes les autres, un élément psychique qui peut jouer un rôle effectif à certains égards, par exemple pour établir une « défense » vis-à-vis du monde extérieur et pour protéger les membres d'une telle organisation contre certains dangers venant de celui-ci, car il est évident que ce n'est pas par des moyens d'ordre spirituel que de semblables résultats peuvent être obtenus, mais seulement par des moyens qui sont en quelque sorte au même niveau que ceux dont peut disposer ce monde extérieur ; mais c'est là quelque chose de très secondaire et de purement contingent, qui n'a rien à voir avec l'initiation elle-même. Celle-ci est entièrement indépendante de l'action d'une force psychique quelconque, puisqu'elle consiste proprement et essentiellement dans la transmission directe d'une influence spirituelle, qui doit produire, d'une manière immédiate ou différée, des effets relevant également de l'ordre spirituel même, et non plus d'un ordre inférieur comme dans le cas dont nous avons parlé précédemment, de sorte que ce n'est plus par l'intermédiaire d'un élément psychique qu'elle doit agir ici. Aussi n'est-ce pas en tant que simple collectivité qu'il faut envisager une organisation initiatique comme telle, car ce n'est nullement là que se trouve ce qui lui permet de remplir la fonction qui est toute sa raison d'être : la collectivité, n'étant en somme qu'une réunion d'individus, ne peut, par elle-même, rien produire qui soit d'ordre supra-individuel, le supérieur ne pouvant en aucun cas procéder de l'inférieur ; si le rattachement à une organisation initiatique peut avoir des effets de cet ordre, c'est donc uniquement en tant qu'elle est dépositaire de quelque chose qui est lui-même supra-individuel et transcendant par rapport à la collectivité, c'est-à-dire d'une influence spirituelle dont elle doit assurer la conserva-

[824] Aperçus sur l'Initiation , ch. XXIV.

tion et la transmission sans aucune discontinuité. Le rattachement initiatique ne doit donc pas être conçu comme le rattachement à un « égrégore » ou à une entité psychique collective, car ce n'en est là en tout cas qu'un aspect tout à fait accidentel, et par lequel les organisations initiatiques ne diffèrent en rien des organisations exotériques ; ce qui constitue essentiellement la « chaîne », c'est, redisons-le encore, la transmission ininterrompue de l'influence spirituelle à travers les générations successives [825]. De même, le lien entre les différentes formes initiatiques n'est pas une simple filiation d'« égrégores », comme pourrait le faire croire la phrase qui a été le point de départ de ces réflexions ; il résulte en réalité de la présence, dans toutes ces formes, d'une même influence spirituelle, une quant à son essence et quant aux fins en vue desquelles elle agit, sinon quant aux modalités plus ou moins spéciales suivant lesquelles s'exerce son action ; et c'est par là seulement que s'établit, de proche en proche et à des degrés divers, une communication, effective ou virtuelle suivant les cas, avec le centre spirituel suprême.

À ces considérations, nous ajouterons une autre remarque qui a aussi son importance au même point de vue : c'est que, quand une organisation initiatique se trouve dans un état de dégénérescence plus ou moins accentué, bien que l'influence spirituelle y soit toujours présente, son action est nécessairement amoindrie, et alors, par contre, les influences psychiques peuvent agir d'une façon plus apparente et parfois presque indépendante. Le cas extrême à cet égard est celui où, une forme initiatique ayant cessé d'exister comme telle et l'influence spirituelle s'étant entièrement retirée par là même, les influences psychiques subsistent seules à l'état de « résidus » nocifs et même particulièrement dangereux, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs [826]. Il est bien entendu que, tant que l'Initiation existe réellement, fût-elle réduite à ne pouvoir plus être que purement virtuelle, les choses

[825] En disant ici « générations », nous ne prenons pas seulement ce mot dans son sens extérieur et en quelque sorte « matériel », mais nous entendons surtout faire allusion par là au caractère de « seconde naissance » qui est inhérent à l'initiation.

[826] Le Règne de la quantité et les signes des Temps , ch. XXVII.

ne sauraient aller jusque-là ; mais il n'en est pas moins vrai qu'une plus ou moins grande prépondérance prise par les influences psychiques dans une forme initiatique constitue un signe défavorable quant à l'état actuel de celle-ci, et cela montre encore combien ceux qui voudraient rapporter l'initiation elle-même à des influences de cet ordre sont loin de la vérité.

À propos des langues sacrées

Nous avons fait remarquer incidemment, il y a quelque temps[827], que le monde occidental n'avait à sa disposition aucune langue sacrée autre que l'hébreu ; il y a là, à vrai dire, un fait assez étrange et qui appelle quelques observations ; même si l'on ne prétend pas résoudre les diverses questions qui se posent à ce sujet, la chose n'est pas sans intérêt. Il est évident que, si l'hébreu peut jouer ce rôle en Occident, c'est en raison de la filiation directe qui existe entre les traditions judaïque et chrétienne et de l'incorporation des Écritures hébraïques aux Livres sacrés du Christianisme lui-même ; mais on peut se demander comment il se fait que celui-ci n'ait pas une langue sacrée qui lui appartienne en propre, en quoi son cas, parmi les différentes traditions, apparaît comme véritablement exceptionnel.

À cet égard, il importe avant tout de ne pas confondre les langues sacrées avec les langues simplement liturgiques[828] : pour qu'une langue puisse remplir ce dernier rôle, il suffit en somme qu'elle soit « fixée », exempte des variations continuelles que subissent forcément les langues qui sont parlées communément[829] ; mais les langues sacrées sont exclusivement celles en lesquelles sont formulées les écritures des différentes traditions.

---

[827] Les « racines des plantes », dans le n° de septembre 1946 des *Études Traditionnelles*.

[828] Cela importe même d'autant plus que nous avons vu un orientaliste qualifier de « langue liturgique » l'arabe, qui est en réalité une langue sacrée, avec l'intention dissimulée, mais pourtant assez claire pour qui sait comprendre, de déprécier la tradition islamique ; et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que ce même orientaliste a mené dans les pays de langue arabe, d'ailleurs sans succès, une véritable campagne pour l'adoption de l'écriture en caractères latins.

[829] Nous préférons dire ici « langue fixée » plutôt que « langue morte » comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte.

Il va de soi que toute langue sacrée est aussi en même temps, et à plus forte raison, la langue liturgique ou rituelle de la tradition à laquelle elle appartient[830], mais l'inverse n'est pas vrai ; ainsi, le grec et le latin peuvent parfaitement, de même que quelques autres langues anciennes[831], jouer le rôle de langues liturgiques pour le Christianisme[832], mais ils ne sont aucunement des langues sacrées ; même si l'on supposait qu'ils ont pu avoir autrefois un tel caractère[833], ce serait en tout cas dans des traditions disparues et avec lesquelles le Christianisme n'a évidemment aucun rapport de filiation.

L'absence de langue sacrée dans le Christianisme devient encore plus frappante lorsqu'on remarque que, même pour ce qui est des Écritures hébraïques, dont le texte primitif existe cependant, il ne se sert « officiellement » que de traductions grecque et latine[834]. Quant au Nouveau Testament, on sait que le texte n'en est connu qu'en grec, et que c'est sur celui-ci qu'ont été faites toutes les versions en d'autres langues, même en hébreu et en syriaque ; or, tout au moins pour les Évangiles, il est assurément impossible d'admettre que ce soit là leur véritable langue, nous voulons dire celle dans laquelle les paroles mêmes du Christ ont été prononcées. Il se peut cependant qu'ils n'aient jamais été écrits effectivement qu'en grec, ayant été précédemment trans-

---

[830] Nous disons liturgique ou rituelle parce que le premier de ces deux mots ne s'applique proprement qu'aux formes religieuses, tandis que le second a une signification tout à fait générale et qui convient également à toutes les traditions.

[831] Notamment le syriaque, le copte et le vieux slave, en usage dans diverses Églises orientales.

[832] Il est bien entendu que nous n'avons en vue que les branches régulières et orthodoxes du Christianisme ; le Protestantisme sous toutes ses formes, ne faisant usage que des langues vulgaires, n'a plus par là même de liturgie à proprement parler.

[833] Le fait que nous ne connaissions pas de Livres sacrés écrits dans ces langues ne permet pas d'écarter absolument cette supposition, car il y a certainement eu dans l'antiquité bien des choses qui ne nous sont pas parvenues ; il est des questions qu'il serait assurément bien difficile de résoudre actuellement, comme par exemple, en ce qui concerne la tradition romaine, celle du véritable caractère des Livres sibyllins, ainsi que de la langue dans laquelle ils étaient rédigés.

[834] La version des Septante et la Vulgate.

mis oralement dans leur langue originelle[835] ; mais on peut alors se demander pourquoi la fixation par l'écriture, lorsqu'elle a eu lieu, ne s'est pas faite tout aussi bien dans cette langue même, et c'est là une question à laquelle il serait bien difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, tout cela n'est pas sans présenter certains inconvénients à divers égards, car une langue sacrée peut seule assurer l'invariabilité rigoureuse du texte des Écritures ; les traductions varient nécessairement d'une langue à une autre, et, de plus, elles ne peuvent jamais être qu'approximatives, chaque langue ayant ses modes d'expression propres qui ne correspondent pas exactement à ceux des autres[836] ; même lorsqu'elles rendent aussi bien que possible le sens extérieur et littéral, elles apportent en tout cas bien des obstacles à la pénétration des autres sens plus profonds[837] ; et l'on peut se rendre compte par là de quelques-unes des difficultés toutes spéciales que présente l'étude de la tradition chrétienne pour qui ne veut pas s'en tenir à de simples apparences plus ou moins superficielles.

Bien entendu, tout cela ne veut nullement dire qu'il n'y ait pas de raisons pour que le Christianisme ait ce caractère exceptionnel d'être une tradition sans langue sacrée ; il doit au contraire y en avoir très certainement, mais il faut reconnaître qu'elles n'apparaissent pas clairement à première vue, et sans doute faudrait-il, pour parvenir à les dégager, un travail considérable que nous ne pouvons songer à entreprendre ; du reste, presque tout ce qui touche aux origines du Christianisme et à ses premiers temps est

---

[835] Cette simple remarque au sujet de la transmission orale devrait suffire à réduire à néant toutes les discussions des « critiques » sur la date prétendue des Évangiles, et elle suffirait en effet si les défenseurs du Christianisme n'étaient eux-mêmes plus ou moins affectés par l'esprit antitraditionnel du monde moderne.

[836] Cet état de choses n'est pas sans favoriser les attaques des « exégètes » modernistes ; même s'il existait des textes en langue sacrée, cela ne les empêcherait sans doute pas de discuter en profanes qu'ils sont, mais du moins serait-il alors plus facile, pour tous ceux qui gardent encore quelque chose de l'esprit traditionnel, de ne pas se croire obligés de tenir compte de leurs prétentions.

[837] Cela est particulièrement visible pour les langues sacrées où les caractères ont une valeur numérique ou proprement hiéroglyphique, qui a souvent une grande importance à ce point de vue, et dont une traduction quelconque ne laisse évidemment rien subsister.

malheureusement enveloppé de bien des obscurités. On pourrait aussi se demander s'il n'y a pas quelque rapport entre ce caractère et un autre qui n'est guère moins singulier : c'est que le Christianisme ne possède pas non plus l'équivalent de la partie proprement « légale » des autres traditions ; cela est tellement vrai que, pour y suppléer, il a dû adapter à son usage l'ancien droit romain, en y faisant d'ailleurs des adjonctions, mais qui, pour lui être propres, n'ont pas davantage leur source dans les Écritures mêmes[838]. En rapprochant ces deux faits d'une part, et en se souvenant d'autre part que, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, certains rites chrétiens apparaissent en quelque sorte comme une « extériorisation » de rites initiatiques, on pourrait même se demander si le Christianisme originel n'était pas en réalité quelque chose de très différent de tout ce qu'on en peut penser actuellement ; sinon quant à la doctrine elle-même[839], du moins quant aux fins en vue desquelles il était constitué[840]. Nous n'avons voulu ici, pour notre part, que poser simplement ces questions, auxquelles nous ne prétendrons certes pas donner une réponse ; mais, étant donné l'intérêt qu'elles présentent manifestement sous plus d'un rapport, il serait fort à souhaiter que quelqu'un qui aurait à sa disposition le temps et les moyens de faire les recherches nécessaires à cet

[838] On pourrait dire, en se servant d'un terme emprunté à la tradition islamique, que le Christianisme n'a pas de *shariyah* ; cela est d'autant plus remarquable que, dans la filiation traditionnelle qu'on peut appeler « abrahamique », il se situe entre le Judaïsme et l'Islamisme, qui ont au contraire l'un et l'autre une *shariyah* fort développée.

[839] Ou, peut-être faudrait-il plutôt dire, à la partie de la doctrine qui est demeurée généralement connue jusqu'à nos jours ; celle-là n'a certainement pas changé, mais il se peut qu'en outre il y ait eu d'autres enseignements, et certaines allusions des Pères de l'Église ne semblent même guère pouvoir se comprendre autrement ; les efforts faits par les modernes pour amoindrir la portée de ces allusions ne prouvent en somme que les limitations de leur propre mentalité.

[840] L'étude de ces questions amènerait aussi à soulever celle des rapports du Christianisme primitif avec l'Essénianisme, qui est d'ailleurs assez mal connu, mais dont on sait tout au moins qu'il constituait une organisation ésotérique rattachée au Judaïsme ; on a dit là-dessus bien des choses fantaisistes, mais c'est encore là un point qui mériterait d'être examiné sérieusement.

égard puisse, un jour ou l'autre, apporter là-dessus quelques éclaircissements.

Contemplation directe et contemplation par reflet

Nous devons revenir encore une fois sur les différences essentielles qui existent entre la réalisation métaphysique ou initiatique et la réalisation mystique, car, à ce sujet, certains ont posé cette question : si la contemplation comme nous le préciserons encore plus loin, est la plus haute forme de l'activité, et beaucoup plus active en réalité que tout ce qui relève de l'action extérieure, et si, comme on l'admet généralement, il y a aussi contemplation dans le cas des états, mystiques, n'y a-t-il pas là quelque chose d'incompatible avec le caractère de passivité qui est inhérent au mysticisme même ? De plus, dès lors qu'on peut parler de contemplation à la fois dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre mystique, il pourrait sembler que l'un et l'autre coïncident sous ce rapport, au moins dans une certaine mesure ; ou bien, s'il n'en est pas ainsi, y aurait-il donc deux sortes de contemplation ?

Avant tout, il convient de rappeler à cet égard qu'il y a bien des qualités différentes de mysticisme, et que les formes inférieures de celui-ci ne sauraient être en cause ici, car on ne peut pas y parler réellement de contemplation au vrai sens de ce mot. Il faut écarter, à ce point de vue, tout ce qui a le caractère le plus nettement « phénoménique », c'est-à-dire en somme tous les états où se rencontre ce à quoi les théoriciens du mysticisme appliquent des désignations comme celles de « vision sensible » et de « vision imaginaire » (et d'ailleurs l'imagination rentre également dans l'ordre des facultés sensibles prises au sens le plus étendu), états qu'eux-mêmes considèrent aussi comme inférieurs, et que même, avec juste raison, ils n'envisagent pas sans une certaine méfiance car il est évident que c'est là que l'illusion peut s'introduire avec la plus grande facilité. Il n'y a de contemplation mystique proprement dite que dans le cas de ce qui est appelé « vision intellectuelle », qui est d'un ordre beaucoup plus

« intérieur », et à laquelle n'atteignent que les mystiques qu'on peut dire supérieurs, à tel point qu'il semble que ce soit là en quelque sorte l'aboutissement et comme le but même de leur réalisation ; mais ces mystiques dépassent-ils effectivement par là le domaine individuel ? C'est en cela que consiste au fond toute la question, car c'est cela seul qui, tout en laissant d'ailleurs subsister en tout cas la différence des moyens caractérisant respectivement les deux voies initiatique et mystique, pourrait justifier, quant à leur but, une certaine assimilation comme celle dont nous venons de parler. Il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement pour nous d'amoindrir la portée des différences qualitatives qui existent dans le mysticisme lui-même ; mais il n'en est pas moins vrai que, même pour ce qu'il y a de plus élevé dans celui-ci, cette assimilation impliquerait une confusion qu'il est nécessaire de dissiper.

Nous dirons nettement qu'il y a bien réellement deux sortes de contemplation, qu'on pourrait appeler une contemplation directe et une contemplation par reflet ; de même en effet qu'on peut regarder directement le soleil ou regarder seulement son reflet dans l'eau, de même aussi on peut contempler, soit les réalités spirituelles telles qu'elles sont en elles-mêmes, soit leur reflet dans le domaine individuel. On peut bien parler de contemplation dans les deux cas, et même, en un certain sens, ce sont bien les mêmes réalités qui sont contemplées, comme c'est le même soleil qu'on voit directement ou par son reflet ; mais il n'en est pas moins évident qu'il y a là une très grande différence. Il y a même plus que ne pourrait le faire penser à première vue la comparaison que nous venons de donner, car la contemplation directe des réalités spirituelles implique nécessairement qu'on se transporte soi-même en quelque sorte dans leur propre domaine, ce qui suppose un certain degré de réalisation des états supra-individuels, réalisation qui ne peut jamais être qu'essentiellement active ; par contre, la contemplation par reflet implique seulement qu'on « s'ouvre » à ce qui se présentera comme spontanément (et qui pourra aussi ne pas se présenter, puisque c'est là quelque chose qui ne dépend aucunement de la volonté ou de

l'initiative du contemplatif) et, c'est pourquoi il n'y a là rien qui soit incompatible avec la passivité mystique. Naturellement, cela n'empêche pas la contemplation d'être toujours, à un degré ou à un autre, une véritable activité intérieure, et d'ailleurs un état qui serait purement passif ne se conçoit peut-être même pas, puisque la simple sensation elle-même a aussi quelque chose d'actif sous un certain rapport ; en fait, la passivité pure n'appartient qu'à la materia prima et ne saurait se rencontrer nulle part dans la manifestation. Mais la passivité du mystique consiste proprement en ce qu'il se borne à recevoir ce qui vient à lui, et qui ne peut pas ne pas éveiller en lui une certaine activité intérieure, celle-là même qui constituera précisément sa contemplation ; il est passif parce qu'il ne fait rien pour aller au-devant des réalités qui sont l'objet de cette contemplation, et c'est cela même qui entraîne comme conséquence qu'il ne sort pas de son état individuel. Il faut donc, pour que ces réalités lui deviennent accessibles en quelque façon, qu'elles descendent pour ainsi dire dans le domaine individuel, ou, si l'on préfère, qu'elles s'y reflètent comme nous le disions tout à l'heure ; cette dernière façon de parler est d'ailleurs la plus exacte, parce qu'elle fait mieux comprendre qu'elles ne sont aucunement affectées par cette « descente » apparente, pas plus que le soleil ne l'est par l'existence de son reflet.

Un autre point particulièrement important, et qui se rattache du reste assez étroitement au précédent, c'est que la contemplation mystique, par là même qu'elle n'est qu'indirecte, n'implique jamais aucune identification, mais au contraire, laisse toujours subsister la dualité entre le sujet et l'objet ; à vrai dire, d'ailleurs, il est en quelque sorte nécessaire qu'il en soit ainsi, car cette dualité fait partie intégrante du point de vue religieux comme tel, et, ainsi que nous avons déjà eu souvent l'occasion de le dire, tout ce

qui est mysticisme relève proprement du domaine religieux [841]. Ce qui peut prêter à confusion sur ce point, c'est que les mystiques emploient volontiers le mot d'« union », et que la contemplation dont il s'agit appartient même plus précisément à ce qu'ils nomment « vie unitive » ; mais cette « union » n'a aucunement la même signification que le Yoga ou ses équivalents, de sorte qu'il n'y a là qu'une similitude tout extérieure. Ce n'est pas qu'il soit illégitime d'employer le même mot, car, dans le langage courant lui-même, on parle d'union entre des êtres dans bien des cas divers et où il n'y a évidemment identification entre eux à aucun degré ; il faut seulement avoir toujours le plus grand soin de ne pas confondre des choses différentes sous prétexte qu'un seul mot sert à désigner également les unes et les autres. Dans le mysticisme, insistons-y encore, il n'est jamais question d'identification avec le Principe, ni même avec tel ou tel de ses aspects « non-suprêmes » (ce qui en tout cas dépasserait encore manifestement les possibilités d'ordre individuel) ; et, de plus, l'union qui est considérée comme le terme même de la vie mystique est toujours rapportée à une manifestation principielle envisagée uniquement dans le domaine humain ou par rapport à celui-ci [842]. Il doit être bien entendu, d'autre part, que la contemplation atteinte dans la réalisation initiatique comporte bien des degrés différents, de sorte qu'elle ne va assurément pas toujours jusqu'à une identification ; mais, quand il en est ainsi, elle n'est encore regardée que comme un stade préliminaire, une étape dans le

[841] Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans les écrits anciens appartenant à la tradition chrétienne, certaines choses qui ne pourraient se comprendre autrement que comme l'affirmation plus ou moins explicite d'une identification ; mais les modernes, qui d'ailleurs cherchent généralement à en atténuer le sens, les trouvant gênantes parce qu'elles ne rentrent pas dans leurs propres conceptions, commettent une erreur en les rapportant au mysticisme ; il y avait certainement alors, dans le Christianisme même bien des choses d'un tout autre ordre et dont ils n'ont plus la moindre idée.

[842] Le langage même des mystiques est très net à cet égard : il ne s'agit jamais d'union avec le Christ-principe, c'est-à-dire avec le Logos en lui-même, ce qui, même sans aller jusqu'à l'identification, serait déjà au-delà du domaine humain ; il s'agit toujours d'« union avec le Christ Jésus », expression qui se réfère clairement d'une façon exclusive, au seul aspect « individualisé » de l' Avatâra .

cours de la réalisation, et non point comme le but suprême auquel l'initiation doit conduire finalement [843]. Cela devrait suffire à montrer que les deux voies ne tendent pas réellement à la même fin, puisque l'une d'elles s'arrête à ce qui ne représente pour l'autre qu'une étape secondaire ; et de plus, même à ce degré, il y a une grande différence en ce que, dans l'un des deux cas, c'est un reflet qui est contemplé en quelque sorte en lui-même et pour lui-même, tandis que, dans l'autre, ce reflet n'est pris que comme le point d'aboutissement des rayons dont il faudra suivre la direction pour remonter, à partir de là, jusqu'à la source même de la lumière.

[843] La différence entre cette contemplation préliminaire et l'identification est celle qui existe entre ce que la tradition islamique désigne respectivement comme *aynul-yaqîn* et *haqqul-yaqîn* (voir Aperçus sur l'Initiation , pp. 173-175).

Le blanc et le noir[844]

Le symbole maçonnique du « pavé mosaïque » (*tessellated pavement*) est de ceux qui sont souvent insuffisamment compris ou mal interprétés ; ce pavé est formé de carreaux alternativement blancs et noirs, disposés exactement de la même façon que les cases de l'échiquier ou du damier. Nous ajouterons tout de suite que le symbolisme est évidemment le même dans les deux cas, car, ainsi que nous l'avons dit en diverses occasions, les jeux ont été, à l'origine, tout autre chose que les simples amusements profanes qu'ils sont devenus actuellement, et d'ailleurs le jeu d'échecs est certainement un de ceux où les traces du caractère « sacré » originel sont demeurées les plus apparentes en dépit de cette dégénérescence.

Au sens le plus immédiat, la juxtaposition du blanc et du noir représente naturellement la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, et, par suite, toutes les paires d'opposés ou de complémentaires (il est à peine besoin de rappeler que ce qui est opposition à un certain niveau devient complémentarisme à un autre niveau, de sorte que le même symbolisme est également applicable à l'une et à l'autre) ; on a donc là, à cet égard, un exact équivalent du symbole extrême-oriental du *yin-yang*[845]. On peut même remarquer que l'interpénétration et l'inséparabilité des deux aspects *yin* et *yang*, qui sont représentées dans ce dernier cas par le fait que les deux moitiés de la figure sont délimitées par une

---

[844] Publié dans *É. T.*, juin 1947.

[845] Voir *La Grande Triade*, ch. IV. – Nous avons eu l'occasion de lire un article dont l'auteur rapportait la partie blanche au *yin* et la partie noire au *yang*, alors que c'est le contraire qui est vrai, et prétendait appuyer cette opinion erronée par des expériences « radiesthésiques » ; que faut-il conclure de là, si ce n'est que, en pareil cas, le résultat obtenu est dû tout simplement à l'influence des idées préconçues de l'expérimentateur ?

ligne sinueuse, le sont ici aussi par la disposition enchevêtrée des deux sortes de carreaux, tandis qu'une autre disposition, comme par exemple celle de bandes rectilignes alternativement blanches et noires, ne rendrait pas aussi nettement la même idée et pourrait même plutôt faire penser à une juxtaposition pure et simple[846].

Il serait inutile de répéter à ce propos toutes les considérations que nous avons déjà exposées ailleurs en ce qui concerne le *yin-yang* ; nous rappellerons seulement d'une façon plus particulière qu'il ne faut voir dans ce symbolisme, non plus que dans la reconnaissance des dualités cosmiques dont il est l'expression, l'affirmation d'aucun « dualisme », car si ces dualités existent bien réellement dans leur ordre, leurs termes n'en sont pas moins dérivés de l'unité d'un même principe (le *Tai-Ki* de la tradition extrême-orientale). C'est là en effet un des points les plus importants, parce que c'est celui-là surtout qui donne lieu à de fausses interprétations ; certains ont cru pouvoir parler de « dualisme » au sujet du *yin-yang*, probablement par incompréhension, mais peut-être aussi quelquefois avec des intentions d'un caractère plus ou moins suspect ; en tout cas, pour ce qui est du « pavé mosaïque », une telle interprétation est le plus souvent le fait des adversaires de la maçonnerie, qui voudraient baser là-dessus une accusation de « manichéisme »[847]. Il est assurément très possible que certains « dualistes » aient eux-mêmes détourné ce symbolisme de son véritable sens pour l'interpréter conformément à leurs propres doctrines, comme ils ont pu altérer pour la même raison les symboles exprimant une unité et une immutabilité inconcevables pour eux ; mais ce ne sont là en tout cas que des déviations hétérodoxes qui n'affectent absolument en rien le symbolisme en lui-même, et, quand on se place au point de vue pro-

[846] Cette dernière disposition a cependant été employée aussi dans certains cas ; on sait qu'elle se trouvait notamment dans le *Beaucéant* des Templiers, dont la signification était encore la même.

[847] Ces gens, s'ils étaient logiques, devraient, suivant ce que nous avons dit plus haut, avoir le plus grand soin de s'abstenir de jouer aux échecs pour ne pas risquer de tomber eux-mêmes sous cette accusation ; cette simple remarque ne suffit-elle pas à montrer toute l'inanité de leur argumentation ?

prement initiatique, ce ne sont pas de telles déviations qu'il y a lieu d'envisager[848].

Maintenant, outre la signification dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a encore une autre d'un ordre plus profond, et ceci résulte immédiatement du double sens de la couleur noire, que nous avons expliqué en d'autres occasions ; nous venons de considérer seulement son sens inférieur et cosmologique, mais il faut aussi considérer son sens supérieur et métaphysique. On en trouve un exemple particulièrement net dans la tradition hindoue, où celui qui est initié doit être assis sur une peau aux poils noirs et blancs, symbolisant respectivement le non-manifesté et le manifesté[849] ; le fait qu'il s'agit ici d'un rite essentiellement initiatique justifie suffisamment le rapprochement avec le cas du « pavé mosaïque » et l'attribution expresse de la même signification à celui-ci, même si, dans l'état actuel des choses, cette signification a été complètement oubliée. On retrouve donc là un symbolisme équivalent à celui d'*Arjuna*, le « blanc », et de *Krishna*, le « noir », qui sont, dans l'être lui-même, le mortel et l'immortel, le « moi » et le « Soi »[850] ; et, puisque ceux-ci sont aussi les « deux oiseaux inséparablement unis » dont il est question dans les *Upanishads*, ceci évoque encore un autre symbole, celui de l'aigle blanc

---

[848] Nous rappellerons aussi, à ce propos ce que nous avons dit ailleurs sur la question du « renversement des symboles », et plus spécialement la remarque que nous avons faite alors sur le caractère véritablement diabolique que présente l'attribution au symbolisme orthodoxe, et notamment à celui des organisations initiatiques, de l'interprétation à rebours qui est en réalité le fait de la « contre-initiation » (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXX).

[849] *Shatapata Brâhmana*, III, 2, I, 5-7. – À un autre niveau, ces deux couleurs représentent aussi ici le Ciel et la Terre, mais il faut faire attention à ce que, en raison de la correspondance de ceux-ci avec le non-manifesté et le manifesté, c'est alors le noir qui se rapporte au ciel et le blanc à la terre, de sorte que les relations existant dans le cas du *ying-yang* se trouvent interverties ; ce n'est d'ailleurs là qu'une application du sens inverse de l'analogie. L'initié doit toucher la jonction des poils noirs et blancs, unissant ainsi les principes complémentaires dont il va naître en tant que « Fils du Ciel et de la Terre » (cf. *La Grande Triade*, ch. IX).

[850] Ce symbolisme est aussi celui des Dioscures ; le rapport de ceux-ci avec les deux hémisphères ou les deux moitiés de l'« Œuf du Monde » nous ramène d'ailleurs à la considération du ciel et de la terre que nous avons indiquée dans la note précédente (cf. *La Grande Triade*, ch. V).

et noir à deux têtes qui figure dans certains hauts grades maçonniques, nouvel exemple qui, après tant d'autres, montre une fois de plus que le langage symbolique a un caractère véritablement universel.

Mâyâ[851]

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment[852] qu'il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu'on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son « art » est l'Architecte divin, et le monde est son « œuvre d'art » ; comme tel, le monde n'est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d'art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l'art qui « réside » dans l'artiste. » Le danger principal de l'emploi du mot « illusion », en effet, c'est qu'on risque trop souvent de le faire synonyme d'« irréalité » entendue d'une façon absolue, c'est-à-dire de considérer les choses qu'on dit illusoires comme n'étant qu'un néant pur et simple, alors qu'il s'agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu'on a prétendu parfois appuyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité, dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l'« art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs

---

[851] Publié dans Études Traditionnelles, juillet-août 1947.

[852] Compte tenu du livre posthume d'Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization*, dans la *Review of Religion*, n° de mars 1947.

que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général[853].

« *Mâyâ* est le « pouvoir » maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l'« Activité divine » (en tant que celle-ci est distinguée de la « Volonté divine », qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à Brahma même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique »[854] ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l'« art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la « Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'*Avatâra* : elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel »[855] ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde manifesté, en tant que

---

[853] Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories « esthétiques » des modernes.

[854] Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.

[855] Krishna dit : « Bien que sans naissance,… Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6).

Prakriti, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ*[856].

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l'« art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation universelle ; nous retrouvons donc là le symbolisme traditionnel du tissage dont nous avons parlé ailleurs[857], et, bien qu'on semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, ou sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu'« intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme consé-

---

[856] Cf. *La Grande Triade*, ch. I, partie finale ; il doit être bien entendu à ce propos que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect « maternel » dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la Theotokos, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. Comme le dit M. Coomaraswamy, « ce n'est pas par accident que le nom de la mère de Bouddha est *Mâyâ* » (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certains ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

[857] *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

quence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont véritablement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée » qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe[858], mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendu en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

[858] M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin : « *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* » (*Confessions*, XI, 4).

Esprit et intellect[859]

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti* ; mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà

[859] *Études traditionnelles*, juillet-août 1947.

de l'Être pur[860]. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que

[860] L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure[861].

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement[862]. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir

[861] Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle*, dans le n° d'avril-mai 1947, p. 119, note 3.

[862] On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle[863].

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*[864], quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté[865]. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation)[866] ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera,

---

863 C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

864 Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

865 Il est suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

866 On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sâtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifeste quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

Les Idées éternelles[867]

Dans notre dernier article, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au-delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Âtmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que

[867] *Études traditionnelles*, sept. 1947.

ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes[868] ; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession[869]. Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[870], ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui

[868] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

[869] Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au-delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

[870] Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[871], on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que,

[871] Voir *Les « racines des plantes »*, dans le n° de septembre 1946.

au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon[872] ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons[873]. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin[874].

---

[872] Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

[873] Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[874] Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqiqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

La chaîne d'union[875]

Parmi les symboles maçonniques qui semblent être le plus souvent assez peu compris de nos jours se trouve celui de la « chaîne d'union[876] », qui entoure la Loge à sa partie supérieure. Certains veulent y voir le cordeau dont les maçons opératifs se servaient pour tracer et délimiter le contour d'un édifice ; ils ont assurément raison, mais pourtant cela ne suffit pas, et il faudrait tout au moins se demander quelle était la valeur symbolique de ce cordeau lui-même[877]. On pourrait aussi trouver anormale la position assignée à un « outil » qui devait servir à effectuer un tracé sur le sol, et cela encore n'est pas sans exiger quelques explications.

Pour comprendre ce dont il s'agit, il faut avant tout se rappeler que, au point de vue traditionnel, tout édifice quel qu'il soit était toujours construit suivant un modèle cosmique ; il est d'ailleurs expressément spécifié que la Loge est une image du Cosmos, et c'est sans doute là le dernier souvenir de cette donnée qui ait subsisté jusqu'à aujourd'hui dans le monde occidental. Dès lors qu'il en était ainsi, l'emplacement d'un édifice devait être déterminé et « encadré » par quelque chose qui correspondait d'une certaine façon à ce qu'on pourrait appeler le « cadre » même du Cosmos ; nous allons voir tout à l'heure ce qu'est celui-ci, et nous pouvons dire tout de suite que le tracé « matérialisé » par le cordeau en représentait à proprement parler une projection terrestre. Nous avons d'ailleurs vu déjà quelque chose de semblable

---

[875] Publié dans *É. T.*, sept. 1947.

[876] Dans le compagnonnage on dit « chaîne d'alliance ».

[877] Ce symbole porte aussi une autre dénomination, celle de « houppe dentelée », qui paraît plutôt désigner proprement le pourtour d'un dais ; or, on sait que le dais est un symbole du ciel (par exemple le dais du char dans la tradition extrême-orientale) ; mais, comme on va le voir, il n'y a là en réalité aucune contradiction.

en ce qui concerne le plan des cités établies suivant les règles traditionnelles[878] ; en fait, ce cas et celui des édifices pris isolément ne diffèrent pas essentiellement à cet égard, car c'est bien toujours de l'imitation d'un même modèle cosmique qu'il s'agit en tout cela.

Quand l'édifice est construit, et même dès qu'il a commencé à s'élever, le cordeau n'a évidemment plus aucun rôle à jouer ; aussi la position de la « chaîne d'union » ne se réfère-t-elle pas précisément au tracé qu'il a servi à effectuer, mais bien plutôt à son prototype cosmique, dont le rappel, par contre, a toujours sa raison d'être pour déterminer la signification symbolique de la Loge et de ses différentes parties. Le cordeau lui-même, sous cette forme de la « chaîne d'union », devient alors le symbole du « cadre » du Cosmos ; et sa position se comprend sans peine si, comme il en est effectivement, ce « cadre » a un caractère céleste et non plus terrestre[879] ; par une telle transposition, ajouterons-nous, la terre ne fait en somme que restituer au ciel ce qu'elle lui avait tout d'abord emprunté.

Ce qui rend le sens du symbole particulièrement net, c'est que, tandis que le cordeau, en tant qu'« outil », est naturellement une simple ligne, la « chaîne d'union », au contraire, a des nœuds de distance en distance[880] ; ces nœuds sont ou doivent être normalement au nombre de douze[881], et ainsi ils correspondent évidem-

---

878 Voir *Le Zodiaque et les points cardinaux*.

879 C'est pourquoi l'assimilation au pourtour d'un dais est également justifiée, tandis qu'elle ne le serait évidemment pas pour la projection terrestre de ce « cadre » céleste.

880 Ces nœuds sont dits « lacs d'amour » ; ce nom, ainsi que leur forme particulière, porte peut-être en un certain sens la marque du XVIIIe siècle, mais il se peut cependant aussi qu'il y ait là un vestige de quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et qui pourrait même se rattacher assez directement au symbolisme des « Fidèles d'Amour ».

881 Le « Tableau de la Loge », d'ailleurs inusité en fait, qui figure en tête de la *Maçonnerie occulte* de Ragon, est manifestement incorrect, tant pour le nombre des nœuds de la « chaîne d'union », que pour la position assez étrange et même inexplicable qui est attribuée aux signes zodiacaux.

ment aux signes du Zodiaque[882]. C'est bien en effet le Zodiaque, à l'intérieur duquel se meuvent les planètes, qui constitue véritablement l'« enveloppe » du Cosmos, c'est-à-dire ce « cadre » dont nous avons parlé[883], et il est évident que c'est bien réellement là, comme nous l'avons dit, un « cadre » céleste.

Maintenant, il y a encore autre chose qui n'est pas moins important : c'est qu'un « cadre » a parmi ses fonctions, et peut-être même pour fonction principale, celle de maintenir à leur place les divers éléments qu'il contient ou renferme à son intérieur, de façon à en former un tout ordonné, ce qui est d'ailleurs, comme on le sait, la signification étymologique même du mot « Cosmos[884] ». Il doit donc en quelque manière « relier » ou « unir » ces éléments entre eux, ce qu'exprime du reste formellement la désignation de la « chaîne d'union », et c'est même de là que résulte, en ce qui concerne celle-ci, sa signification la plus profonde, car, comme tous les symboles qui se présentent sous la forme d'une chaîne, d'une corde ou d'un fil, c'est au *Sûtrâtmâ* qu'elle se rapporte en définitive. Nous nous bornerons à appeler l'attention sur ce point sans entrer pour cette fois dans de plus amples explications, parce que nous aurons bientôt à y revenir, ce caractère étant encore plus clairement apparent dans le cas de

---

[882] Certains pensent que ces douze nœuds impliquent, au moins « idéalement », l'existence d'un nombre égal de colonnes, soit dix en plus des deux colonnes de l'Occident auxquelles correspondent les extrémités de la « chaîne d'union ». Il est à remarquer, à ce propos, qu'une disposition semblable, quoique sous une forme circulaire, se trouve dans certains monuments mégalithiques dont le rapport avec le Zodiaque est également évident.

[883] Nous renverrons encore, au sujet de la division zodiacale des cités, à l'étude à laquelle nous nous sommes déjà référé plus haut ; il convient de noter, en rapport, avec ce qui nous reste à dire ici, que c'est cette division même qui assigne leurs places respectives aux différents éléments dont la réunion constitue la cité. On trouve aussi un autre exemple d'« enveloppe » zodiacale dans le symbolisme extrême-oriental du *Ming-tang*, avec ses douze ouvertures, que nous avons expliqué ailleurs (*La Grande Triade*, ch. XVI).

[884] On peut dire que notre monde est « ordonné » par l'ensemble des déterminations temporelles et spatiales qui sont liées au Zodiaque, d'une part par le rapport direct de celui-ci avec le cycle annuel, et, d'autre part, par sa correspondance avec les directions de l'espace (il va de soi que ce dernier point de vue est en étroite relation aussi avec la question de l'orientation traditionnelle des édifices).

certains autres « encadrements » symboliques que nous allons examiner maintenant.

Ascèse et ascétisme

Nous avons constaté en diverses occasions que certains faisaient entre les termes d'« ascétique » et de « mystique » un rapprochement assez peu justifié ; pour dissiper toute confusion à cet égard, il suffit de se rendre compte que le mot « ascèse » désigne proprement un effort méthodique pour atteindre un certain but, et plus particulièrement un but d'ordre spirituel [885], tandis que le mysticisme, en raison de son caractère passif, implique plutôt, comme nous l'avons déjà dit souvent, l'absence de toute méthode définie [886]. D'autre part, le mot « ascétique » a pris un sens plus restreint que celui d'« ascèse », car il est appliqué à peu près exclusivement dans le domaine religieux, et c'est peut-être là ce qui explique jusqu'à un certain point la confusion dont nous parlons, car il va de soi que tout ce qui est « mystique », dans l'acceptation actuelle de ce mot, appartient aussi à ce même domaine ; mais il faut bien se garder de croire que, inversement, tout ce qui est d'ordre religieux est par là même plus ou moins étroitement apparenté au mysticisme, ce qui est une étrange erreur commise par certains modernes, et surtout, il est bon de le noter, par ceux qui sont le plus ouvertement hostiles à toute religion.

Il y a un autre mot dérivé d'« ascèse », celui d'« ascétisme », qui se prête peut-être davantage encore aux confusions, parce qu'il a été nettement détourné de son sens primitif, à tel point

---

[885] Il n'est peut-être pas inutile de dire que ce mot « ascèse », qui est d'origine grecque, n'a aucun rapport étymologique avec le latin *ascendere*, car il en est qui se laissent tromper à cet égard par une similitude purement phonétique et tout accidentelle entre ces deux mots ; d'ailleurs, même si l'ascèse vise à obtenir une « ascension » de l'être vers des états plus ou moins élevés, il est évident que le moyen ne doit en aucun cas être confondu avec le résultat.

[886] Cf. Aperçus sur l'Initiation , pp. 12-13.

que, dans le langage courant, il en est arrivé à n'être plus guère qu'un synonyme d'« austérité ». Or, il est évident que la plupart des mystiques se livrent à des austérités, parfois même excessives, bien qu'ils ne soient d'ailleurs pas les seuls, car c'est là un caractère assez général de la « vie religieuse » telle qu'on la conçoit en Occident, en vertu de l'idée très répandue qui attribue à la souffrance, et surtout à la souffrance volontaire, une valeur propre en elle-même ; il est certain aussi que, d'une façon générale, cette idée, qui n'a rien de commun avec le sens originel de l'ascèse et n'en est nullement solidaire, est encore plus particulièrement accentuée chez les mystiques, mais, redisons-le, elle est loin de leur appartenir exclusivement [887]. D'un autre côté, et c'est sans doute là ce qui permet de comprendre que l'ascétisme ait pris communément une telle signification, il est naturel que toute ascèse, ou toute règle de vie visant à un but spirituel, revête aux yeux des « mondains » une apparence d'austérité, même si elle n'implique aucunement l'idée de souffrance, et tout simplement parce qu'elle écarte ou néglige forcément les choses qu'eux-mêmes regardent comme les plus importantes sinon même comme tout à fait essentielles à la vie humaine, et dont la recherche remplit toute leur existence.

Quand on parle d'ascétisme comme on le fait habituellement, cela paraît impliquer encore autre chose : c'est que ce qui ne devrait être normalement qu'un simple moyen ayant un caractère préparatoire est trop souvent pris pour une véritable fin ; nous ne croyons rien exagérer en disant que, pour beaucoup d'esprits religieux, l'ascétisme ne tend point à la réalisation effective d'états spirituels, mais a pour unique mobile l'espoir d'un « salut » qui ne sera atteint que dans l'« autre vie ». Nous ne voulons pas y insister outre mesure, mais il semble bien que, en pareil cas, la déviation ne soit plus seulement dans le sens du mot, mais dans la chose même qu'il désigne ; déviation, disons-nous, non pas certes parce qu'il y aurait dans le désir du « salut » quelque chose de plus ou moins illégitime, mais parce qu'une véritable

[887] Cf. Aperçus sur l'Initiation , pp. 177-178.

ascèse doit se proposer des résultats plus directs et plus précis. De tels résultats, quel que soit d'ailleurs le degré jusqu'où ils peuvent aller, sont, dans l'ordre exotérique et religieux lui-même, le vrai but de l'« ascétique » ; mais combien sont, de nos jours tout au moins, ceux qui se doutent qu'ils peuvent ainsi être atteints par une voie active, donc tout autre que la voie passive des mystiques ?

Quoi qu'il en soit, le sens du mot « ascèse » lui-même, sinon celui de ses dérivés, est suffisamment étendu pour s'appliquer dans tous les ordres et à tous les niveaux : puisqu'il s'agit essentiellement d'un ensemble méthodique d'efforts tendant à un développement spirituel, on peut fort bien parler, non pas seulement d'une ascèse religieuse, mais aussi d'une ascèse initiatique. Il faut seulement avoir soin de remarquer que le but de cette dernière n'est soumis à aucune des restrictions qui limitent nécessairement, et en quelque sorte par définition même, celui de l'ascèse religieuse, puisque le point de vue exotérique auquel celle-ci est liée se rapporte exclusivement à l'état individuel humain [888], tandis que le point de vue initiatique comprend la réalisation des états supra-individuels, jusqu'à l'état suprême et inconditionné inclusivement [889]. De plus, il va de soi que les erreurs ou les déviations concernant l'ascèse qui peuvent se produire dans le domaine religieux, ne sauraient se retrouver dans le domaine initiatique car elles ne tiennent en définitive qu'aux limitations mêmes qui sont inhérentes au point de vue exotérique comme tel ; ce que nous disions tout à l'heure de l'ascétisme, notamment, n'est évidemment explicable que du fait de l'horizon spirituel plus ou moins étroitement borné qui est celui de la généralité des

[888] Il est bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité envisagée dans son intégralité, avec toutes les extensions dont elle est susceptible, sans quoi l'idée religieuse du « salut » elle-même ne pourrait avoir véritablement aucun sens.

[889] Nous croyons à peine utile de rappeler que là est précisément la différence essentielle entre le « salut » et la « Délivrance » ; non seulement ces deux buts ne sont pas du même ordre, mais ils n'appartiennent même pas à des ordres qui, bien que différents, seraient encore comparables entre eux, puisqu'il ne saurait y avoir aucune commune mesure entre un état conditionné quelconque et l'état inconditionné.

exotéristes exclusifs, et par conséquent des hommes « religieux » au sens le plus ordinaire de ce mot.

Le terme d'« ascèse », tel que nous l'entendons ici, est celui qui, dans les langues occidentales, correspond le plus exactement au sanscrit *tapas*; il est vrai que celui-ci contient une idée qui n'est pas directement exprimée par l'autre, mais cette idée n'en rentre pas moins strictement dans la notion qu'on peut se faire de l'ascèse. Le sens premier de *tapas* est en effet celui de « chaleur » ; dans le cas dont il s'agit, cette chaleur est évidemment celle d'un feu intérieur [890] qui doit brûler ce que les Kabbalistes appelleraient les « écorces », c'est-à-dire en somme détruire tout ce qui, dans l'être, fait obstacle à une réalisation spirituelle ; c'est donc bien là quelque chose qui caractérise, de la façon la plus générale, toute méthode préparatoire à cette réalisation, méthode qui, à ce point de vue peut être considérée comme constituant une « purification » préalable à l'obtention de tout état spirituel effectif [891].

Si *tapas* prend souvent le sens d'effort pénible ou douloureux, ce n'est pas qu'il soit attribué une valeur ou une importance spéciale à la souffrance comme telle, ni que celle-ci soit regardée ici comme quelque chose de plus qu'un « accident » ; mais c'est que, par la nature même des choses, le détachement des contingences est forcément toujours pénible pour l'individu, dont l'existence même appartient aussi à l'ordre contingent. Il n'y a là rien qui soit assimilable à une « expiation » ou à une « pénitence », idées qui jouent au contraire un grand rôle dans l'ascétisme entendu au sens vulgaire, et qui ont sans doute leur raison d'être dans un certain aspect du point de vue religieux, mais qui ne sauraient manifestement trouver place dans le domaine initiatique, ni

[890] Le rapport de ce feu intérieur avec le « soufre » des hermétistes, qui est également conçu comme un principe de nature ignée, est trop évident pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de l'indiquer en passant (voir La Grande Triade , ch. XII).

[891] On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons dit au sujet de la véritable nature des épreuves initiatiques (Aperçus sur l'Initiation , ch. XXV).

d'ailleurs dans les traditions qui ne sont pas revêtues, d'une forme religieuse [892].

Au fond, on pourrait dire que toute ascèse véritable est essentiellement un « sacrifice », et nous avons eu l'occasion de voir ailleurs que, dans toutes les traditions, le sacrifice, sous quelque forme qu'il se présente, constitue proprement l'acte rituel par excellence, celui dans lequel se résument en quelque sorte tous les autres. Ce qui est ainsi sacrifié graduellement dans l'ascèse [893], ce sont toutes les contingences dont l'être doit parvenir à se dégager comme d'autant de liens ou d'obstacles qui l'empêche de s'élever à un état supérieur [894] ; mais, s'il peut et doit sacrifier ces contingences, c'est en tant qu'elles dépendent de lui et qu'elles font d'une certaine façon partie de lui-même à un titre quelconque [895]. Comme d'ailleurs l'individualité elle-même n'est aussi qu'une contingence, l'ascèse, dans sa signification la plus complète et la plus profonde, n'est en définitive pas autre chose que le sacrifice du « moi » accompli pour réaliser la conscience du « Soi ».

---

[892] Dans les traductions des orientalistes, on rencontre fréquemment les mots « pénitence » et « pénitent », qui ne s'appliquent aucunement à ce dont il s'agit en réalité, tandis que ceux d'« ascèse » et d'« ascète » conviendraient au contraire parfaitement dans la plupart des cas.

[893] Nous disons graduellement par là même qu'il s'agit d'un processus méthodique, et d'ailleurs il est facile de comprendre que, sauf peut-être dans quelques cas exceptionnels, le détachement complet ne peut pas s'opérer d'un seul coup.

[894] Pour cet être, on peut dire que ces contingences sont alors détruites comme telles, c'est-à-dire en tant que choses manifestées, car elles n'existent véritablement plus pour lui, bien que subsistant sans changement pour les autres êtres ; mais d'ailleurs cette destruction apparente est en réalité une « transformation », car il va de soi que, au point de vue principiel, rien de ce qui est ne saurait jamais être détruit.

[895] On peut aussi se souvenir à ce propos du symbolisme de la « porte étroite », qui ne peut être franchie par celui qui, comme les « riches » dont il est question dans l'Évangile, n'a pas su se dépouiller des contingences, ou qui, « ayant voulu sauver son âme (c'est-à-dire le « moi »), la perd » parce qu'il ne peut, dans ces conditions, s'unir effectivement au principe permanent et immuable de son être.

Encadrements et labyrinthes[896]

A. K. Coomaraswamy a étudié[897] la signification symbolique de certains « nœuds » qui se trouvent parmi les gravures d'Albert Dürer : ces « nœuds » sont des enchevêtrements très compliqués formés par le tracé d'une ligne continue, l'ensemble étant disposé en une figure circulaire ; dans plusieurs cas, le nom de Dürer est inscrit dans la partie centrale. Ces « nœuds » ont été rapprochés d'une figure similaire attribuée généralement à Léonard de Vinci, et au centre de laquelle se lisent les mots *Accademia Leonardi Vinci* ; certains ont voulu voir dans cette dernière la « signature collective » d'une « Académie » ésotérique comme il en exista un certain nombre en Italie à cette époque, et ce n'est sans doute pas sans raison. En effet, ces dessins ont été quelquefois appelés « dédales » ou « labyrinthes », et, ainsi que le fait remarquer Coomaraswamy, malgré la différence des formes qui peut être due en partie à des raisons d'ordre technique, ils ont effectivement un rapport étroit avec les labyrinthes, et plus particulièrement avec ceux qui étaient tracés sur le dallage de certaines églises du moyen âge ; or, ceux-ci sont également regardés comme constituant une « signature collective » des corporations de constructeurs. En tant qu'ils symbolisent le lien unissant entre eux les membres d'une organisation initiatique ou tout au moins ésotérique, ces tracés offrent évidemment une similitude frappante avec la « chaîne d'union » maçonnique ; et, si l'on se souvient des nœuds de celle-ci, le nom de « nœuds » (*Knoten*) donné à ces dessins, apparemment par Dürer lui-même, est aussi très significatif. Pour cette raison, aussi bien que pour une autre sur la-

---

[896] Publié dans *É. T.*, oct.-nov. 1947.

[897] *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation » dans The Art Quarterly*, numéro du printemps 1944.

quelle nous reviendrons par la suite, il est encore important de noter qu'il s'agit de lignes ne présentant aucune solution de continuité[898] ; les labyrinthes des églises pouvaient également être parcourus d'un bout à l'autre sans qu'on y rencontre nulle part aucun point d'interruption obligeant à s'arrêter ou à revenir sur ses pas, de telle sorte qu'ils constituaient simplement en réalité un chemin très long qu'il fallait accomplir entièrement avant de parvenir au centre[899]. Dans certains cas, comme à Amiens, le « maître d'œuvre » s'était fait représenter lui-même dans la partie centrale, de même que Vinci et Dürer y ont inscrit leurs noms ; par là, ils se situaient symboliquement dans une « Terre Sainte »[900], c'est-à-dire dans un lieu réservé aux « élus », ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[901], ou dans un centre spirituel qui était, dans tous les cas, une image ou un reflet du véritable « Centre du Monde », comme, dans la tradition extrême-orientale, l'Empereur se situait toujours au lieu central[902].

Ceci nous amène directement à des considérations d'un autre ordre, qui se rapportent à un sens plus « intérieur » et plus profond de ce symbolisme : puisque l'être qui parcourt le labyrinthe ou toute autre figuration équivalente arrive finalement par là à trouver le « lieu central », c'est-à-dire, au point de vue de la réali-

---

898 On pourra se souvenir ici du *pentalpha* qui, comme signe de reconnaissance des pythagoriciens, devait être tracé d'une façon continue.

899 Cf. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, ch. VII. – Cet auteur, qui était lui-même un architecte, a réuni dans son livre un grand nombre d'informations intéressantes concernant le symbolisme architectural, mais malheureusement il n'a pas su en dégager la véritable signification.

900 On sait que les labyrinthes en question étaient communément appelés « chemin de Jérusalem », et que leur parcours était considéré comme tenant lieu de pèlerinage en Terre sainte ; à Saint-Omer, le centre contenait une représentation du Temple de Jérusalem.

901 *La Caverne et le Labyrinthe*.

902 Voir *La Grande Triade*, ch. XVI. – On pourrait rappeler, à l'occasion de ce rapprochement, le titre d'*Imperator* donné au chef de certaines organisations rosicruciennes.

sation initiatique, son propre centre[903], le parcours lui-même, avec toutes ses complications, est évidemment une représentation de la multiplicité des états ou des modalités de l'existence manifestée[904], à travers la série indéfinie desquels l'être a dû « errer » tout d'abord avant de pouvoir s'établir dans ce centre. La ligne continue est alors l'image du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux tous les états, et d'ailleurs, dans le cas du « fil d'Ariane » en connexion avec le parcours du labyrinthe, cette image se présente avec une telle netteté qu'on s'étonne qu'il soit possible de ne pas s'en apercevoir[905] ; ainsi se trouve justifiée la remarque par laquelle nous avons terminé notre précédente étude sur le symbolisme de la « chaîne d'union ». D'autre part, nous avons insisté plus particulièrement sur le caractère d'« encadrement » que présente celle-ci ; or, il suffit de regarder les figures de Dürer et de Vinci pour se rendre compte qu'elles forment aussi de véritables « encadrements » autour de la partie centrale, ce qui constitue encore une similitude de plus entre ces symboles : et il est d'autres cas où nous allons retrouver également ce même caractère, d'une façon qui fait ressortir une fois de plus la parfaite concordance des différentes traditions.

Dans un livre dont nous avons déjà parlé ailleurs[906], Jackson Knight a signalé qu'on avait trouvé en Grèce, près de Corinthe, deux modèles réduits en argile de maisons remontant à l'époque

---

[903] Il peut naturellement s'agir, suivant les cas, soit du centre d'un état particulier d'existence, soit de celui de l'être total, le premier correspondant au terme des « petits mystères » et le second à celui des « grands mystères ».

[904] Nous disons « modalités » pour le cas où l'on n'envisage que l'ensemble d'un seul état de manifestations, ainsi qu'il en est nécessairement en ce qui concerne les « petits mystères ».

[905] Il importe aussi, sous le même rapport, de noter que les dessins de Dürer et de Vinci ont une ressemblance manifeste avec les « arabesques » comme l'a signalé Coomaraswamy ; les derniers vestiges de tracés de ce genre dans le monde occidental se trouvent dans les paraphes et autres ornements compliqués, toujours formés d'une seule ligne continue, qui demeurèrent chers aux calligraphes et aux maîtres d'écriture jusque vers le milieu du XIXe siècle, bien qu'alors le symbolisme n'en ait sans doute plus été compris par eux.

[906] *Cumaean Gates* ; voir à ce sujet notre étude sur *La Caverne et le Labyrinthe*.

archaïque dite « âge géométrique[907] » ; sur les murs extérieurs se voient des méandres qui entourent la maison, et dont le tracé paraît avoir constitué en quelque sorte un « substitut » du labyrinthe. Dans la mesure où celui-ci représentait une défense, soit contre les ennemis humains, soit surtout contre les influences psychiques hostiles, on peut aussi regarder ces méandres comme ayant une valeur de protection, et même doublement, en empêchant non seulement les influences maléfiques de pénétrer dans la demeure, mais aussi les influences bénéfiques d'en sortir et de se disperser au-dehors. Il se peut d'ailleurs que, à certaines époques, on n'y ait rien vu de plus ; mais il ne faut pas oublier que la réduction des symboles à un usage plus ou moins « magique » correspond déjà à un état de dégénérescence au point de vue traditionnel, état dans lequel leur sens profond a été oublié[908]. Il a donc dû y avoir autre chose à l'origine, et il est facile de comprendre de quoi il s'agit en réalité si l'on se souvient que, traditionnellement, tout édifice est construit suivant un modèle cosmique ; tant qu'il n'y eut aucune distinction de « sacré » et de « profane », c'est-à-dire tant que le point de vue profane n'eut pas pris naissance par l'effet d'un amoindrissement de la tradition, il en fut partout et toujours ainsi pour les maisons particulières elles-mêmes. La maison était alors une image du Cosmos, c'est-à-dire comme un « petit monde » fermé et complet en lui-même ; et, si l'on remarque qu'elle est « encadrée » par le méandre exactement de la même façon que la Loge, dont la signification cosmique n'a pas été perdue, est « encadrée » par la « chaîne d'union », l'identité des deux symboles apparaît comme tout à fait évidente : dans l'un et l'autre cas, ce dont il s'agit en définitive n'est pas autre chose qu'une représentation du « cadre » même du Cosmos.

Un autre exemple remarquable, au point de vue du symbolisme des « encadrements », nous est fourni par certains carac-

[907] La reproduction de ces deux modèles se trouve à la page 67 du livre cité.

tères chinois, se rapportant primitivement à des rites de fixation ou de stabilisation[909] qui « consistaient à tracer des cercles concentriques ou une spirale autour des objets ; le caractère *hêng*, désignant un tel rite, était, dans l'ancienne écriture, formé d'une spirale ou de deux cercles concentriques entre deux lignes droites. Dans tout l'ancien monde, les nouvelles fondations, qu'il s'agît de camps, de cités ou de villages, étaient « stabilisées » en traçant des spirales ou des cercles autour d'elles »[910], et nous ajouterons qu'on peut encore voir là l'identité réelle des « encadrements » avec les labyrinthes. Au sujet du caractère *chich*, que les commentateurs récents rendent simplement par « grand », l'auteur que nous venons de citer dit qu'il « dénote la magie qui assure l'intégrité des espaces en les "encadrant" de signes protecteurs ; tel est le but des dessins de bordures dans les anciennes œuvres d'art. Un *chich fu* est une bénédiction qui a été directement ou symboliquement "encadrée" de cette façon ; un fléau peut aussi être "encadré" pour l'empêcher de se répandre ». Ici encore, il n'est explicitement question que de « magie », ou de ce qu'on suppose être tel ; mais l'idée de « fixation » ou de « stabilisation » montre assez clairement ce qu'il en est au fond : il s'agit de la fonction qu'a essentiellement le « cadre », ainsi que nous l'avons dit précédemment, de rassembler et de maintenir à leur place les divers éléments qu'il entoure. Il y a d'ailleurs chez Laotseu des passages où figurent les caractères en question et qui sont très significatifs à cet égard : « Lorsqu'on fait en sorte d'encadrer (ou circonscrire, *ying*, caractère évoquant une idée similaire à celle de *hêng*) les sept esprits animaux et d'embrasser l'Unité, on peut être clos, étanche et incorruptible[911] » ; et

[908] Naturellement, ce sens profond n'exclut pas plus une application « magique » que toute autre application légitime, mais la dégénérescence consiste en ce que le principe a été perdu de vue et qu'on n'envisage plus exclusivement qu'une simple application isolée et d'ordre inférieur.

[909] Ces rites correspondent évidemment à un cas particulier de ce qui est désigné dans le langage hermétique comme la « coagulation » (voir *La Grande Triade*, ch. VI).

[910] A. Waley, *The Book of Changes*, dans le *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 5, Stockholm, 1934.

[911] *Tao-te-king*, ch. X, traduction inédite de M. Jacques Lionnet.

ailleurs : « Grâce à une connaissance convenablement encadrée (*chich*), nous marchons de plain-pied dans la grande Voie[912]. » Dans le premier de ces deux passages, il s'agit évidemment d'établir ou de maintenir l'ordre normal des différents éléments constitutifs de l'être afin d'unifier celui-ci ; dans le second, une « connaissance bien encadrée » est proprement une connaissance où chaque chose est mise exactement à la place qui lui convient. Du reste, la signification cosmique du « cadre » n'a elle-même nullement disparu en pareil cas ; en effet, l'être humain, suivant toutes les conceptions traditionnelles, n'est-il pas le « microcosme », et la connaissance ne doit-elle pas, elle aussi, comprendre d'une certaine façon la totalité du Cosmos ?

[912] *Ibid.*, ch. LIII, même traduction.

Nécessité de l'exotérisme traditionnel

Beaucoup semblent douter de la nécessité, pour qui aspire à l'initiation, de se rattacher tout d'abord à une forme traditionnelle d'ordre exotérique et d'en observer toutes les prescriptions ; c'est d'ailleurs là l'indice d'un état d'esprit qui est propre à l'Occident moderne, et dont les raisons sont sans doute multiples. Nous n'entreprendrons pas de rechercher quelle part de responsabilité peuvent y avoir les représentants mêmes de l'exotérisme religieux, que leur exclusivisme porte trop souvent à nier plus ou moins expressément tout ce qui dépasse leur domaine ; ce côté de la question n'est pas celui qui nous intéresse ici ; mais ce qui est plus étonnant, c'est que ceux qui se considèrent comme qualifiés pour l'initiation puissent faire preuve d'une incompréhension qui, au fond, est comparable à la leur, quoique s'appliquant d'une façon en quelque sorte inverse. En effet, il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation ; mais, par contre, il ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le « plus » doit forcément comprendre le « moins ». Du reste, cette ignorance pratique elle-même, qui consiste à regarder comme inutile ou superflue la participation à une tradition exotérique, ne serait pas possible sans une méconnaissance même théorique de cet aspect de la tradition, et c'est là ce qui la rend encore plus grave, car on peut se demander si quelqu'un chez qui existe une telle méconnaissance, quelles que soient d'ailleurs ses possibilités, est bien réellement prêt à aborder le domaine ésotérique et initiatique, et s'il ne devrait pas plutôt s'appliquer à mieux comprendre la valeur et la portée de l'exotérisme avant de chercher à aller plus loin. En fait, il y a là manifestement la conséquence d'un affaiblissement de l'esprit traditionnel entendu dans son

sens général, et il devrait être évident que c'est cet esprit qu'il faut avant tout restaurer intégralement en soi-même si l'on veut ensuite pénétrer le sens profond de la tradition ; la méconnaissance dont il s'agit est, au fond, du même ordre que celle de l'efficacité propre des rites, si répandue aussi actuellement dans le monde occidental. Nous voulons bien admettre que l'ambiance profane dans laquelle vivent certains leur rende plus difficile la compréhension de ces choses ; mais c'est précisément contre l'influence de cette ambiance qu'il leur faut réagir sous tous les rapports, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à se rendre compte de l'illégitimité du point de vue profane lui-même ; nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous avons dit que l'état d'esprit que nous dénonçons ici est propre à l'Occident ; en effet, il ne peut pas exister en Orient, d'abord à cause de la persistance de l'esprit traditionnel dont le milieu social tout entier est encore pénétré [913] , et aussi pour une autre raison : là où l'exotérisme et l'ésotérisme sont liés directement dans la constitution d'une forme traditionnelle [914] , de façon à n'être en quelque sorte que comme les deux faces extérieure et intérieure d'une seule et même chose, il est immédiatement compréhensible pour chacun qu'il faut d'abord adhérer à l'extérieur pour pouvoir ensuite pénétrer à l'intérieur [915] , et qu'il ne saurait y avoir d'autre voie que celle-là. Cela peut paraître moins évident dans le cas où, comme il arrive justement dans l'Occident actuel, on se trouve en présence d'organisations initiatiques n'ayant pas de lien avec l'ensemble d'une forme tradition-

[913] Nous parlons ici de ce milieu pris dans son ensemble, et, par conséquent, nous n'avons pas à tenir compte à cet égard des éléments « modernisés », c'est-à-dire en somme « occidentalisés », qui, si bruyants qu'ils puissent être, ne constituent encore malgré tout qu'une assez faible minorité.

[914] Nous prenons, pour la facilité de l'expression, ces deux termes d'exotérisme et d'ésotérisme dans leur acception la plus large, ce qui ne peut avoir ici aucun inconvénient, car il va de soi que, même dans une forme traditionnelle où une telle division n'est pas formellement établie, il y a nécessairement toujours quelque chose qui correspond à l'un et l'autre de ces deux points de vue ; dans ce cas, le lien qui existe entre eux est d'ailleurs encore plus évident.

[915] On peut dire aussi, suivant un symbolisme assez fréquemment usité, que le « noyau » ne peut pas être atteint autrement qu'à travers l'« écorce ».

nelle déterminée ; mais alors nous pouvons dire que, par là même, elles sont, en principe tout au moins, compatibles avec tout exotérisme quel qu'il soit, mais que, au point de vue strictement initiatique qui seul nous concerne présentement à l'exclusion de la considération des circonstances contingentes, elles ne le sont pas véritablement avec l'absence d'exotérisme traditionnel.

Nous dirons d'abord pour exprimer les choses de la façon la plus simple, qu'on ne bâtit pas sur le vide ; or l'existence uniquement profane, dont tout élément traditionnel est exclu, n'est bien réellement à cet égard que vide et néant. Si l'on veut construire un édifice, on doit tout d'abord en établir les fondations ; celles-ci sont la base indispensable sur laquelle s'appuiera tout l'édifice, y compris ses parties les plus élevées et elles le demeureront toujours, même quand il sera achevé. De même, l'adhésion à un exotérisme est une condition préalable pour parvenir à l'ésotérisme, et, en outre, il ne faudrait pas croire que cet exotérisme puisse être rejeté dès lors que l'initiation a été obtenue, pas plus que les fondations ne peuvent être supprimées lorsque l'édifice est construit. Nous ajouterons que, en réalité, l'exotérisme, bien loin d'être rejeté, doit être « transformé » dans une mesure correspondant au degré atteint par l'initié, puisque celui-ci devient de plus en plus apte à en comprendre les raisons profondes, et que, par suite, ses formules doctrinales et ses rites prennent pour lui une signification beaucoup plus réellement importante que celle qu'elles peuvent avoir pour le simple exotériste, qui en somme est toujours réduit, par définition même, à n'en voir que l'apparence extérieure, c'est-à-dire ce qui compte le moins quant à la « vérité » de la tradition envisagée dans son intégralité.

Ensuite, et ceci nous ramène à une considération à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, celui qui ne participe à aucun exotérisme traditionnel fait par là même, dans son existence, la part la plus large qui se puisse concevoir au point de vue purement profane, auquel il conformera forcément, dans ces conditions, toute son activité extérieure. C'est là, à un autre niveau et avec des conséquences encore plus étendues, la même

erreur que celle que commettent la majorité de ceux des Occidentaux actuels qui se croient encore « religieux », et qui font de la religion une chose entièrement à part, n'ayant avec tout le reste de leur vie aucun contact réel ; une telle erreur est d'ailleurs encore moins excusable pour qui veut se placer au point de vue initiatique que pour qui s'en tient au point de vue exotérique, et, dans tous les cas, on voit sans peine combien cela est loin de répondre à une conception intégralement traditionnelle. Au fond, tout cela revient à admettre que, en dehors ou à côté du domaine traditionnel, il y a un domaine profane dont l'existence est également valable dans son ordre ; or, comme nous l'avons déjà dit souvent, il n'y a pas en réalité de domaine profane auquel certaines choses appartiendraient par leur nature même ; il y a seulement un point de vue profane, qui n'est que le produit d'une dégénérescence spirituelle de l'humanité, et qui, par conséquent, est entièrement illégitime. En principe, on ne devrait donc faire aucune concession à ce point de vue ; en fait, cela est assurément bien difficile dans le milieu occidental actuel, peut-être même impossible dans certains cas et jusqu'à un certain point, car sauf de trop rares exceptions, chacun s'y trouve obligé, par la seule nécessité des relations sociales, de se soumettre plus ou moins, et tout au moins en apparence, aux conditions de la « vie ordinaire » qui précisément n'est rien d'autre que l'application pratique de ce point de vue profane ; mais, même si de telles concessions sont indispensables pour vivre dans ce milieu, encore faudrait-il qu'elles soient réduites au strict minimum par tous ceux qui la tradition a encore un sens, tandis qu'elles sont au contraire poussées à l'extrême par ceux qui prétendent se passer de tout exotérisme, même si telle n'est pas leur intention et s'ils ne font en cela que subir plus ou moins inconsciemment l'influence du milieu. De semblables dispositions sont certainement aussi peu favorables que possible à l'initiation, qui relève d'un domaine où normalement les influences extérieures ne devraient pénétrer en aucune façon ; si cependant, par suite des anomalies inhérentes aux conditions de notre époque, ceux qui ont cette attitude peuvent malgré cela recevoir

une initiation virtuelle, nous doutons fort que, tant qu'ils y persisteront volontairement, il leur soit possible d'aller plus loin et de passer de là à l'initiation effective.

Pierre noire et pierre cubique[916]

Nous avons eu parfois à relever occasionnellement les diverses fantaisies linguistiques auxquelles a donné lieu le nom de Cybèle ; nous ne reviendrons pas ici sur celles qui sont trop évidemment dépourvues de tout fondement et qui ne sont dues qu'à l'imagination excessive de certains[917], et nous envisagerons seulement quelques rapprochements qui peuvent paraître plus sérieux à première vue, bien qu'ils soient aussi injustifiés. Ainsi, nous avons vu émettre récemment la supposition que Cybèle « semble tirer son nom » de l'arabe *qubbah*, parce qu'elle « était adorée dans les grottes » en raison de son caractère « chthonien ». Or, cette prétendue étymologie a deux défauts dont un seul serait suffisant pour la faire écarter : d'abord, comme une autre dont nous allons parler tout à l'heure, elle ne tient compte que des deux premières lettres de la racine du nom de Cybèle, laquelle en contient trois, et il va de soi que la troisième lettre n'est pas plus négligeable que les deux autres ; ensuite, elle ne repose en réalité que sur un contresens pur et simple. En effet, *qubbah* n'a jamais voulu dire « voûte, salle voûtée, crypte », comme le croit l'auteur de cette hypothèse ; ce mot désigne une coupole ou un dôme, dont précisément le symbolisme est « céleste » et non pas « terrestre », donc exactement à l'opposé du caractère attribué à Cybèle ou à la « Grande Mère ». Comme nous l'avons expliqué dans d'autres études, la coupole surmonte un édifice à base carrée, donc de forme généralement cubique, et c'est cette partie carrée ou cubique qui, dans l'ensemble ainsi constitué, a un symbolisme « terrestre » ; ceci nous amène directement à examiner

[916] Publié dans *É. T.*, déc. 1947.

[917] Nous ne reparlerons donc pas de l'assimilation de Cybèle à une « cavale », ni du rapprochement qu'on a voulu en tirer avec la désignation de la « chevalerie », non plus que de l'autre rapprochement non moins imaginaire avec la « Kabbale ».

une autre hypothèse qui a été assez souvent formulée au sujet de l'origine du même nom de Cybèle, et qui a une importance plus particulière pour ce que nous nous proposons présentement.

On a voulu faire dériver *Kubelê* de *kubos*, et ici du moins il n'y a pas de contresens comme celui que nous venons de signaler ; mais, d'autre part, cette étymologie a en commun avec la précédente le défaut de ne prendre en considération que les deux premières des trois lettres qui constituent la racine de *Kubelê*, ce qui la rend également impossible au point de vue proprement linguistique[918]. Si l'on veut seulement voir entre les deux mots une certaine similitude phonétique qui peut, comme il arrive souvent, avoir quelque valeur au point de vue symbolique, c'est là tout autre chose ; mais, avant d'étudier ce point de plus près, nous dirons que, en réalité, le nom de *Kubelê* n'est pas d'origine grecque, et que d'ailleurs sa véritable étymologie n'a rien d'énigmatique ni de douteux. Ce nom, en effet, se rattache directement à l'hébreu *gebal* et à l'arabe *jabal*, « montagne » ; la différence de la première lettre ne peut donner lieu à aucune objection à cet égard, car le changement de *g* en *k* ou inversement n'est qu'une modification secondaire dont on peut trouver bien d'autres exemples[919]. Ainsi, Cybèle est proprement la « déesse de la mon-

[918] Nous signalerons incidemment à ce propos qu'il est même fort douteux, malgré une synonymie exacte et une similitude phonétique partielle, qu'il puisse y avoir une véritable parenté linguistique entre le grec *Kubos* et l'arabe *Kaab*, en raison de la présence dans le second de la lettre *ayn* ; du fait que cette lettre n'a pas d'équivalent dans les langues européennes et ne peut pas réellement y être transcrite, les Occidentaux l'oublient ou la négligent trop souvent, ce qui a pour conséquence de nombreuses assimilations erronées entre des mots dont la racine est très nettement différente.

[919] Ainsi, le mot hébreu et arabe *kabir* a une parenté évidente avec l'hébreu *gibor* et l'arabe *jabbâr* ; il est vrai que le premier a surtout le sens de « grand » et les deux autres celui de « fort », mais ce n'est là qu'une simple nuance ; les *Giborim* de la Genèse sont à la fois les « géants » et les « hommes forts ».

tagne »[920] ; et ce qui est très digne de remarque, c'est que, par cette signification, son nom est l'exact équivalent de celui de *Pârvatî* dans la tradition hindoue.

Cette même signification du nom de Cybèle est visiblement liée à celle de la « pierre noire » qui était son symbole ; en effet, on sait que cette pierre était de forme conique, et, comme tous les « bétyles » de même forme, elle doit être regardée comme une figuration réduite de la montagne en tant que symbole « axial ». D'autre part, les « pierres noires » sacrées étant des aérolithes, cette origine « céleste » donne à penser que le caractère « chthonien » auquel nous faisions allusion au début ne correspond en réalité qu'à un des aspects de Cybèle ; du reste, l'axe représenté par la montagne n'est pas « terrestre », mais relie entre eux le ciel et la terre ; et nous ajouterons que c'est suivant cet axe que, symboliquement, doivent s'effectuer la chute de la « pierre noire » et sa remontée finale, car il s'agit là aussi de relations entre le ciel et la terre[921]. Il ne saurait être question, bien entendu, de contester que Cybèle ait été souvent assimilée à la « Terre-Mère », mais seulement d'indiquer qu'elle avait aussi d'autres aspects ; il est d'ailleurs très possible que l'oubli plus ou moins complet de ceux-ci, par suite d'une prédominance attribuée à l'aspect « terrestre », ait donné naissance à certaines confusions, et notamment à celle qui a conduit à assimiler la « pierre noire » et la «

[920] Notons en passant que *Gebal* était aussi le nom de la ville phénicienne de Byblos ; ses habitants étaient appelés *Giblim*, et ce nom est resté comme « mot de passe » dans la maçonnerie. Il y a à ce propos un rapprochement qu'il ne semble pas qu'on ait jamais pensé à faire ; quelle qu'ait pu être l'origine historique de la dénomination des Gibelins (*Ghibellini*) au moyen âge, elle présente avec ce nom de *Giblim* une similitude des plus frappantes, et, si ce n'est là qu'une « coïncidence », elle est tout au moins assez curieuse.

[921] Voir sur tout ceci *Lapsit exillis*. – Il existe dans l'Inde une tradition suivant laquelle les montagnes volaient autrefois ; *Indra* les précipita sur la terre et les y fixa en les frappant de la foudre : ceci est encore manifestement à rapprocher de l'origine des « pierres noires ».

pierre cubique », qui sont cependant deux symboles très différents[922].

La « pierre cubique » est essentiellement une « pierre de fondation » ; elle est donc bien « terrestre », comme l'indique d'ailleurs sa forme et, de plus, l'idée de « stabilité » exprimée par cette même forme[923] convient bien à la fonction de Cybèle en tant que « Terre-Mère », c'est-à-dire comme représentant le principe « substantiel » de la manifestation universelle. C'est pourquoi, au point de vue symbolique, le rapport de Cybèle avec le « cube » n'est pas à rejeter entièrement, en tant que « convergence » phonétique ; mais, bien entendu, ce n'est pas une raison pour vouloir en tirer une « étymologie », ni pour identifier à la « pierre cubique » une « pierre noire » qui était conique en réalité. Il y a seulement un cas particulier dans lequel il existe un certain rapport entre la « pierre noire » et la « pierre cubique » : c'est celui où cette dernière est, non pas une des « pierres de fondation » posées aux quatre angles d'un édifice, mais la pierre *shetiyah* qui occupe le centre de la base de celui-ci, correspondant au point de chute de la « pierre noire », comme, sur le même axe vertical, mais à son extrémité opposée, la « pierre angulaire » ou « pierre du sommet », qui par contre, n'est pas de forme cubique, correspond à la situation « céleste » initiale et finale de cette même « pierre noire ». Nous n'insisterons pas davantage sur ces der-

[922] Nous avons signalé dans un compte rendu l'incroyable supposition de l'existence d'une soi-disant « déesse *Kaabah* », qui aurait été représentée par la « pierre noire », de La Mecque, appelée également *Kaabah* ; c'est là un autre exemple de la même confusion, et, depuis lors, nous avons eu la surprise de lire encore la même chose ailleurs, d'où il semble bien résulter que cette erreur a cours dans certains milieux occidentaux. Nous rappellerons donc que la *Kaabah* n'est nullement le nom de la « pierre noire », celle-ci n'étant pas cubique, mais celui de l'édifice dans un des angles duquel elle est enchâssée et qui, lui, a effectivement la forme d'un cube ; et, si la *Kaabah* est aussi *Beyt Allah* (« maison de Dieu », comme le *Beith-El* de la Genèse), elle n'a pourtant jamais été considérée elle-même comme une divinité. Il est d'ailleurs très probable que la singulière invention de la prétendue « déesse *Kaabah* » a été suggérée en fait par le rapprochement de *Kabelê* et de *Kubos* dont nous avons parlé plus haut.

[923] Voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XX.

nières considérations, les ayant déjà exposées plus en détail[924] ; et nous rappellerons seulement, pour terminer, que, d'une façon générale, le symbolisme de la « pierre noire », avec les différentes situations et les différentes formes qu'elle peut prendre, est, au point de vue « microcosmique », en relation avec les « localisations » diverses, dans l'être humain, du *luz* ou du « noyau d'immortalité ».

[924] Voir encore *Lapsit exillis*.

Guru et upaguru

Si l'on parle souvent du rôle initiatique du Guru ou du Maître spirituel (ce qui d'ailleurs, bien entendu, ne veut certes pas dire que ceux qui en parlent le comprennent toujours exactement), il est, par contre, une autre notion qu'on passe généralement sous silence : c'est celle de ce que la tradition hindoue désigne par le mot *upaguru*. Il faut entendre par là tout être, quel qu'il soit, dont la rencontre est pour quelqu'un l'occasion ou le point de départ d'un certain développement spirituel ; et, d'une façon générale, il n'est aucunement nécessaire que cet être lui-même soit conscient du rôle qu'il joue ainsi. Du reste, si nous parlons ici d'un être, nous pourrions tout aussi bien parler également d'une chose ou même d'une circonstance quelconque qui provoque le même effet ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit souvent, que n'importe quoi peut, suivant les cas, agir à cet égard comme une « cause occasionnelle » ; il va de soi que celle-ci n'est pas une cause au sens propre de ce mot, et qu'en réalité la cause véritable se trouve dans la nature même de celui sur qui s'exerce cette action, comme le montre le fait que ce qui a un tel effet pour lui peut fort bien n'en avoir aucun pour un autre individu. Ajoutons que les *upagurus*, ainsi entendus, peuvent naturellement être multiples au cours d'un même développement spirituel, car chacun d'eux n'a qu'un rôle transitoire et ne peut agir efficacement qu'à un certain moment déterminé, en dehors duquel son intervention n'aurait pas plus d'importance que n'en ont la plupart des choses qui se présentent à nous à chaque instant et que nous regardons comme plus ou moins indifférentes.

La désignation de l' *upaguru* indique qu'il n'a qu'un rôle accessoire et subordonné, qui, au fond, pourrait être considéré comme celui d'un auxiliaire du véritable Guru ; en effet, celui-ci doit savoir utiliser toutes les circonstances favorables au développe-

ment de ses disciples, conformément aux possibilités et aux aptitudes particulières de chacun d'eux, et même, s'il est réellement un Maître spirituel au sens complet de ce mot, il peut parfois en provoquer lui-même la manifestation au moment voulu. On pourrait donc dire que, d'une certaine façon, ce ne sont là que des « prolongements » du Guru , au même titre que les instruments et les moyens divers employés par un être pour exercer ou amplifier son action sont autant de prolongements de lui-même ; et, par suite, il est évident que le rôle propre de celui-ci n'est nullement diminué par là, mais que, bien au contraire, il y trouve la possibilité de s'exercer plus complètement et d'une façon mieux adaptée à la nature de chaque disciple, la diversité indéfinie des circonstances contingentes permettant toujours d'y trouver quelque correspondance avec celle des natures individuelles.

Ce que nous venons de dire s'applique au cas que l'on peut considérer comme normal, ou qui du moins devrait l'être en ce qui concerne le processus initiatique, c'est-à-dire à celui qui implique la présence effective d'un Guru humain ; avant de passer à des considérations d'un autre ordre, s'appliquant également aux cas plus ou moins exceptionnels qui peuvent exister en fait en dehors de celui-là, il convient de faire encore une autre remarque. Lorsque l'initiation proprement dite est conférée par quelqu'un qui ne possède pas les qualités requises pour remplir la fonction d'un Maître spirituel, et qui, par conséquent, agit uniquement comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite qu'il accomplit, un tel initiateur peut aussi être assimilé proprement à un *upaguru*, qui a d'ailleurs comme tel une importance toute particulière et en quelque sorte unique en son genre, puisque c'est son intervention qui détermine réellement la « seconde naissance », et cela même si l'initiation doit demeurer simplement virtuelle. Ce cas est aussi le seul où l' *upaguru* doit forcément avoir conscience de son rôle, au moins à quelque degré ; nous ajoutons cette restriction parce que, quand il s'agit d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou amoindries, il peut arriver que l'initiateur soit ignorant de la véritable nature de ce qu'il transmet et n'ait même aucune idée de l'efficacité in-

hérente aux rites, ce qui, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, n'empêche aucunement ceux-ci d'être valables dès lors qu'ils sont accomplis régulièrement et dans les conditions voulues. Seulement, il est bien entendu que, faute d'un Guru , l'initiation reçue ainsi risque fort de ne jamais devenir effective, sauf pourtant dans certains cas d'exception dont nous parlerons peut-être une autre fois ; tout ce que nous en dirons pour le moment, c'est que, bien que théoriquement il n'y ait pas là d'impossibilité absolue, la chose est à peu près aussi rare en fait que l'est le rattachement initiatique obtenu en dehors des moyens ordinaires, de sorte qu'il est en somme peu utile de l'envisager quand on veut s'en tenir à ce qui est susceptible de l'application la plus étendue.

Cela dit, nous reviendrons à la considération des *upagurus* en général, dont il nous reste encore à préciser une signification plus profonde que celle que nous avons indiquée jusqu'ici, car le Guru humain lui-même n'est au fond que la représentation extériorisée et comme « matérialisée » du véritable « Guru intérieur », et sa nécessité est due à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. Qu'il y ait ou non un Guru humain, le Guru intérieur est, lui, toujours présent dans tous les cas, puisqu'il ne fait qu'un avec le « Soi » lui-même ; et, en définitive, c'est à ce point de vue qu'il faut se placer si l'on veut comprendre pleinement les réalités initiatiques ; sous ce rapport, il n'y a d'ailleurs plus d'exceptions comme celles auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure, mais seulement des modalités diverses suivant lesquelles s'exerce l'action de ce Guru intérieur. Comme le Guru humain, mais à un moindre degré et plus « partiellement » si l'on peut s'exprimer ainsi, les *upagurus* sont ses manifestations ; comme tels, ils sont, pourrait-on dire, les apparences qu'il revêt pour communiquer, dans la mesure du possible, avec l'être qui ne peut encore se mettre en rapport direct avec lui, de sorte que la communication ne peut s'effectuer qu'au moyen de ces « supports » extérieurs. Cela permet de comprendre, par exemple,

comment il est dit que le vieillard, le malade, le cadavre et le moine rencontrés successivement par le futur Bouddha étaient des formes prises par les *Dêvas* qui voulaient le diriger vers l'illumination, ces *Dêvas* eux-mêmes n'étant ici que des aspects du Guru intérieur ; il ne faut pas nécessairement entendre par là que ce n'aient été que de simples « apparitions », bien que celles-ci soient assurément possibles aussi dans certains cas. La réalité individuelle de l'être qui joue le rôle d'un *upaguru* n'est point affectée ni détruite par là ; si cependant elle s'efface en quelque sorte devant la réalité d'ordre supérieur dont il est le « support » occasionnel et momentané, c'est seulement pour celui à qui s'adresse spécialement le « message » dont, consciemment ou plus souvent inconsciemment, il est ainsi devenu le porteur.

Pour prévenir toute méprise, nous ajouterons qu'il faudrait bien se garder d'interpréter ce que nous venons de dire en dernier lieu en ce sens que les manifestations du Guru intérieur constitueraient seulement quelque chose de « subjectif » ; ce n'est nullement ainsi que nous l'entendons, et, à notre point de vue, la « subjectivité » n'est que la plus vaine des illusions. La réalité supérieure dont nous parlons se situe bien au-delà du domaine « psychologique », et à un niveau où la distinction de l'« objectif » et du « subjectif » n'a véritablement plus aucun sens ; certains pourront même trouver que cela est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais nous connaissons trop bien la mentalité qui est celle de la plupart de nos contemporains pour ne pas savoir que de telles précisions sont loin d'être superflues ; n'avons-nous pas vu des gens qui, lorsqu'il est question de « Maître spirituel » vont jusqu'à traduire par « directeur de conscience » ?

Les “têtes noires”[925]

Le nom des Éthiopiens signifie littéralement « visages brûlés » (*Aithi-ôps*[926]), et par suite « visages noirs » ; on l'interprète communément comme désignant un peuple de race noire, ou tout au moins au teint noir[927]. Cependant, cette explication trop « simpliste » apparaît comme peu satisfaisante dès qu'on remarque que les anciens donnèrent en fait le même nom d'Éthiopie à des pays très divers, et à certains desquels elle ne conviendrait aucunement, puisque notamment l'Atlantide elle-même, dit-on, fut aussi appelée Éthiopie ; par contre, il ne semble pas que cette dénomination ait jamais été appliquée aux pays habités par des peuples appartenant proprement à la race noire. Il doit donc y avoir là autre chose, et cela devient encore plus évident quand on constate ailleurs l'existence de mots ou d'expressions similaires, si bien qu'on est naturellement amené à chercher quelle signification symbolique ils peuvent avoir en réalité.

Les Chinois se désignaient eux-mêmes très anciennement comme le « peuple noir » (*li-min*) ; cette expression se trouve en particulier dans le *Chou-king* (règne de l'empereur *Chouen*, 2317-2208 avant l'ère chrétienne). Beaucoup plus tard, au début de la dynastie *Tsing* (IIIe siècle avant l'ère chrétienne), l'empereur donna à son peuple un autre nom analogue[928], celui de « têtes noires » (*kien-cheou*) ; et ce qui est encore singulier, c'est qu'on trouve exactement la même expression en Chaldée (*nishi*

---

[925] Publié dans *É. T.*, janv.-févr. 1948.

[926] C'est de la même racine *aith* que dérive aussi le mot *Aithêr*, l'Éther pouvant être considéré en quelque sorte comme un feu supérieur, celui du « Ciel empyrée ».

[927] Les habitants du pays connu actuellement encore sous le nom d'Éthiopie, bien qu'ayant le teint sombre, n'appartiennent pas à la race noire.

[928] On sait que, en Chine, l'attribution aux êtres et aux choses de leurs « désignations correctes » faisait traditionnellement partie des fonctions du souverain.

salmat kakkadi) mille ans au moins avant cette époque. De plus, il est à remarquer que les caractères *kien* et *he*, signifiant « noir », représentent la flamme ; par là, le sens de cette expression de « têtes noires » se rapproche encore plus étroitement de celui du nom des Éthiopiens. Les orientalistes, qui le plus souvent ignorent de parti pris tout symbolisme, veulent expliquer ces termes de « peuple noir » et de « têtes noires » comme désignant le « peuple aux cheveux noirs » ; malheureusement, si ce caractère convient en effet aux Chinois, il ne saurait en aucune façon les distinguer des peuples voisins, de sorte que cette explication encore apparaît comme tout à fait insignifiante au fond.

D'autre part, certains ont pensé que le « peuple noir » était proprement la masse du peuple, à laquelle la couleur noire aurait été attribuée comme elle l'est dans l'Inde aux Shûdras, et avec le même sens d'indistinction et d'anonymat ; mais il semble bien que ce soit en réalité le peuple chinois tout entier qui ait été ainsi désigné, sans qu'il soit fait à cet égard aucune différence entre la masse et l'élite, et, s'il en est ainsi, le symbolisme dont il s'agit n'est plus valable en pareil cas. Du reste, si l'on songe, non seulement que les expressions de ce genre ont eu un emploi aussi étendu dans l'espace et dans le temps que nous l'avons indiqué (et il est même très possible qu'il en existe encore d'autres exemples), mais aussi que les anciens Égyptiens, de leur côté, donnaient à leur pays le nom de *Kêmi* ou « terre noire », on se rendra compte qu'il est assurément fort invraisemblable que tant de peuples divers aient adopté, pour eux-mêmes ou pour leur pays, une désignation qui aurait eu un sens péjoratif. Ce n'est donc pas à ce sens inférieur de la couleur noire qu'il convient de se référer ici, mais bien plutôt à son sens supérieur, puisque, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, elle présente un double symbolisme, tout aussi bien d'ailleurs que l'anonymat, auquel nous faisions allusion tout à l'heure à propos de la masse du peuple, a également deux significations opposées[929].

[929] Sur le double sens de l'anonymat, voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

On sait que, dans son sens supérieur, la couleur noire symbolise essentiellement l'état principal de non-manifestation, et que c'est ainsi qu'il faut comprendre notamment le nom de *Krishna*, par opposition à celui d'*Arjuna* qui signifie « blanc », l'un et l'autre représentant respectivement le non-manifesté et le manifesté, l'immortel et le mortel, le « Soi » et le « moi », *Paramâtmâ* et *jîvâtmâ*[930]. Seulement, on peut se demander comment un symbole du non-manifesté est applicable à un peuple ou à un pays ; nous devons reconnaître que le rapport n'apparaît pas clairement à première vue, mais pourtant il existe bien réellement dans les cas dont il s'agit. D'ailleurs, ce ne doit pas être sans raison que, dans plusieurs de ces cas, la couleur noire est rapportée plus particulièrement aux « faces » ou aux « têtes », termes dont nous avons déjà indiqué ailleurs la signification symbolique, en connexion avec les idées de « sommet » et de « principe[931] ».

Pour comprendre ce qu'il en est, il faut se souvenir que les peuples dont nous venons de parler sont de ceux qui se considéraient comme occupant une situation « centrale » ; on connaît notamment, à cet égard, la désignation de la Chine comme le « Royaume du Milieu » (*Tchoung-kouo*), ainsi que le fait que l'Égypte était assimilée par ses habitants au « Cœur du Monde ». Cette situation « centrale » est d'ailleurs parfaitement justifiée au point de vue symbolique, car chacune des contrées auxquelles elle était attribuée était effectivement le siège du centre spirituel d'une tradition, émanation et image du centre spirituel suprême, et le représentant pour ceux qui appartenaient à la tradition envisagée, de sorte qu'elle était bien véritablement pour eux le « Centre du Monde[932] ». Or, le centre est, en raison de son caractère principiel, ce qu'on pourrait appeler le « lieu » de la non-manifestation ; comme tel, la couleur noire, entendue dans son sens supérieur, lui convient donc réellement. Il faut d'ailleurs remarquer que, par contre, la couleur blanche convient aussi au centre

---

[930] Voir notamment *Le blanc et le noir*.

[931] Voir *La pierre angulaire*.

[932] Voir *La Grande Triade*, ch. XVI.

sous un autre rapport, nous voulons dire en tant qu'il est le point de départ d'une « irradiation » assimilée à celle de la lumière[933] ; on pourrait donc dire que le centre est « blanc » extérieurement et par rapport à la manifestation qui procède de lui, tandis qu'il est « noir » intérieurement et en lui-même ; et ce dernier point de vue est naturellement celui des êtres qui, pour une raison telle que celle que nous venons de rappeler, se situent symboliquement dans le centre même.

[933] Voir *Les sept rayons et l'arc-en-ciel*.

Vrais et faux instructeurs spirituels

Nous avons souvent insisté sur la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'initiation proprement dite, qui est le rattachement pur et simple à une organisation initiatique, impliquant essentiellement la transmission d'une influence spirituelle, et les moyens qui pourront ensuite être mis en œuvre pour contribuer à rendre effective une initiation qui n'était tout d'abord que virtuelle, moyens dont l'efficacité est naturellement subordonnée, dans tous les cas, à la condition indispensable d'un rattachement préalable. Ces moyens, en tant qu'ils constituent l'aide apportée du dehors au travail intérieur dont doit résulter le développement spirituel de l'être (et il est bien entendu qu'ils ne peuvent jamais suppléer en aucune façon à ce travail même), peuvent être désignés, dans leur ensemble, par le terme d'instruction initiatique, en prenant celui-ci dans son sens le plus étendu, et en ne limitant pas à la communication de certaines données d'ordre doctrinal, mais en y comprenant également tout ce qui, à un titre quelconque, est de nature à guider l'initié dans le travail qu'il accomplit pour parvenir à une réalisation spirituelle à quelque degré que ce soit.

Ce qui est le plus difficile, et surtout à notre époque, ce n'est certes pas d'obtenir un rattachement initiatique, ce qui peut-être n'est même parfois que trop aisé [934] ; mais c'est de trouver un instructeur vraiment qualifié, c'est-à-dire capable de remplir réellement la fonction de guide spirituel, ainsi que nous venons de le dire, en appliquant tous les moyens convenables à cette fin et en dirigeant chacun conformément à ses propres possibilités

[934] Nous voulons faire allusion par là au fait que certaines organisations initiatiques sont devenues beaucoup trop « ouvertes », ce qui d'ailleurs est toujours pour elles une cause de dégénérescence.

particulières, en dehors desquelles il est évidemment impossible, même au Maître le plus parfait, d'obtenir aucun résultat effectif. Sans un tel instructeur, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, l'initiation, tout en étant assurément valable en elle-même, dès lors que l'influence spirituelle a été réellement transmise au moyen du rite approprié [935] , demeurerait toujours simplement virtuelle, sauf dans de très rares cas d'exception. Ce qui aggrave encore la difficulté, c'est que ceux qui ont la prétention d'être des guides spirituels, sans être aucunement qualifiés pour jouer ce rôle, n'ont probablement jamais été aussi nombreux que de nos jours ; et le danger qui en résulte est d'autant plus grand que, en fait, ces gens ont généralement des facultés psychiques très puissantes et plus ou moins anormales, ce qui évidemment ne prouve rien au point de vue du développement spirituel et est même d'ordinaire un indice plutôt défavorable à cet égard, mais ce qui n'en est pas moins susceptible de faire illusion et d'en imposer à tous ceux qui sont insuffisamment avertis et qui, par suite, ne savent pas faire les distinctions essentielles. On ne saurait donc trop se tenir en garde contre ces faux instructeurs, qui ne peuvent qu'égarer ceux qui se laissent séduire par eux et qui devront encore s'estimer heureux s'il ne leur arrive rien de plus fâcheux que d'y perdre leur temps ; que d'ailleurs ils ne soient que de simples charlatans, comme il n'y en a que trop actuellement, ou qu'ils s'illusionnent eux-mêmes avant d'illusionner les autres, il va de soi que cela ne change rien aux conséquences, et même en un certain sens, ceux qui sont plus ou moins complètement sincères (car il peut y avoir en cela bien des degrés) n'en sont peut-être encore que plus dangereux par leur inconscience même. Il est à peine besoin d'ajouter que la confusion du psychique et du spirituel, qui est malheureusement si répandue chez nos contemporains et que nous avons dénoncée en maintes

[935] Nous devons rappeler ici que l'initiateur qui agit comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite n'est pas forcément apte à jouer le rôle d'instructeur ; si les deux fonctions sont normalement réunies la où les institutions traditionnelles n'ont subi aucun amoindrissement, elles sont bien loin de l'être toujours en fait dans les conditions actuelles.

occasions, contribue dans une large mesure à rendre possibles les pires méprises à cet égard ; si l'on y joint l'attrait des prétendus « pouvoirs » et le goût des « phénomènes » plus ou moins extraordinaires, qui d'ailleurs s'y associent presque inévitablement, on aura par là une explication assez complète du succès de certains faux instructeurs.

Il est cependant un caractère auquel beaucoup de ceux-ci, sinon tous, peuvent être reconnus assez facilement, et, bien que ce ne soit là en somme qu'une conséquence directe et nécessaire de tout ce que nous avons constamment exposé au sujet de l'initiation, nous ne croyons pas inutile, en présence des questions qui nous ont été posées en ces derniers temps à propos de divers personnages plus ou moins suspects, de le préciser encore d'une façon plus explicite. Quiconque se présente comme un instructeur spirituel sans se rattacher à une forme traditionnelle déterminée ou sans se conformer aux règles établies par celles-ci ne peut pas avoir véritablement la qualité qu'il s'attribue ; ce peut-être, suivant les cas, un vulgaire imposteur ou un « illusionné » ignorant des conditions réelles de l'initiation ; et dans ce dernier cas plus encore que dans l'autre, il est fort à craindre qu'il ne soit trop souvent, en définitive, rien de plus qu'un instrument au service de quelque chose qu'il ne soupçonne peut-être pas lui-même. Nous en dirons autant (et d'ailleurs ce caractère se confond forcément jusqu'à un certain point avec le précédent) de quiconque a la prétention de dispenser indistinctement un enseignement de nature initiatique à n'importe qui et même à de simples profanes, en négligeant la nécessité, comme condition première de son efficacité, du rattachement à une organisation régulière, ou encore de quiconque procède suivant des méthodes qui ne sont conformes à celles d'aucune initiation reconnue traditionnellement. Si l'on savait appliquer ces quelques indications et s'y tenir toujours strictement, les promoteurs de « pseudo-initiations » de quelque forme qu'elles soient revêtues, se trouveraient presque

immédiatement démasqués [936] ; il resterait seulement encore le danger pouvant venir de représentants d'initiations déviées, quoique réelles, et qui ont cessé d'être dans la ligne de l'orthodoxie traditionnelle ; mais celui-là est certainement beaucoup moins répandu, du moins dans le monde occidental, et, par conséquent, il est évidemment beaucoup moins urgent de s'en préoccuper dans les circonstances présentes. Du reste, nous pouvons dire tout au moins que les « instructeurs » se rattachant à de telles initiations ont généralement, en commun avec les autres dont nous venons de parler, l'habitude de manifester leurs « pouvoirs » psychiques à tout propos et sans aucune raison valable (car nous ne pouvons considérer comme telle celle de s'attirer des disciples ou de les retenir par ce moyen, ce qui est le but qu'ils visent le plus ordinairement), et d'attribuer la prépondérance à un développement excessif et plus ou moins désordonné des possibilités de cet ordre, ce qui est toujours au détriment de tout véritable développement spirituel.

D'autre part, pour ce qui est des vrais instructeurs spirituels, le contraste qu'ils présentent avec les faux instructeurs, sous les divers rapports que nous venons d'indiquer, peut, sinon les faire reconnaître avec une entière sûreté (en ce sens que ces conditions, si elles sont nécessaires, peuvent pourtant n'être pas suffisantes), du moins y aider grandement ; mais ici il convient de faire une autre remarque pour dissiper encore quelques idées fausses. Contrairement à ce que beaucoup paraissent s'imaginer, il n'est pas toujours nécessaire, pour que quelqu'un soit apte à remplir ce rôle dans certaines limites, qu'il soit lui-même parvenu à une réalisation spirituelle complète ; il devrait être bien évident, en effet, qu'il faut beaucoup moins que cela pour être capable de guider valablement un disciple aux premiers stades

[936] Il ne faut pas oublier, naturellement, de compter aussi au nombre des « pseudo-initiations », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, toutes celles qui prétendent se baser sur des formes traditionnelles n'ayant plus actuellement aucune existence effective ; mais celles-là du moins sont manifestement reconnaissables à première vue et sans qu'il soit besoin d'examiner les choses de plus près, tandis qu'il peut ne pas en être toujours de même pour les autres.

de sa carrière initiatique. Bien entendu, lorsque celui-ci aura atteint le point au-delà duquel il ne peut le conduire, l'instructeur qui se trouve dans ce cas, mais qui est néanmoins vraiment digne de ce nom, n'hésitera jamais à lui faire savoir que désormais il ne peut plus rien pour lui, et à l'adresser alors, pour suivre son travail dans les conditions les plus favorables, soit à son propre Maître si la chose est possible, soit à tout autre instructeur qu'il reconnaît comme plus complètement qualifié que lui-même ; et, quand il en est ainsi, il n'y a en somme rien d'étonnant ni même d'anormal à ce que le disciple puisse finalement dépasser le niveau spirituel de son premier instructeur, qui d'ailleurs, s'il est vraiment ce qu'il doit être, ne pourra que se féliciter d'avoir contribué pour sa part, si modeste soit-elle, à le conduire à ce résultat. Les jalousies et les rivalités individuelles, en effet, ne sauraient avoir aucune place dans le véritable domaine initiatique, tandis que, par contre, elles en tiennent presque toujours une fort grande dans la façon d'agir des faux instructeurs ; et ce sont uniquement ceux-ci que doivent dénoncer et combattre, chaque fois que les circonstances l'exigent, non seulement les Maîtres spirituels authentiques, mais encore tous ceux qui ont à quelque degré conscience de ce qu'est réellement l'initiation.

Heredom[937]

Ayant vu récemment des notes sur le mot *Heredom*[938] qui, tout en indiquant quelques-unes des explications qui en ont été proposées, n'apportent aucune conclusion quant à son origine réelle, il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de réunir ici quelques remarques sur ce sujet. On sait que ce mot énigmatique (qui est parfois écrit aussi *Herodom*, et dont on trouve même diverses autres variantes qui, à vrai dire, semblent plus ou moins incorrectes) est employé comme désignation d'un haut grade maçonnique, et aussi, par extension, de l'ensemble du Rite dont ce grade constitue l'élément le plus caractéristique. À première vue, il peut sembler que *Heredom* ne soit pas autre chose qu'une forme légèrement altérée de *heirdom*, c'est-à-dire « héritage » ; dans l'« Ordre Royal d'Écosse », l'héritage dont il s'agit serait celui des Templiers qui, suivant la « légende », s'étant réfugiés en Écosse après la destruction de leur Ordre, y auraient été accueillis par le roi Robert Bruce et auraient fondé la Mère-Loge de Kilwinning[939]. Cependant, cette étymologie est fort loin de tout expliquer, et il est très possible que ce sens soit seulement venu s'adjoindre secondairement, par suite d'une similitude phonétique, à un mot dont la véritable origine était toute différente.

Nous en dirons autant de l'hypothèse suivant laquelle *Heredom* serait dérivé du grec *hieros domos*, « demeure sacrée » ; assurément, cela non plus n'est pas dépourvu de signification, et

---

[937] Publié dans « *Études Traditionnelles* », octobre 1947.

[938] *The Speculative Mason*, n° d'octobre 1947.

[939] Il nous paraît tout à fait inutile de faire intervenir ici l'héritage des Stuarts comme le voulait Ragon ; même s'il est vrai que certains aient fait cette application, celle-ci ne pourrait être en tout cas que tardive et occasionnelle, et elle serait presque aussi détournée que celle par laquelle Hiram aurait été, dit-on aussi, considéré comme figurant Charles Ier d'Angleterre.

peut même se prêter à des considérations moins « extérieures » qu'une allusion d'ordre simplement historique. Cependant, une telle étymologie n'en est pas moins fort douteuse ; elle nous fait d'ailleurs penser à celle par laquelle on a parfois prétendu faire du nom de Jérusalem, à cause de sa forme grecque *Hierosolyma*, un composé hybride dans lequel entrerait aussi le mot *hieros*, alors qu'il s'agit en réalité d'un nom purement hébraïque, signifiant « demeure de la paix » ou, si l'on prend pour sa première partie une racine un peu différente (*yara* au lieu de *yarah*), « vision de la paix ». Cela nous rappelle aussi l'interprétation du symbole du grade de *Royal Arch*, qui est un triple *tau*, comme formé par la superposition des deux lettres T et H, qui seraient alors les initiales des mots *Templum Hierosolymae* ; et, précisément, le *hieros domos* dont il s'agit serait également, pour ceux qui ont envisagé cette hypothèse, le Temple de Jérusalem. Nous ne voulons certes pas dire que des rapprochements de ce genre, qu'ils soient basés sur la consonance des mots ou sur la forme des lettres et des symboles, soient forcément privés de tout sens et de toute raison d'être, et il en est même qui sont loin d'être sans intérêt et dont la valeur traditionnelle n'est pas contestable ; mais il est évident qu'il faudrait avoir bien soin de ne jamais confondre ces sens secondaires, qui peuvent d'ailleurs être plus ou moins nombreux, avec le sens originel qui, lorsqu'il s'agit d'un mot, est le seul auquel peut s'appliquer proprement le nom d'étymologie.

Ce qui est peut-être le plus singulier, c'est qu'on a prétendu assez souvent faire de *Heredom* le nom d'une montagne d'Écosse ; or il est à peine besoin de dire que, en fait, il n'a jamais existé aucune montagne portant ce nom, ni en Écosse ni en aucun autre pays ; mais l'idée de la montagne doit être ici associée à celle d'un « lieu saint », ce qui nous ramène d'une certaine façon au *hieros domos*. Cette montagne supposée n'a d'ailleurs pas dû être constamment située en Écosse, car une telle localisation ne serait guère conciliable, par exemple, avec l'affirmation qui se trouve dans les rituels de la Maçonnerie adonhiramite, et suivant laquelle la première Loge fut tenue dans « la vallée profonde où

règnent la paix, les vertus (ou la vérité) et l'union, vallée qui était comprise entre les trois montagnes Moriah, Sinaï et *Heredon* (*sic*) ». Maintenant, si l'on se reporte aux anciens rituels de la Maçonnerie opérative, qui constituent assurément une « source » plus sûre et traditionnellement plus authentique[940], on y constate ceci, qui rend cette dernière assertion encore plus étrange : les trois montagnes sacrées y étaient le Sinaï, le Moriah et le Thabor ; ces « hauts lieux » étaient représentés dans certains cas par les places occupées par les trois principaux officiers de la Loge, de sorte que l'emplacement même de celle-ci pouvait alors être assimilé en effet à une « vallée » située entre ces trois montagnes. Celles-ci correspondent assez manifestement à trois « révélations » successives : celle de Moïse, celle de David et de Salomon (on sait que le Moriah est la colline de Jérusalem sur laquelle fut édifié le Temple), et celle du Christ ; il y a donc dans leur association quelque chose qui est assez facilement compréhensible ; mais où, quand et comment a bien pu s'opérer la curieuse substitution de *Heredom* au Thabor (incompatible du reste avec l'identification de ce *hieros domos* au Temple de Jérusalem, puisqu'il est ici distingué expressément du mont Moriah) ? Nous ne nous chargeons pas de résoudre cette énigme, n'ayant d'ailleurs pas à notre disposition les éléments nécessaires, mais nous tenons du moins à la signaler à l'attention des amateurs de certaines recherches historiques.

Pour en revenir maintenant à la question de l'origine du mot *Heredom*, il importe de remarquer que, dans l'« Ordre Royal d'Écosse », il est d'usage d'écrire certains mots par leurs seules consonnes, à la façon de l'hébreu et de l'arabe, de sorte que *Heredom*, ou ce qu'on a pris l'habitude de prononcer ainsi, est toujours écrit en réalité H. R. D. M. ; il va de soi que les voyelles peuvent alors être variables, ce qui rend d'ailleurs compte des

[940] C'est dans les rituels adonhiramites qu'on rencontre, entre autres bizarreries, la *Shekinah* transformée en « le *Stekenna* », évidemment par une erreur due à l'ignorance de quelque copiste ou « arrangeur » de rituels manuscrits plus anciens ; cela montre suffisamment que de tels documents ne peuvent être utilisés sans quelques précautions.

différences orthographiques qui ne sont pas dues à de simples erreurs. Or H. R. D. M. peut parfaitement se lire *Harodim*, nom d'un des grades supérieurs de la Maçonnerie opérative ; ces grades de *Harodim* et de *Menatzchim*, qui étaient naturellement inconnus des fondateurs de la Maçonnerie « spéculative »[941], rendaient apte à exercer les fonctions de surintendant des travaux[942]. Le nom de *Harodim* convenait donc fort bien à la désignation d'un haut grade, et ce qui nous paraît de beaucoup le plus vraisemblable, c'est que, pour cette raison, il aura été appliqué après coup à une des formes les plus anciennement connues, mais cependant évidemment récente par rapport à la Maçonnerie opérative, du grade maçonnique de Rose-Croix.

---

[941] Ceux-ci possédaient seulement le grade de compagnon en qualité de Maçons « acceptés » ; quant à Anderson, il avait dû, selon toute vraisemblance, recevoir l'initiation spéciale des Chapelains dans une *Lodge of Jakin* (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIX).

[942] On pourrait peut-être en trouver comme un vestige, à cet égard, dans la désignation du grade d'« intendant des Bâtiments », 8e degré du Rite Écossais Ancien et Accepté.

Point de vue rituel et point de vue moral

Comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions des phénomènes semblables peuvent procéder de causes entièrement différentes ; c'est pourquoi les phénomènes en eux-mêmes, qui ne sont que de simples apparences extérieures, ne peuvent jamais être considérés comme constituant réellement la preuve de la vérité d'une doctrine ou d'une théorie quelconque, contrairement aux illusions que se fait à cet égard l'« expérimentalisme » moderne. Il en est de même en ce qui concerne les actions humaines, qui d'ailleurs sont aussi des phénomènes d'un certain genre : les mêmes actions, ou, pour parler plus exactement, des actions indiscernables extérieurement les unes des autres, peuvent répondre à des intentions très diverses chez ceux qui les accomplissent ; et même, plus généralement, deux individus peuvent agir d'une façon similaire dans presque toutes les circonstances de leur vie, tout en se plaçant, pour régler leur conduite, à des points de vue qui en réalité n'ont à peu près rien de commun. Naturellement, un observateur superficiel, qui s'en tient à ce qu'il voit et ne va pas plus loin que les apparences, ne pourra pas manquer de s'y laisser tromper, et il interprétera uniformément les actions de tous les hommes en les rapportant à son propre point de vue ; il est facile de comprendre qu'il peut y avoir là une cause de multiples erreurs, par exemple quand il s'agit d'hommes appartenant à des civilisations différentes, ou encore de faits historiques remontant à des époques éloignées. Un exemple très frappant, et en quelque sorte extrême, est celui que nous donnent ceux de nos contemporains qui prétendent expliquer toute l'histoire de l'humanité en faisant exclusivement appel à des considérations d'ordre « économique », parce que, en fait, celles-ci jouent chez eux un rôle prépondérant, et sans même songer à se demander si vraiment il en a été de même

dans tous les temps et dans tous les pays. C'est là un effet de la tendance que nous avons aussi signalée par ailleurs chez les psychologues, à croire que les hommes sont toujours et partout les mêmes ; cette tendance est peut-être naturelle en un certain sens, mais elle n'en est pas moins injustifiée, et nous pensons qu'on ne saurait trop s'en méfier.

Il est une autre erreur du même genre qui risque d'échapper plus facilement que celle que nous venons de citer à beaucoup de gens et même à la grande majorité d'entre eux, parce qu'ils sont trop habitués à envisager les choses de cette façon, et aussi parce qu'elle n'apparaît pas, comme l'illusion « économique », comme liée plus ou moins directement à certaines théories particulières : cette erreur est celle qui consiste à attribuer le point de vue spécifiquement moral à tous les hommes indistinctement, c'est-à-dire, parce que c'est de ce point de vue que les Occidentaux modernes tirent leur propre règle d'action, à traduire en termes de « morale », avec les intentions spéciales qui y sont impliquées, toute règle d'action quelle qu'elle soit, alors même qu'elle appartient aux civilisations les plus différentes de la leur à tous les égards. Ceux qui pensent ainsi semblent incapables de comprendre qu'il y a bien d'autres points de vue que celui-là qui peuvent également fournir de telles règles, et que même, suivant ce que nous disions tout à l'heure, les similitudes extérieures qui peuvent exister dans la conduite des hommes ne prouvent aucunement qu'elle soit toujours régie par le même point de vue : ainsi le précepte de faire ou de ne pas faire telle chose, auquel certains obéissent pour des raisons d'ordre moral, peut être observé pareillement par d'autres pour des raisons toutes différentes. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de là que, en eux-mêmes et indépendamment de leurs conséquences pratiques, les points de vue dont il s'agit soient tous équivalents, bien loin de là, car ce qu'on pourrait appeler la « qualité » des intentions correspondantes varie à un tel point qu'il n'y a pour ainsi dire aucune commune mesure entre elles ; et il en est plus particulièrement ainsi quand, au point de vue moral, on compare le point de vue rituel

qui est celui des civilisations présentant un caractère intégralement traditionnel.

L'action rituelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, est, suivant le sens originel du mot lui-même, celle qui est accomplie « conformément à l'ordre », et qui par conséquent implique, au moins à quelque degré, la conscience effective de cette conformité ; et, là où la tradition n'a subi aucun amoindrissement, toute action, quelle qu'elle soit, a un caractère proprement rituel. Il importe de remarquer que ceci suppose essentiellement la connaissance de la solidarité et de la correspondance qui existent entre l'ordre cosmique lui-même et l'ordre humain ; cette connaissance, avec les applications multiples qui en dérivent, existe en effet dans toutes les traditions, tandis qu'elle est devenue complètement étrangère à la mentalité moderne, qui ne veut voir tout au plus que des « spéculations » fantaisistes dans tout ce qui ne rentre pas dans la conception grossière et étroitement bornée qu'elle se fait de ce qu'elle appelle la « réalité ». Pour quiconque n'est pas aveuglé par certains préjugés, il est facile de voir quelle distance sépare la conscience de la conformité à l'ordre universel, et de la participation de l'individu à cet ordre en vertu de cette conformité même, de la simple « conscience morale », qui ne requiert aucune compréhension intellectuelle et n'est plus guidée que par des aspirations et des tendances purement sentimentales, et quelle profonde dégénérescence implique, dans la mentalité humaine en général, le passage de l'une à l'autre. Il va sans dire, d'ailleurs, que ce passage ne s'opère pas d'un seul coup, et qu'il peut y avoir bien des degrés intermédiaires, où les deux points de vue correspondants se mélangent dans des proportions diverses ; en fait, dans toute forme traditionnelle, le point de vue rituel subsiste toujours nécessairement, mais il en est, comme c'est le cas des formes proprement religieuses, qui, à côté de lui, font une part plus ou moins grande au point de vue moral, et nous en verrons tout à l'heure la raison. Quoi qu'il en soit, dès qu'on se trouve en présence de ce point de vue moral dans une civilisation, on peut, quelles que soient les apparences sous d'autres rapports, dire que celle-ci n'est déjà plus intégrale-

ment traditionnelle : en d'autres termes, l'apparition de ce point de vue peut être considérée comme liée en quelque façon à celle du point de vue profane lui-même.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les étapes de cette déchéance, aboutissant finalement, dans le monde moderne, à la disparition complète de l'esprit traditionnel, donc à l'envahissement du point de vue profane dans tous les domaines sans exception ; nous ferons seulement remarquer que c'est ce dernier stade que représentent, dans l'ordre de choses qui nous occupe présentement, les morales dites « indépendantes », qui, qu'elles se proclament d'ailleurs « philosophiques » ou « scientifiques », ne sont en réalité que le produit d'une dégénérescence de la morale religieuse, c'est-à-dire à peu près, vis-à-vis de celle-ci, ce que sont les sciences profanes par rapport aux sciences traditionnelles. Il y a naturellement aussi des degrés correspondants dans l'incompréhension des réalités traditionnelles et dans les erreurs d'interprétation auxquelles elles donnent lieu ; à cet égard, le plus bas degré est celui des conceptions modernes qui, ne se contentant même plus de ne voir dans les prescriptions rituelles que de simples règles morales, ce qui était déjà méconnaître entièrement leur raison profonde, vont jusqu'à les attribuer à de vulgaires préoccupations d'hygiène ou de propreté ; il est bien évident en effet que, après cela, l'incompréhension ne saurait guère être poussée plus loin !

Il est une autre question qui, pour nous, est plus importante à envisager actuellement : comment se fait-il que des formes traditionnelles authentiques aient pu, au lieu de s'en tenir au point de vue rituel pur, accorder une place au point de vue moral, comme nous le disions, et même se l'incorporer en quelque sorte comme un de leurs éléments constitutifs ? Dès lors que, par suite de la marche descendante du cycle historique, la mentalité humaine, dans son ensemble, étant tombée à un niveau inférieur, il était inévitable qu'il en fût ainsi ; en effet, pour diriger efficacement les actions des hommes, il faut forcément recourir à des moyens qui soient appropriés à leur nature, et, quand cette nature est médiocre, les moyens doivent l'être aussi dans une mesure cor-

respondante, car c'est seulement par là que sera sauvé ce qui pourra l'être encore dans de telles conditions. Lorsque la plus part des hommes ne sont plus capables de comprendre les raisons de l'action rituelle comme telle, il faut, pour qu'ils continuent cependant à agir d'une façon qui demeure encore normale et « régulière », faire appel à des motifs secondaires, moraux ou autres, mais en tout cas d'un ordre beaucoup plus relatif et contingent, et nous pourrions dire plus bas par là même, que ceux qui étaient inhérents au point de vue rituel. Il n'y a là en réalité aucune déviation, mais seulement une adaptation nécessaire ; les formes traditionnelles particulières doivent être adaptées aux circonstances de temps et de lieu qui déterminent la mentalité de ceux à qui elles s'adressent, puisque c'est là ce qui fait la raison même de leur diversité, et cela surtout dans leur partie la plus extérieure, celle qui doit être commune à tous sans exception, et à laquelle se rapporte naturellement tout ce qui est règle d'action. Quant à ceux qui sont encore capables d'une compréhension d'un autre ordre, il ne tient évidemment qu'à eux d'en effectuer la transposition en se plaçant à un point de vue supérieur et plus profond, ce qui demeure toujours possible tant que tout lien avec les principes n'est pas rompu, c'est-à-dire tant que subsiste le point de vue traditionnel lui-même ; et ainsi ils pourront ne considérer la morale que comme un simple mode extérieur d'expression n'affectant pas l'essence même des choses qui en sont revêtues. C'est ainsi que, par exemple, entre celui qui accomplit certaines actions pour des raisons morales et celui qui les accomplit en vue d'un développement spirituel effectif auquel elles peuvent servir de préparation, la différence est assurément aussi grande que possible ; leur façon d'agir est pourtant la même, mais leurs intentions sont tout autres et ne correspondent aucunement à un même degré de compréhension. Mais c'est seulement quand la morale a perdu tout caractère traditionnel qu'on peut vraiment parler de déviation ; vidée de toute signification réelle, et n'ayant plus en elle rien qui puisse légitimer son existence, cette morale profane n'est à proprement parler qu'un « résidu » sans valeur et une pure et simple superstition.

L'Œil qui voit tout[943]

Un des symboles qui sont communs au christianisme et à la maçonnerie est le triangle dans lequel est inscrit le Tétragramme hébraïque[944], ou quelquefois seulement un *iod*, première lettre du Tétragramme, qui peut en être regardé ici comme une abréviation[945], et qui d'ailleurs, en vertu de sa signification principielle[946], constitue aussi par lui-même un nom divin, et même le premier de tous suivant certaines traditions[947]. Parfois aussi, le *iod* lui-même est remplacé par un œil, qui est généralement désigné comme « Œil qui voit tout » (*The All-Seeing Eye*) ; la similitude de forme entre le *iod* et l'œil peut en effet se prêter à une assimilation, qui a d'ailleurs de nombreuses significations sur lesquelles, sans prétendre les développer ici entièrement, il peut être intéressant de donner tout au moins quelques indications.

Tout d'abord, il y a lieu de remarquer que le triangle dont il s'agit occupe toujours une position centrale[948] et que de plus,

---

[943] Publié dans *É. T.*, avril-mai 1948.

[944] Dans la maçonnerie, ce triangle est souvent désigné sous le nom de delta, parce que la lettre grecque ainsi appelée a effectivement une forme triangulaire ; mais nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ce rapprochement une indication quelconque quant aux origines du symbole dont il s'agit ; d'ailleurs, il est évident que la signification de celui-ci est essentiellement ternaire, tandis que le *delta grec*, malgré sa forme, correspond à 4 par son rang alphabétique et sa valeur numérique.

[945] En hébreu, le tétragramme est parfois représenté aussi abréviativement par trois *iod*, qui ont un rapport manifeste avec le triangle lui-même ; lorsqu'ils sont disposés triangulairement, ils correspondent nettement aux trois points compagnonniques et maçonniques.

[946] Le *iod* est regardé comme l'élément premier à partir duquel sont formées toutes les lettres de l'alphabet hébraïque.

[947] Voir à ce sujet *La Grande Triade*, ch. XXV.

[948] Dans les églises chrétiennes où il figure, ce triangle est placé normalement au-dessus de l'autel ; celui-ci étant d'ailleurs surmonté de la croix, l'ensemble de cette croix et du triangle reproduit assez curieusement le symbole alchimique du soufre.

dans la maçonnerie, il est expressément placé entre le soleil et la lune. Il résulte de là que l'œil contenu dans ce triangle ne devrait pas être représenté sous la forme d'un œil ordinaire, droit ou gauche, puisque ce sont en réalité le soleil et la lune qui correspondent respectivement à l'œil droit et à l'œil gauche de l'« Homme Universel » en tant que celui-ci s'identifie au Macrocosme[949]. Pour que le symbolisme soit entièrement correct, cet œil devrait être un œil « frontal » ou « central » c'est-à-dire un « troisième œil », dont la ressemblance avec le *iod* est encore plus frappante ; et c'est effectivement ce « troisième œil » qui « voit tout » dans la parfaite simultanéité de l'éternel présent[950]. À cet égard, il y a donc dans les figurations ordinaires une inexactitude, qui y introduit une asymétrie injustifiable, et qui est due sans doute à ce que la représentation du « troisième œil » semble plutôt inusitée dans l'iconographie occidentale ; mais quiconque comprend bien ce symbolisme peut facilement la rectifier.

Le triangle droit se rapporte proprement au Principe ; mais, quand il est inversé par reflet dans la manifestation, le regard de l'œil qu'il contient apparaît en quelque sorte comme dirigé « vers le bas[951] », c'est-à-dire du Principe vers la manifestation elle-même, et, outre son sens général d'« omniprésence », il prend alors plus nettement la signification spéciale de « Providence ». D'autre part, si ce reflet est envisagé plus particulièrement dans l'être humain, on doit noter que la forme du triangle inversé n'est autre que le schéma géométrique du cœur[952] ; l'œil qui est en son centre est alors proprement l'« œil du cœur » (*aynul-qalb*

[949] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII. – À ce propos, et plus particulièrement en connexion avec le symbolisme maçonnique, il est bon de remarquer que les yeux sont proprement les « lumières » qui éclairent le microcosme.

[950] Au point de vue du « triple temps », la lune et l'œil gauche correspondent au passé, le soleil et l'œil droit à l'avenir, et le « troisième œil » au présent, c'est-à-dire à « l'instant » indivisible qui, entre le passé et l'avenir, est comme un reflet de l'éternité dans le temps.

[951] On peut faire un rapprochement entre ceci et la signification du nom d'*Avalokitêshwara*, interprété habituellement comme « le Seigneur qui regarde en bas ».

[952] En arabe, le cœur est *qalb*, et « inversé » se dit *maqlûb*, mot qui est un dérivé de la même racine.

de l'ésotérisme islamique), avec toutes les significations qui y sont impliquées. De plus, il convient d'ajouter que c'est par là que, suivant une autre expression connue, le cœur est « ouvert » (*el-qalbul-maftûh*) ; cette ouverture, œil ou *iod*, peut être figurée symboliquement comme une « blessure », et nous rappellerons à ce propos le cœur rayonnant de Saint-Denis d'Orques, dont nous avons déjà parlé précédemment[953], et dont une des particularités les plus remarquables est précisément que la blessure, ou ce qui en présente extérieurement l'apparence, affecte visiblement la forme d'un *iod*.

Ce n'est pas tout encore : en même temps qu'il figure l'« œil du cœur » comme nous venons de le dire, le *iod*, suivant une de ses significations hiéroglyphiques, représente aussi un « germe », contenu dans le cœur assimilé symboliquement à un fruit ; et ceci peut d'ailleurs être entendu aussi bien au sens macrocosmique qu'au sens microcosmique[954]. Dans son application à l'être humain, cette dernière remarque est à rapprocher des rapports du « troisième œil » avec le *luz*[955], dont l'« œil frontal » et l'« œil du cœur » représentent en somme deux « localisations » différentes, et qui est aussi le « noyau » ou le « germe d'immortalité[956] ». Ce qui est encore très significatif à certains égards c'est que l'expression arabe *aynul-khuld* présente le double sens d'« œil d'immortalité » et de « fontaine d'immortalité » ; et ceci nous ramène à l'idée de la « blessure » dont nous parlions plus haut, car, dans le symbolisme chrétien, c'est aussi à la « fontaine d'immor-

---

953 Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*.

954 Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. – Au point de vue macrocosmique, l'assimilation dont il s'agit est équivalente à celle du cœur à l'« Œuf du Monde » ; dans la tradition hindoue, le « germe » contenu dans celui-ci est *Hiranyagarbha*.

955 *Le Roi du Monde*, ch. VII.

956 À propos des symboles ayant un rapport avec le *luz*, nous ferons remarquer que la forme de la *mandorla* (« amande », ce qui est aussi la signification du mot *luz*) ou *vesica piscis* du moyen âge (cf. *La Grande Triade*, ch. II) évoque aussi celle du « troisième œil » ; la figure du Christ glorieux, à son intérieur, apparaît ainsi comme s'identifiant au « *Purusha* dans l'œil » de la tradition hindoue ; l'expression *insânul-ayn*, employée en arabe pour désigner la pupille de l'œil, se réfère également au même symbolisme.

talité » que se rapporte le double jet de sang et d'eau s'échappant de l'ouverture du cœur du Christ[957]. C'est cette « liqueur d'immortalité » qui, suivant la légende, fut recueillie dans le Graal par Joseph d'Arimathie ; et nous rappellerons enfin à ce sujet que la coupe elle-même est un équivalent symbolique du cœur[958], et que, tout comme celui-ci, elle est aussi un des symboles qui sont schématisés traditionnellement par la forme du triangle inversé.

[957] Le sang et l'eau sont ici deux complémentaires ; on pourrait dire, en employant le langage de la tradition extrême-orientale, que le sang est *yang* et l'eau *yin* l'un par rapport à l'autre (sur la nature ignée du sang, cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII).

[958] En outre, la légende de l'émeraude tombée du front de Lucifer met aussi le Graal en relation directe avec le « troisième œil » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. V). – Sur la « pierre tombée des cieux », voir également *Lapsit exillis*.

Sur la “glorification du travail”

Il est de mode, à notre époque, d’exalter le travail, quel qu’il soit et de quelque façon qu’il soit accompli, comme s’il avait une valeur éminente par lui-même et indépendamment de toute considération d’un autre ordre ; c’est là le sujet d’innombrables déclamations aussi vides que pompeuses, et cela non seulement dans le monde profane, mais même, ce qui est plus grave, dans les organisations initiatiques qui subsistent en Occident [959]. Il est facile de comprendre que cette façon d’envisager les choses se rattache directement au besoin exagéré d’action qui est caractéristique des Occidentaux modernes ; en effet, le travail, du moins quand il est considéré ainsi, n’est évidemment pas autre chose qu’une forme de l’action, et une forme à laquelle, d’autre part, le préjugé « moraliste » engage a attribuer encore plus d’importance qu’à toute autre, parce que c’est celle qui se prête le mieux à être présentée comme constituant un « devoir » pour l’homme et comme contribuant à assurer sa « dignité » [960]. Il s’y ajoute même le plus souvent une intention nettement antitraditionnelle, celle de déprécier la contemplation, qu’on affecte d’assimiler à l’« oisiveté », alors que, tout au contraire, elle est en réalité la plus haute activité concevable, et que d’ailleurs l’action séparée de la contemplation ne peut être qu’aveugle et désordonnée

[959] On sait que la « glorification du travail » est notamment, dans la Maçonnerie, le thème de la dernière partie de l’initiation au grade de Compagnon ; et malheureusement, de nos jours, elle y est généralement comprise de cette façon toute profane, au lieu d’être entendue, comme elle le devrait, dans le sens légitime et réellement traditionnel que nous nous proposons d’indiquer par la suite.

[960] Nous dirons tout de suite à ce propos que, entre cette conception moderne du travail et sa conception traditionnelle, il y a toute la différence qui existe d’une façon générale, ainsi que nous l’avons expliqué dernièrement, entre le point de vue moral et le point de vue rituel.

[961]. Tout cela ne s'explique que trop facilement de la part d'hommes qui déclarent, et sans doute sincèrement, que « leur bonheur consiste dans l'action même » [962], nous dirions volontiers dans l'agitation, car, lorsque l'action est prise ainsi pour une fin en elle-même, et quels que soient les prétextes « moralistes » qu'on invoquera pour la justifier, elle n'est véritablement rien de plus que cela.

Contrairement à ce que pensent les modernes, n'importe quel travail, accompli indistinctement par n'importe qui, et uniquement pour le plaisir d'agir ou par nécessité de « gagner sa vie », ne mérite aucunement d'être exalté, et il ne peut même être regardé que comme une chose anormale, opposée à l'ordre qui devrait régir les institutions humaines, à tel point que, dans les conditions de notre époque, il en arrive trop souvent à prendre un caractère qu'on pourrait, sans nulle exagération, qualifier d'« infra-humain ». Ce que nos contemporains paraissent ignorer complètement, c'est qu'un travail n'est réellement valable que s'il est conforme à la nature même de l'être qui l'accomplit, s'il en résulte d'une façon en quelque sorte spontanée et nécessaire, si bien qu'il n'est pour cette nature que le moyen de se réaliser aussi parfaitement qu'il est possible. C'est là, en somme, la notion même du *swadharma*, qui est le véritable fondement de l'institution des castes, et sur laquelle nous avons suffisamment insisté en bien d'autres occasions pour pouvoir nous contenter de la rappeler ici sans nous y étendre davantage. On peut penser ainsi, à ce propos, à ce que dit Aristote de l'accomplissement par chaque être de son « acte propre », par quoi il faut entendre à la fois l'exercice d'une activité conforme à sa nature et, comme conséquence immédiate de cette activité, le passage de la « puissance » à l'« acte » des possibilités qui sont comprises dans cette

[961] Nous rappellerons ici une des applications de l'apologue de l'aveugle et du paralytique, dans laquelle ils représentent respectivement la vie active et la vie contemplative (cf. Autorité spirituelle et pouvoir temporel , ch. V).

[962] Nous relevons cette phrase dans un commentaire du rituel maçonnique qui cependant, à bien des égards, n'est certes pas un des plus mauvais, nous voulons dire un des plus affectés par l'« infiltration » de l'esprit profane.

nature. En d'autres termes, pour qu'un travail, de quelque genre qu'il puisse être d'ailleurs, soit ce qu'il doit être, il faut avant tout qu'il corresponde chez l'homme à une « vocation », au sens le plus propre de ce mot[963] ; et, quand il en est ainsi, le profit matériel qui peut légitimement en être retiré n'apparaît que comme une fin tout à fait secondaire et contingente, pour ne pas dire même négligeable vis-à-vis d'une autre fin supérieure, qui est le développement et comme l'achèvement « en acte » de la nature même de l'être humain.

Il va de soi que ce que nous venons de dire constitue une des bases essentielles de toute initiation de métier, la « vocation » correspondante étant une des qualifications requises pour une telle initiation, et même, pourrait-on dire, la première et la plus indispensable de toutes [964]. Cependant, il y a encore autre chose sur quoi il convient d'insister, surtout au point de vue initiatique, car c'est là ce qui donne au travail, envisagé suivant sa notion traditionnelle, sa signification la plus profonde et sa portée la plus haute, dépassant la considération de la seule nature humaine pour le rattacher à l'ordre cosmique lui-même, et par là, de la façon la plus directe, aux principes universels. Pour le comprendre, on peut partir de la définition de l'art comme « l'imitation de la nature dans son mode d'opération » [965] , c'est-à-dire de la nature comme cause (*Natura naturans*), et non pas comme effet (*Natura naturata*) ; au point de vue traditionnel, en effet, il n'y a aucune distinction à faire entre art et métier, non plus qu'entre artiste et artisan, et c'est là encore un point sur lequel nous avons déjà eu souvent l'occasion de nous expliquer ; tout ce qui est produit « conformément à l'ordre » mérite par là également,

[963] Sur ce point, et aussi sur les autres considérations qui suivront, nous renverrons, pour de plus amples développements, aux nombreuses études qu'A. K. Coomaraswamy a consacrées plus spécialement à ces questions.

[964] Certains métiers modernes, et surtout les métiers purement mécaniques, pour lesquels il ne saurait être réellement question de « vocation », et qui par suite ont en eux-mêmes un caractère anormal, ne peuvent valablement donner lieu à aucune initiation.

[965] Et non pas dans ses productions, comme se l'imaginent les partisans d'un art dit « réaliste », et qu'il serait plus exact d'appeler « naturaliste ».

et au même titre, d'être regardé comme une œuvre d'art [966]. Toutes les traditions insistent sur l'analogie qui existe entre les artisans humains et l'Artisan divin, les uns comme l'autre opérant « par un verbe conçu dans l'intellect », ce qui, notons-le en passant, marque aussi nettement que possible le rôle de la contemplation comme condition préalable et nécessaire de la production de toute œuvre d'art ; et c'est là encore une différence essentielle avec la conception profane du travail, qui le réduit à n'être qu'action pure et simple, comme nous le disions plus haut, et qui prétend même l'opposer à la contemplation. Suivant l'expression des Livres hindous, « nous devons construire comme les *Dêvas* le firent au commencement » ; ceci, qui s'étend naturellement à l'exercice de tous les métiers dignes de ce nom, implique que le travail a un caractère proprement rituel, comme toutes choses doivent d'ailleurs l'avoir dans une civilisation intégralement traditionnelle ; et non seulement c'est ce caractère rituel qui assure cette « conformité à l'ordre » dont nous parlions tout à l'heure, mais on peut même dire qu'il ne fait véritablement qu'un avec cette conformité même [967].

Dès lors que l'artisan humain imite ainsi dans son domaine particulier l'opération de l'Artisan divin, il participe à l'œuvre même de celui-ci dans une mesure correspondante, et d'une façon d'autant plus effective qu'il est plus conscient de cette opération ; et plus il réalise par son travail les virtualités de sa propre nature, plus il accroît en même temps sa ressemblance avec l'Artisan divin, et plus ses œuvres s'intègrent parfaitement dans l'harmonie du Cosmos. On voit combien cela est loin des banalités que nos contemporains ont l'habitude d'énoncer en croyant par là faire l'éloge du travail ; celui-ci, quand il est ce qu'il doit être traditionnellement, mais seulement dans ce cas, est en réalité bien au-dessus de tout ce qu'ils sont capables de concevoir. Aussi pouvons-nous conclure ces quelques indications, qu'il se-

[966] Il est à peine besoin de rappeler que cette notion traditionnelle de l'art n'a absolument rien de commun avec les théories « esthétiques » des modernes.

[967] Sur tout ceci, voir A. K. Coomaraswamy, Is Art a Superstition or a Way of Life ? dans le recueil intitulé Why exhibit Works of Art ?

rait facile de développer presque indéfiniment, en disant ceci : la « glorification du travail » répond bien à une vérité, et même à une vérité d'ordre profond ; mais la façon dont les modernes l'entendent d'ordinaire n'est qu'une déformation caricaturale de la notion traditionnelle, allant jusqu'à l'invertir en quelque sorte. En effet, on ne « glorifie » pas le travail par de vains discours, ce qui n'a même aucun sens plausible ; mais le travail lui-même est « glorifié », c'est-à-dire « transformé », quand, au lieu de n'être qu'une simple activité profane, il constitue une collaboration consciente et effective à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers ».

Le “quatre de chiffre”[968]

Parmi les anciennes marques corporatives, il en est une qui a un caractère particulièrement énigmatique : c’est celle à laquelle on donne le nom de « quatre de chiffre », parce qu’elle a en effet la forme du chiffre 4, auquel s’ajoutent souvent des lignes supplémentaires, horizontales ou verticales, et qui se combine généralement, soit avec divers autres symboles, soit avec des lettres ou des monogrammes, pour former un ensemble complexe dans lequel il occupe toujours la partie supérieure. Ce signe était commun à un grand nombre de corporations, sinon même à toutes, et nous ne savons pourquoi un écrivain occultiste, qui par surcroît en attribue fort gratuitement l’origine aux Cathares, a prétendu récemment qu’il appartenait en propre à une « société secrète » d’imprimeurs et de libraires ; il est exact qu’il se trouve dans beaucoup de marques d’imprimeurs, mais il n’est pas moins fréquent chez les tailleurs de pierres, les peintres de vitraux, les tapissiers, pour ne citer que quelques exemples qui suffisent à montrer que cette opinion est insoutenable. On a même remarqué que des particuliers ou des familles avaient fait figurer ce même signe sur leurs maisons, sur leurs pierres tombales ou dans leurs armoiries ; mais ici, dans certains cas, rien ne prouve qu’il ne doive pas être attribué à un tailleur de pierres plutôt qu’au propriétaire lui-même, et, dans les autres, il s’agit certainement de personnages qui étaient unis par quelques liens, parfois héréditaires, à certaines corporations[969]. Quoi qu’il en soit, il n’est pas douteux que le signe dont il s’agit a un caractère corporatif et est en relation directe avec les initiations du mé-

[968] Publié dans *É. T.*, juin 1948.

[969] Nous avons fait allusion ailleurs à des liens de ce genre à propos des maçons « acceptés » (*Aperçus sur l’initiation*, ch. XXIX).

tier ; et même, à en juger par l'emploi qui en est fait, il y a tout lieu de penser que ce fut essentiellement une marque de maîtrise.

Quant à la signification du « quatre de chiffre », qui est évidemment ce qui offre pour nous le plus d'intérêt, les auteurs qui en ont parlé sont loin d'être d'accord entre eux, d'autant plus qu'ils semblent généralement ignorer qu'un symbole peut fort bien être réellement susceptible de plusieurs interprétations différentes, mais qui ne s'excluent nullement. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, quoi qu'en puissent penser ceux qui s'en tiennent à un point de vue profane, car non seulement la multiplicité des sens est, d'une façon générale, inhérente au symbolisme lui-même, mais de plus, dans ce cas comme dans bien d'autres, il peut y avoir eu superposition et même fusion de plusieurs symboles, en un seul. M. W. Deonna, ayant été jadis amené à citer le « quatre de chiffre » parmi d'autres symboles figurant sur des armes anciennes[970], et parlant à cette occasion, assez sommairement d'ailleurs, de l'origine et de la signification de cette marque, a mentionné l'opinion d'après laquelle elle représente ce qu'il appelle assez bizarrement « la valeur mystique du chiffre 4 » ; sans rejeter entièrement cette interprétation, il en préfère cependant une autre, et il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter. Celui-ci présente en effet, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir quelque rapport avec l'idée de « maîtrise » ; mais, malgré cela, nous pensons, contrairement à l'avis de M. Deonna, que ce n'est là qu'une association secondaire qui, si légitime qu'elle soit[971], ne fait pourtant que s'adjoindre à la signification première et principale du symbole.

Il ne nous paraît pas douteux, en effet, qu'il s'agit avant tout d'un symbole quaternaire, non pas tant à cause de sa ressem-

---

970 *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juill.-oct. 1924.

971 Nous trouvons d'ailleurs un autre cas de la même association du symbolisme de Jupiter à celui du quaternaire dans la quatrième lame du Tarot.

blance avec le chiffre 4, qui pourrait en somme n'être qu'« adventice » en quelque sorte, que pour une autre raison plus décisive : ce chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont l'extrémité supérieure de la branche verticale et une des extrémités de la branche horizontale sont jointes par une ligne oblique ; or, il n'est pas contestable que la croix, sans préjudice de toutes ses autres significations, est essentiellement un symbole du quaternaire[972]. Ce qui confirme encore cette interprétation, c'est qu'il y a des cas où le « quatre de chiffre », dans son association avec d'autres symboles, tient manifestement une place qui est occupée par la croix dans d'autres figurations plus habituelles, identiques à celles-là à l'exception de cette seule différence ; il en est notamment ainsi quand le « quatre de chiffre » se rencontre dans la figure du « globe du Monde », ou encore quand il surmonte un cœur, ainsi qu'il arrive surtout fréquemment dans des marques d'imprimeurs[973].

Ce n'est pas tout, et il y a encore autre chose qui n'est peut-être pas moins important, bien que M. Deonna se soit refusé à l'admettre : dans l'article auquel nous nous sommes référé plus haut, après avoir signalé qu'on a voulu « dériver cette marque du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens[974] », il dit que « cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire » et qu'« aucune analogie ne l'impose ». Nous sommes fort loin d'être de cet avis ; il est d'ailleurs curieux de constater que, parmi les exemples re-

[972] La croix représente le quaternaire sous son aspect « dynamique » tandis que le carré le représente sous son aspect « statique ».

[973] Le cœur surmonté d'une croix est naturellement, dans l'Iconographie chrétienne, la représentation du « Sacré-Cœur », qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, une image du « Cœur du Monde » ; il est à remarquer que, le schéma géométrique du cœur étant un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas, celui du symbole entier n'est autre que le symbole alchimique du soufre dans une position inversée, qui représente l'accomplissement du « Grand Œuvre ».

[974] Il faudrait d'ailleurs avoir soin de distinguer entre les déformations accidentelles, dues à l'incompréhension des symboles, et les déformations intentionnelles et significatives.

produits par M. Deonna lui-même, il en est deux qui figurent le chrisme complet, dans lequel le P est remplacé purement et simplement par le « quatre de chiffre » ; cela n'aurait-il pas dû tout au moins l'inciter à plus de prudence ? Il faut aussi remarquer qu'on rencontre indifféremment deux orientations opposées du « quatre de chiffre[975] » ; or, quand il est tourné vers la droite au lieu de l'être vers la gauche suivant la position normale du chiffre 4, il présente avec le P une similitude particulièrement frappante. Nous avons déjà expliqué[976] qu'on distingue le chrisme simple et le chrisme dit « constantinien » : le premier est composé de six rayons opposés deux à deux à partir d'un centre, c'est-à-dire de trois diamètres, l'un vertical et les deux autres obliques, et, en tant que « Chrisme », il est regardé comme formé par l'union des deux lettres grecques I et X ; le second, qui est considéré de même comme réunissant les deux lettres X et P, en est immédiatement dérivé par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P, mais qui a aussi d'autres significations, et qui se présente du reste sous plusieurs formes diverses[977], ce qui rend encore moins étonnant son remplacement par le « quatre de chiffre », qui n'est

[975] Nous disons indifféremment, mais il se peut que cela ait correspondu à quelque différence de rites ou de corporations ; ajoutons incidemment à ce propos que, même si la présence d'un signe quaternaire dans les marques indiquait la possession du quatrième degré d'une organisation initiatique, ce qui n'est pas impossible, bien que ce soit sans doute difficile à établir, cela n'affecterait évidemment en rien la valeur symbolique inhérente à ce signe.

[976] *Les symboles de l'analogie*.

[977] Nous avons mentionné le cas où cette boucle du P prend la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus » ; dans ce cas, le P a en même temps une ressemblance particulièrement nette avec certaines aiguilles « préhistoriques » qui, comme l'a signalé Coomaraswamy, au lieu d'être perforées comme elles l'ont été plus tard, étaient simplement recourbées à une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil (cf. *Le « trou de l'aiguille »*).

en somme qu'une variante de plus[978]. Tout cela s'éclaire d'ailleurs dès qu'on remarque que la ligne verticale, dans le chrisme aussi bien que dans le « quatre de chiffre », est en réalité une figure de l'« Axe du Monde » ; à son sommet, la boucle du P est, comme l'« œil » de l'aiguille, un symbole de la « porte étroite » ; et, pour ce qui est du « quatre de chiffre », il suffit de se rappeler son rapport avec la croix et le caractère également « axial » de celle-ci, et de considérer en outre que l'adjonction de la ligne oblique qui complète la figure en joignant les extrémités de deux des bras de la croix, et en fermant ainsi un des angles de celle-ci, combine ingénieusement à la signification quaternaire, qui n'existe pas dans le cas du chrisme, le même symbolisme de la « porte étroite » ; et l'on reconnaîtra qu'il y a là quelque chose de parfaitement approprié pour une marque de maîtrise.

[978] À propos du Chrisme « constantinien », nous signalerons que la réunion des lettres initiales des quatre mots de l'inscription *In hoc signo vinces* qui l'accompagne donne I H S V, c'est-à-dire le nom de Jésus ; ce fait semble passer généralement inaperçu, mais il est expressément indiqué dans le symbolisme de l'« Ordre de la Croix-Rouge de Rome et de Constantin », qui est un *side-degree*, c'est-à-dire une « annexe » des hauts grades de la maçonnerie anglaise.

Initiation féminine et initiations de métier[979]

On nous fait souvent remarquer qu'il semble n'y avoir pour les femmes, dans les formes traditionnelles occidentales qui subsistent actuellement, aucune possibilité d'ordre initiatique, et beaucoup se demandent quelles peuvent être les raisons de cet état de choses, qui est assurément fort regrettable, mais auquel il serait sans doute bien difficile de remédier. Cela devrait d'ailleurs donner à réfléchir à ceux qui s'imaginent que l'Occident a accordé à la femme une place privilégiée quelle n'a jamais eue dans aucune autre civilisation ; c'est peut-être vrai à certains égards, mais surtout en ce sens que, dans les temps modernes, il l'a fait sortir de son rôle normal en lui permettant d'accéder à des fonctions qui devraient appartenir exclusivement à l'homme, de sorte que ce n'est là encore qu'un cas particulier du désordre de notre époque. À d'autres points de vue plus légitimes, au contraire, la femme y est en réalité beaucoup plus désavantagée que dans les civilisations orientales, où il lui a toujours été possible, notamment, de trouver une initiation qui lui convienne dès lors qu'elle possède les qualifications requises ; c'est ainsi, par exemple, que l'initiation islamique a toujours été accessible aux femmes, ce qui, notons-le en passant, suffit pour réduire à néant quelques-unes des absurdités qu'on a l'habitude de débiter en Europe au sujet de l'Islam.

Pour en revenir au monde occidental, il va de soi que nous n'entendons pas parler ici de l'antiquité, où il y eut très certainement des initiations féminines, et où certaines l'étaient même exclusivement, tout aussi bien que d'autres étaient exclusivement masculines ; mais qu'en fut-il au moyen âge ? Il n'est assurément

[979] Publié dans « *Études Traditionnelles* », juillet-août 1948. (Note de l'Éditeur : dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, cet article forme le chapitre LXVI.)

pas impossible que les femmes aient été admises alors dans quelques organisations possédant une initiation qui relevait de l'ésotérisme chrétien, et cela est même très vraisemblable[980] ; mais, comme ces organisations sont de celles dont, depuis longtemps, il ne reste plus aucune trace, il est bien difficile d'en parler avec certitude et d'une façon précise, et, en tout cas, il est probable qu'il n'y eut jamais là que des possibilités fort restreintes. Quant à l'initiation chevaleresque, il est trop évident que, par sa nature même, elle ne saurait aucunement convenir aux femmes ; et il en est de même des initiations de métier, ou tout au moins des plus importantes d'entre elles et de celles qui, d'une façon ou d'une autre, se sont continuées jusqu'à nos jours. Là est précisément la véritable raison de l'absence de toute initiation féminine dans l'Occident actuel : c'est que toutes les initiations qui y subsistent sont essentiellement basées sur des métiers dont l'exercice appartient exclusivement aux hommes ; et c'est pourquoi, comme nous le disions plus haut, on ne voit pas trop comment cette fâcheuse lacune pourrait être comblée, à moins qu'on ne trouve quelque jour le moyen de réaliser une hypothèse que nous envisagerons tout à l'heure.

Nous savons bien que certains de nos contemporains ont pensé que, dans le cas où l'exercice effectif du métier avait disparu, l'exclusion des femmes de l'initiation correspondante avait par la même perdu sa raison d'être ; mais c'est là un véritable non-sens, car la base d'une telle initiation n'est aucunement changée pour cela, et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs[981], cette erreur implique une complète méconnaissance de la signification et de la portée réelles des qualifications initiatiques. Comme nous le disions alors, la connexion avec le métier, tout à fait indépendamment de son exercice extérieur, demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation et dans ce qui la caractérise et la constitue essentiellement comme telle, de sorte qu'elle ne saurait en aucun cas être valable pour quiconque est

[980] Un cas comme celui de Jeanne d'Arc paraît très significatif à cet égard, en dépit des multiples énigmes dont il est entouré.

[981] *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIV.

inapte à exercer le métier dont il s'agit. Naturellement, c'est la Maçonnerie que nous avons particulièrement en vue ici, puisque, pour ce qui est du Compagnonnage, l'exercice du métier n'a pas cessé d'y être considéré comme une condition indispensable ; du reste, en fait, nous ne connaissons aucun autre exemple d'une telle déviation que la « Maçonnerie mixte », qui, pour cette raison, ne pourra jamais être admise comme « régulière » par personne de ceux qui comprennent tant soit peu les principes mêmes de la Maçonnerie. Au fond, l'existence de cette « Maçonnerie mixte » (ou *Co-Masonry*, comme elle est appelée dans les pays de langue anglaise) représente tout simplement une tentative de transporter, dans le domaine initiatique lui-même qui devrait encore plus que tout autre en être exempt, la confusion « égalitaire » qui, se refusant à voir les différences de nature qui existent entre les êtres, en arrive à attribuer aux femmes un rôle proprement masculin, et qui est d'ailleurs manifestement à la racine de tout le « féminisme » contemporain[982].

Maintenant, la question qui se pose est celle-ci : pourquoi tous les métiers qui sont inclus dans le Compagnonnage sont-ils exclusivement masculins, et pourquoi aucun métier féminin ne paraît-il avoir donné lieu à une semblable initiation ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe, et nous ne prétendons pas la résoudre ici entièrement ; en laissant de côté la recherche des contingences historiques qui ont pu intervenir à cet égard, nous dirons seulement qu'il peut y avoir certaines difficultés particulières, dont une des principales est peut-être due au fait que, au point de vue traditionnel, les métiers féminins doivent normalement s'exercer à l'intérieur de la maison, et non pas au-dehors comme les métiers masculins. Cependant, une telle difficulté n'est pas insurmontable et pourrait seulement requérir quelques

[982] Il est bien entendu que nous parlons ici d'une Maçonnerie où les femmes sont admises au même titre que les hommes, et non de l'ancienne « Maçonnerie d'adoption », qui avait seulement pour but de donner satisfaction aux femmes qui se plaignaient d'être exclues de la Maçonnerie, en leur conférant un simulacre d'initiation qui, s'il était tout illusoire et n'avait aucune valeur réelle, n'avait du moins ni les prétentions ni les inconvénients de la « Maçonnerie mixte ».

modalités spéciales dans la constitution d'une organisation initiatique ; et, d'autre part, il n'est pas douteux qu'il y a des métiers féminins qui sont parfaitement susceptibles de servir de support à une initiation. Nous pouvons citer, à titre d'exemple très net sous ce rapport, le tissage, dont nous avons exposé dans un de nos ouvrages le symbolisme particulièrement important[983] ; ce métier est d'ailleurs de ceux qui peuvent être exercés à la fois par des hommes et par des femmes ; comme exemple d'un métier plus exclusivement féminin, nous citerons la broderie, à laquelle se rattachent directement les considérations sur le symbolisme de l'aiguille dont nous avons parlé en diverses occasions, ainsi que quelques-unes de celles qui concernent le *sûtrâtmâ*[984]. Il est facile de comprendre qu'il pourrait y avoir de ce côté, en principe tout au moins, des possibilités d'initiation féminine qui ne seraient nullement négligeables ; mais nous disons en principe parce que malheureusement, dans les conditions actuelles, il n'existe en fait aucune transmission authentique permettant de réaliser ces possibilités ; et nous ne redirons jamais trop, puisque c'est là une chose que beaucoup semblent toujours perdre de vue, que, en dehors d'une telle transmission, il ne saurait y avoir aucune initiation valable, celle-ci ne pouvant nullement être constituée par des initiatives individuelles, qui, quelles qu'elles soient, ne peuvent par elles-mêmes aboutir qu'à une pseudo-initiation, l'élément supra-humain, c'est-à-dire l'influence spirituelle, faisant forcément défaut en pareil cas.

Pourtant, on pourrait peut-être entrevoir une solution si l'on songe à ceci : les métiers appartenant au Compagnonnage ont toujours eu la faculté, en tenant compte de leurs affinités plus spéciales, d'affilier tels ou tels autres métiers et de conférer à ceux-ci une initiation qu'ils ne possédaient pas antérieurement, et qui est régulière par là même qu'elle n'est qu'une adaptation

---

983 *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

984 Voir notamment *Encadrements et labyrinthes*, dans le numéro d'octobre-novembre 1947 : les dessins de Dürer et de Vinci dont il est question pourraient être considérés, et l'ont d'ailleurs été par quelques-uns, comme représentant des modèles de broderies.

d'une initiation préexistante ; ne pourrait-il se trouver quelque métier qui soit susceptible d'effectuer une telle transmission à l'égard de certains métiers féminins ? La chose ne semble pas absolument impossible et peut-être même n'est-elle pas entièrement sans exemple dans le passé[985] ; mais il ne faut d'ailleurs pas se dissimuler qu'il y aurait alors de grandes difficultés en ce qui concerne l'adaptation nécessaire, celle-ci étant évidemment beaucoup plus délicate qu'entre deux métiers masculins : où trouverait-on aujourd'hui des hommes qui soient suffisamment compétents pour réaliser cette adaptation dans un esprit rigoureusement traditionnel, et en se gardant d'y introduire la moindre fantaisie qui risquerait de compromettre la validité de l'initiation transmise[986] ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons naturellement formuler rien de plus qu'une simple suggestion, et ce n'est pas à nous qu'il appartient d'aller plus loin en ce sens ; mais nous entendons si souvent déplorer l'inexistence d'une initiation féminine occidentale qu'il nous a semblé qu'il valait la peine d'indiquer tout au moins ce qui, dans cet ordre, nous paraît bien constituer l'unique possibilité actuellement subsistante.

---

[985] Nous avons vu autrefois mentionner quelque part le fait que, au XVIIIe siècle, une corporation féminine au moins, celle des épinglières, aurait été affiliée ainsi au Compagnonnage ; malheureusement, nos souvenirs ne nous permettent pas d'apporter plus de précision à ce sujet.

[986] Le danger serait en somme de faire dans le Compagnonnage, ou a côté de lui, quelque chose qui n'aurait pas plus de valeur réelle que la « Maçonnerie d'adoption » dont nous parlions plus haut ; encore ceux qui instituèrent celle-ci savaient-ils au moins à quoi s'en tenir là-dessus, tandis que, dans notre hypothèse, ceux qui voudraient instituer une initiation compagnonnique féminine sans tenir compte de certaines conditions nécessaires seraient, par suite de leur incompétence, les premiers à se faire illusion.

Parole perdue et mots substitués[987]

On sait que, dans presque toutes les traditions, il est fait allusion à une chose perdue ou disparue, qui, quelles que soient les façons diverses dont elle est symbolisée, a toujours la même signification au fond ; nous pourrions dire les mêmes significations, car, comme dans tout symbolisme, il en est plusieurs, mais qui sont d'ailleurs étroitement liées entre elles. Ce dont il s'agit en tout cela, c'est toujours, en réalité, l'obscuration spirituelle survenue, en vertu des lois cycliques, au cours de l'histoire de l'humanité ; c'est donc avant tout la perte de l'état primordial, et c'est aussi, par une conséquence directe, celle de la tradition correspondante, car cette tradition ne fait qu'un avec la connaissance même qui est essentiellement impliquée dans la possession de cet état. Nous avons déjà indiqué ces considérations dans un de nos ouvrages[988], en nous référant plus spécialement au symbolisme du Graal, dans lequel se trouvent d'ailleurs très nettement les deux aspects que nous venons de rappeler, se rapportant respectivement à l'état primordial et à la tradition primordiale. À ces deux aspects, on pourrait encore en ajouter un troisième, concernant le séjour primordial ; mais il va de soi que la résidence dans le « Paradis terrestre », c'est-à-dire proprement au « Centre du Monde », ne diffère en rien de la possession même de l'état primordial.

D'autre part, il faut remarquer que l'obscuration ne s'est pas produite subitement et une fois pour toutes, mais que, après la perte de l'état primordial, elle a eu plusieurs autres étapes successives, correspondant à autant de phases ou d'époques dans le

[987] Publié dans « *Études Traditionnelles* », juillet à décembre 1948. (Note de l'Éditeur : voir aussi chapitre XLIII de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.)

[988] *Le Roi du monde*, chap. V.

déroulement du cycle humain ; et la « perte » dont nous parlons peut aussi représenter chacune de ces étapes, un symbolisme similaire étant toujours applicable à ces différents degrés. Ceci peut s'exprimer ainsi : à ce qui avait été perdu tout d'abord, il a été substitué quelque chose qui devait en tenir lieu dans la mesure du possible, mais qui, par la suite, fut aussi perdu à son tour, ce qui nécessita encore d'autres substitutions. On peut l'entendre notamment de la constitution de centres spirituels secondaires lorsque le centre suprême fut caché aux regards de l'humanité, tout au moins dans son ensemble et en tant qu'il s'agit des hommes ordinaires ou « moyens », car il y a nécessairement toujours des cas d'exception sans lesquels, toute communication avec le centre étant rompue, la spiritualité elle-même à tous ses degrés aurait entièrement disparu. On peut dire aussi que les formes traditionnelles particulières, qui correspondent précisément aux centres secondaires dont nous venons de parler, sont des substituts plus ou moins voilés de la tradition primordiale perdue ou plutôt cachée, substituts adaptés aux conditions des différents âges successifs ; et, qu'il s'agisse des centres ou des traditions, la chose substituée est comme un reflet, direct ou indirect, proche ou éloigné suivant les cas, de celle qui a été perdue. En raison de la filiation continue par laquelle toutes les traditions régulières se rattachent en définitive à la tradition primordiale, on pourrait encore dire qu'elles sont, par rapport à celle-ci, comme autant de rejetons issus d'un arbre unique, celui-là même qui symbolise l'« Axe du Monde » et s'élève au centre du « Paradis terrestre », comme dans les légendes du moyen âge où il est question de divers rejetons de l'« Arbre de Vie »[989].

Un exemple de substitution suivie d'une seconde perte se trouve notamment dans la tradition mazdéenne ; et, à ce sujet, nous devons dire que ce qui a été perdu n'est pas représenté seulement par la coupe sacrée, c'est-à-dire par le Graal ou quelqu'un de ses équivalents, mais aussi par son contenu, ce qui se comprend d'ailleurs sans peine, car ce contenu, par quelque nom

[989] Il est assez significatif à cet égard que, d'après certaines de ces légendes, ce soit d'un de ces rejetons qu'aurait été tiré le bois de la croix.

qu'il soit désigné, n'est en définitive pas autre chose que le « breuvage d'immortalité », dont la possession constitue essentiellement un des privilèges de l'état primordial. C'est ainsi qu'il est dit que le *soma* vêdique devint inconnu à partir d'une certaine époque, de sorte qu'il fallut alors lui substituer un autre breuvage qui n'en était qu'une figure ; il semble même bien, quoique ce ne soit pas formellement indiqué, que ce substitut dut ultérieurement se perdre à son tour[990]. Chez les Perses, où le *haoma* est la même chose que le *soma* hindou, cette seconde perte, par contre, est expressément mentionnée : le *haoma* blanc ne pouvait être recueilli que sur l'*Alborj*, c'est-à-dire sur la montagne polaire qui représente le séjour primordial ; il fut ensuite remplacé par le *haoma* jaune, de même que, dans la région où s'établirent les ancêtres des Iraniens, il y eut un autre *Alborj* qui n'était plus qu'une image du premier ; mais, plus tard, ce *haoma* jaune fut perdu à son tour et il n'en resta plus que le souvenir. Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous rappellerons que le vin est aussi, dans d'autres traditions, un substitut du « breuvage d'immortalité » ; c'est d'ailleurs pourquoi il est pris généralement, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[991], comme un symbole de la doctrine cachée ou réservée, c'est-à-dire de la connaissance ésotérique et initiatique.

Nous en viendrons maintenant à une autre forme du même symbolisme, qui d'ailleurs peut correspondre à des faits s'étant produits très réellement au cours de l'histoire ; mais il est bien entendu que, comme pour tous les faits historiques, c'est leur valeur symbolique qui en fait pour nous tout l'intérêt. D'une façon générale, toute tradition a normalement pour moyen d'expression une certaine langue, qui revêt par là même le caractère de langue sacrée ; si cette tradition vient à disparaître, il est naturel que la langue sacrée correspondante soit perdue en même

[990] Il est donc parfaitement vain de chercher quelle pouvait être la plante qui produisait le *soma* ; aussi sommes-nous toujours tenté, indépendamment de toute autre considération, de savoir quelque gré à un orientaliste qui, en parlant du *soma*, nous fait grâce du « cliché » conventionnel de l'*asclepias acida* ?

[991] *Le Roi du Monde*, ch. VI.

temps ; même s'il en subsiste quelque chose extérieurement, ce n'est plus qu'une sorte de « corps mort », son sens profond n'étant plus connu désormais et ne pouvant plus l'être véritablement. Il dut en être ainsi tout d'abord de la langue primitive par laquelle s'exprimait la tradition primordiale, et c'est pourquoi on trouve en effet, dans les récits traditionnels, de nombreuses allusions à cette langue primitive et à sa perte ; ajoutons que, quand telle ou telle langue sacrée particulière et actuellement connue paraît cependant, comme il arrive parfois, être identifiée à la langue primitive elle-même, il faut seulement entendre par là qu'elle en est effectivement un substitut, et qu'elle en tient par conséquent la place pour les adhérents de la forme traditionnelle correspondante. D'après certains des récits qui s'y rapportent, il semblerait pourtant que la langue primitive ait subsisté jusqu'à une époque qui, si éloignée qu'elle puisse paraître relativement à nous, n'en est pas moins fort éloignée des temps primordiaux : c'est le cas de l'histoire biblique de la « confusion des langues », qui, autant qu'il est possible de la rapporter à une période historique déterminée, ne peut guère correspondre qu'au début du *Kali-Yuga* ; or il est certain que, bien antérieurement, il y eut déjà des formes traditionnelles particulières, dont chacune dut avoir sa propre langue sacrée ; cette persistance de la langue unique des origines ne doit donc pas être entendue littéralement, mais plutôt en ce sens que, jusque-là, la conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions n'avait pas encore disparu[992].

Dans certains cas, au lieu de la perte d'une langue, il est parlé seulement de celle d'un mot, tel qu'un nom divin par exemple, caractérisant une certaine tradition et la représentant en quelque sorte synthétiquement ; et la substitution d'un nouveau nom remplaçant celui-là marquera alors le passage de cette tradition à une autre. Quelquefois aussi, il est fait mention de « pertes » partielles s'étant produites, à certaines époques critiques, dans le cours de l'existence d'une même forme tradition-

[992] On pourrait remarquer à ce propos que ce qui est désigné comme le « don des langues » (voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVII) s'identifie à la connaissance de la langue primitive entendue symboliquement.

nelle : lorsqu'elles furent réparées par la substitution de quelque équivalent, elles signifient qu'une réadaptation de la tradition considérée fut alors nécessitée par les circonstances ; dans le cas contraire, elles indiquent un amoindrissement plus ou moins grave de cette tradition auquel il ne peut être remédié ultérieurement. Pour nous en tenir à l'exemple le plus connu, nous citerons seulement la tradition hébraïque, où l'on trouve précisément l'un et l'autre de ces deux cas : après la captivité de Babylone, une nouvelle écriture dut être substituée à l'ancienne qui s'était perdue[993], et, étant donnée la valeur hiéroglyphique inhérente aux caractères d'une langue sacrée, ce changement dut forcément impliquer quelque modification dans la forme traditionnelle elle-même, c'est-à-dire une réadaptation[994]. D'autre part, lors de la destruction du Temple de Jérusalem et de la dispersion du peuple juif, la véritable prononciation du Nom tétragrammatique fut perdue ; il y eut bien un nom substitué, celui d'*Adonaï*, mais il ne fut jamais regardé comme l'équivalent réel de celui qu'on ne savait plus prononcer. En effet, la transmission régulière de la prononciation exacte du principal nom divin[995], désigné comme *ha-Shem* ou le Nom par excellence, était essentiellement liée à la continuation du sacerdoce dont les fonctions ne pouvaient s'exercer que dans le seul Temple de Jérusalem ; dès lors que celui-ci n'existait plus, la tradition hébraïque devenait irrémédiablement incomplète, comme le prouve d'ailleurs suffisamment la cessation des sacrifices, c'est-à-dire de ce qui constituait la partie la plus « centrale » des rites de cette tradition, de même que le Tétragramme, lui aussi, y occupait une position véritablement « centrale » par rapport aux autres noms divins ; et,

---

[993] Il est à peine besoin de faire remarquer combien la chose serait invraisemblable si l'on voulait la prendre à la lettre : comment une courte période de 70 ans aurait-elle pu suffire pour que personne n'ait plus gardé le souvenir des anciens caractères ? Mais ce n'est certes pas sans raison que cela se passait à cette époque de réadaptations traditionnelles que fut le VIe siècle avant l'ère chrétienne.

[994] Il est très probable que les changements survenus à plusieurs reprises dans la forme des caractères chinois doivent aussi s'interpréter de la même façon.

[995] Cette transmission est exactement comparable à celle d'un *mantra* dans la tradition hindoue.

effectivement, c'est bien le centre spirituel de la tradition qui était perdu[996]. Il est d'ailleurs particulièrement manifeste, dans un exemple comme celui-là, que le fait historique lui-même, qui n'est aucunement contestable comme tel, ne saurait être séparé de sa signification symbolique, en laquelle réside au fond toute sa raison d'être, et sans laquelle il deviendrait complètement inintelligible.

La notion de la chose perdue, sous l'un ou l'autre de ses différents symboles, existe, comme on a pu le voir par ce qui précède, dans l'exotérisme même des diverses formes traditionnelles ; et l'on pourrait même dire que c'est à ce côté exotérique qu'elle se réfère, plus précisément et avant tout, car il est évident que c'est là que la perte s'est produite et est véritablement effective, et qu'elle peut être considérée en quelque sorte comme définitive et irrémédiable, puisqu'elle l'est en effet pour la généralité de l'humanité terrestre tant que durera le cycle actuel. Il est quelque chose qui, par contre, appartient en propre à l'ordre ésotérique et initiatique : c'est la recherche de cette chose perdue, ou, comme on disait au moyen âge, sa « queste » ; et cela se comprend sans peine, puisque l'initiation, dans sa première partie, celle qui correspond aux « petits mystères », a en effet pour but essentiel la restauration de l'état primordial. Il faut d'ailleurs remarquer que, de même que la perte n'a eu lieu en réalité que graduellement et en plusieurs étapes, ainsi que nous l'avons expliqué, avant d'en arriver finalement à l'état actuel, la recherche devra aussi se faire graduellement, en repassant en sens inverse par les mêmes étapes, c'est-à-dire en remontant en quelque sorte le cours du cycle historique de l'humanité, d'un état à un autre état antérieur, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'état primordial lui-même ; et à ces différentes étapes pourront naturellement correspondre autant de degrés dans l'initiation aux « petits mystères »[997]. Nous ajouterons tout de suite que, par là même, les substitutions successives dont nous avons parlé peuvent égale-

[996] Le terme de *diaspora* ou « dispersion » (en hébreu *galûth*) définit très bien l'état d'un peuple dont la tradition est privée de son centre normal.

[997] Sur ce point, voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

ment être reprises alors dans un ordre inverse ; c'est ce qui explique que, dans certains cas, ce qui est donné comme la « parole retrouvée » ne soit pourtant encore en réalité qu'un « mot substitué », représentant l'une ou l'autre des étapes intermédiaires. Il est d'ailleurs bien évident que tout ce qui peut être communiqué extérieurement ne saurait être véritablement la « parole perdue », et que ce n'en est qu'un symbole, toujours plus ou moins inadéquat comme toute expression des vérités transcendantes ; et ce symbolisme est souvent très complexe, en raison même de la multiplicité des sens qui y sont attachés, ainsi que des degrés qu'il comporte dans son application.

Il y a, dans les initiations occidentales, au moins deux exemples bien connus (ce qui ne veut certes pas dire qu'ils soient toujours bien compris de ceux qui en parlent) de la recherche dont il s'agit : la « queste du Graal » dans les initiations chevaleresques du moyen âge, et la « recherche de la parole perdue » dans l'initiation maçonnique, qu'on pourrait prendre respectivement comme types des deux principales formes de symbolisme que nous avons indiquées. En ce qui concerne la première, A. E. Waite a fait remarquer avec raison qu'il s'y trouve beaucoup d'allusions plus ou moins explicites à des formules et à des objets substitués ; du reste, ne pourrait-on pas dire que la « Table Ronde » elle-même n'est en définitive qu'un « substitut », puisque, bien qu'elle soit destinée à recevoir le Graal, celui-ci n'y prend pourtant jamais place effectivement ? Cela ne signifie d'ailleurs pas, comme certains pourraient être tentés de le croire trop facilement, que la « queste » ne peut jamais être terminée, mais seulement que, même alors qu'elle l'est pour quelques-uns en particulier, elle ne peut pas l'être pour l'ensemble d'une collectivité, quand bien même celle-ci possède le caractère initiatique le plus incontestable. La « Table Ronde » et sa chevalerie, comme nous l'avons vu ailleurs[998], présentent toutes les marques qui indiquent qu'il s'agit bien de la constitution d'un centre spirituel authentique ; mais, redisons-le encore, tout centre spirituel se-

[998] *Le Roi du Monde*, ch. IV et V.

condaire, n'étant qu'une image ou un reflet du centre suprême, ne peut jouer réellement qu'un rôle de « substitut » par rapport à celui-ci, de même que toute forme traditionnelle particulière n'est proprement qu'un « substitut » de la tradition primordiale.

Si nous en venons à la « parole perdue » et à sa recherche dans la Maçonnerie, nous devons constater que, tout au moins dans l'état actuel des choses, ce sujet est entouré de bien des obscurités ; nous ne prétendons assurément pas les dissiper entièrement, mais les quelques remarques que nous formulerons seront peut-être suffisantes pour faire disparaître ce qui risquerait d'être pris au premier abord pour des contradictions. La première chose qu'il y a lieu de remarquer à cet égard, c'est que le grade de Maître, tel qu'il est pratiqué dans la *Craft Masonry*, insiste sur la « perte de la parole », qui y est présentée comme une conséquence de la mort d'Hiram, mais paraît ne contenir aucune indication expresse quant à sa recherche, et qu'il y est encore moins question de la « parole retrouvée ». Cela peut sembler vraiment étrange, puisque la Maîtrise, étant le dernier des grades qui constituent la Maçonnerie proprement dite, doit nécessairement correspondre, tout au moins virtuellement, à la perfection des « petits mystères », sans quoi sa désignation même serait d'ailleurs injustifiée. On peut, il est vrai, répondre que l'initiation à ce grade, en elle-même, n'est proprement qu'un point de départ, ce qui est en somme tout à fait normal ; mais encore faudrait-il qu'il y ait dans cette initiation même quelque chose qui permette d'« amorcer », si l'on peut s'exprimer ainsi, la recherche constituant le travail ultérieur qui devra conduire à la réalisation effective de la Maîtrise ; or nous pensons que, malgré les apparences, il en est bien réellement ainsi. En effet, le « mot sacré » du grade est manifestement un « mot substitué », et il n'est d'ailleurs donné que comme tel ; mais, en outre, ce « mot substitué » est d'une sorte très particulière : il a été déformé de plusieurs façons différentes, au point d'en être devenu mécon-

naissable[999], et on en donne des interprétations diverses, qui peuvent présenter accessoirement quelque intérêt par leurs allusions à certains éléments symboliques du grade, mais dont aucune ne peut se justifier par une étymologie hébraïque quelconque. Maintenant, si l'on restitue la forme correcte de ce mot, on s'aperçoit que son sens est tout autre que ceux qui lui sont ainsi attribués : ce mot, en réalité, n'est pas autre chose qu'une question, et la réponse à cette question serait le vrai « mot sacré » ou la « parole perdue » elle-même, c'est-à-dire le véritable nom du Grand Architecte de l'Univers[1000]. Ainsi, la question étant posée, la recherche est bien « amorcée » par là même comme nous le disions tout à l'heure ; il appartiendra dès lors à chacun, s'il en est capable, de trouver la réponse et de parvenir à la Maîtrise effective par son propre travail intérieur.

Un autre point à considérer est celui-ci : la « parole perdue » est, le plus généralement, en conformité avec le symbolisme hébraïque, assimilée au Nom tétragrammatique ; il y a là, si l'on voulait prendre les choses à la lettre, un anachronisme évident, car il est bien entendu que la prononciation du Nom ne fut pas perdue à l'époque de Salomon et de la construction du Temple de Jérusalem, mais seulement, au contraire, lors de la destruction finale du Temple. Cependant, on aurait tort de regarder cet anachronisme comme constituant une difficulté réelle, car il ne s'agit nullement ici de l'« historicité » des faits comme tels, qui, à ce point de vue, importe peu en elle-même, et le Tétragramme n'y est pris que pour la valeur de ce qu'il représente traditionnellement ; il peut d'ailleurs fort bien n'avoir été lui-même, en un cer-

[999] Ces déformations ont même fourni deux mots soi-disant distincts, un « mot sacré » et un « mot de passe » interchangeables suivant les différents rites, et qui en réalité ne sont qu'un.

[1000] Nous n'avons pas à chercher si les déformations multiples, tant en ce qui concerne le mot lui-même que sa signification, ont été voulues ou non, ce qui serait sans doute difficile, faute de précisions sur les circonstances où elles se sont produites en fait ; mais ce qui est certain en tous cas, c'est qu'elles ont pour effet de dissimuler entièrement ce qu'on peut regarder comme le point le plus essentiel du grade de Maître, dont elles ont fait ainsi une sorte d'énigme sans aucune solution apparemment possible.

tain sens, qu'un « mot substitué », puisqu'il appartient en propre à la révélation mosaïque et que, à ce titre, il ne saurait, non plus que la langue hébraïque elle-même, remonter réellement jusqu'à la tradition primordiale[1001]. Si nous avons signalé cette question, c'est surtout pour attirer l'attention sur ceci, qui est beaucoup plus important au fond : dans l'exotérisme judaïque, le mot qui est substitué au Tétragramme qu'on ne sait plus prononcer est, comme nous l'avons déjà dit précédemment, un autre nom divin, *Adonaï*, qui est formé également de quatre lettres, mais qui est considéré comme moins essentiel ; il y a là quelque chose qui implique qu'on se résigne à une perte jugée irréparable, et qu'on cherche seulement à y remédier dans la mesure où les conditions présentes le permettent encore. Dans l'initiation maçonnique, au contraire, le « mot substitué » est une question qui ouvre la possibilité de retrouver la « parole perdue », donc de restaurer l'état antérieur à cette perte ; là est en somme, exprimée symboliquement d'une façon assez frappante, une des différences fondamentales qui existent entre le point de vue exotérique et le point de vue initiatique[1002].

Avant d'aller plus loin, une digression est nécessaire pour que la suite puisse être bien comprise : l'initiation maçonnique, se rapportant essentiellement aux « petits mystères » comme toutes les initiations de métier, s'achève par là même avec le grade de Maître, puisque la réalisation complète de celui-ci implique la restauration de l'état primordial ; mais on est alors amené à se demander quels peuvent être, dans la Maçonnerie, le sens et le rôle de ce qu'on appelle les hauts grades, dans lesquels certains,

---

[1001] Sur le « premier nom de Dieu » suivant certaines traditions initiatiques, voir *La Grande Triade*, ch. XXV.

[1002] Nous signalerons incidemment que, dans le grade de Maître, il n'y a pas seulement un « mot substitué », mais aussi un « signe substitué » ; si la « parole perdue » est identifiée symboliquement au Tétragramme, certains indices donnent lieu de supposer que, corrélativement, le « signe perdu » devrait l'être à celui de la bénédiction des *Kohanim*. Là encore, il ne faudrait pas voir l'expression littérale d'un fait historique, car, en réalité, ce signe n'a jamais été perdu ; mais on pourrait du moins se demander légitimement si, lorsque le Tétragramme ne fut plus prononcé, il a pu conserver encore effectivement toute sa valeur rituelle.

pour cette raison précisément, n'ont voulu voir que des « superfétations » plus ou moins vaines et inutiles. En réalité, il faut ici faire avant tout une distinction entre deux cas[1003] : d'une part, celui des grades qui ont un lien direct avec la Maçonnerie[1004], et, d'autre part, celui des grades qui peuvent être considérés comme représentant des vestiges ou des souvenirs[1005], venus se greffer sur la Maçonnerie ou se « cristalliser » en quelque sorte autour d'elle, d'anciennes organisations initiatiques occidentales autres que celle-ci. La raison d'être de ces derniers grades, si on ne les considère pas comme n'ayant qu'un intérêt simplement « archéologique » (ce qui serait évidemment une justification tout à fait insuffisante au point de vue initiatique), est en somme la conservation de ce qui peut encore être maintenu des initiations dont il s'agit, de la seule façon qui soit restée possible après leur disparition en tant que formes indépendantes ; il y aurait certainement beaucoup à dire sur ce rôle « conservateur » de la Maçonnerie et sur la possibilité qu'il lui donne de suppléer dans une certaine mesure à l'absence d'initiations d'un autre ordre dans le monde occidental actuel ; mais ceci est entièrement en dehors du sujet que nous étudions présentement, et c'est seulement l'autre cas, celui des grades dont le symbolisme se rattache plus ou moins étroitement à celui de la Maçonnerie proprement dite, qui nous concerne ici directement.

D'une façon générale, ces grades peuvent être considérés comme constituant proprement des extensions ou des développements du grade de Maître ; il n'est pas contestable que, en principe, celui-ci se suffit à lui-même, mais, en fait, la trop grande difficulté qu'il y a à dégager tout ce qui s'y trouve contenu impli-

[1003] Nous laissons naturellement de côté les grades, trop nombreux dans certains « systèmes », qui n'ont qu'un caractère plutôt fantaisiste et ne reflètent manifestement que les conceptions particulières de leurs auteurs.

[1004] On ne peut cependant pas dire strictement qu'ils en fassent partie intégrante, à la seule exception du *Royal Arch*.

[1005] Nous ajoutons ici le mot « souvenirs » pour n'avoir à entrer dans aucune discussion sur la filiation plus ou moins directe de ces grades, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, surtout en ce qui concerne les organisations se rattachant à diverses forme de l'initiation chevaleresque.

citement justifie l'existence de ces développements ultérieurs[1006]. Il s'agit donc d'une aide apportée à ceux qui veulent réaliser ce qu'ils ne possèdent encore que d'une façon virtuelle ; du moins est-ce là l'intention fondamentale de ces grades, quelles que soient les réserves qu'il pourrait y avoir lieu de faire sur la plus ou moins grande efficacité pratique de cette aide, dont le moins qu'on puisse dire est que, dans la plupart des cas, elle est fâcheusement diminuée par l'aspect fragmentaire et trop souvent altéré sous lequel se présentent actuellement les rituels correspondants ; nous n'avons à envisager que le principe, qui est indépendant de ces considérations contingentes. À vrai dire, d'ailleurs, si le grade de Maître était plus explicite, et aussi si tous ceux qui y sont admis étaient plus véritablement qualifiés, c'est à son intérieur même que ces développements devraient trouver place, sans qu'il soit besoin d'en faire l'objet d'autres grades nominalement distincts de celui-là[1007].

Maintenant, et c'est là que nous voulions en venir, parmi les hauts grades en question, il en est un certain nombre qui insistent plus particulièrement sur la « recherche de la parole perdue », c'est-à-dire sur ce qui, suivant ce que nous avons expliqué, constitue le travail essentiel de la Maîtrise ; et il en est même quelques-uns qui donnent une « parole retrouvée », ce qui semble impliquer l'achèvement de cette recherche ; mais, en réalité, cette « parole retrouvée » n'est jamais qu'un nouveau « mot

[1006] Il faut ajouter aussi, tout au moins comme raison subsidiaire, la réduction à trois des sept grades de l'ancienne Maçonnerie opérative : ceux-ci n'étant pas tous connus des fondateurs de la Maçonnerie spéculative, il en est résulté de graves lacunes qui, malgré certaines « reprises » postérieures, n'ont pas pu être comblées entièrement dans le cadre des trois grades symboliques actuels ; et il est quelques hauts grades qui paraissent avoir été surtout des tentatives pour remédier à ce défaut, bien qu'on ne puisse d'ailleurs pas dire qu'ils y aient pleinement réussi, faute de posséder la véritable transmission opérative qui aurait été indispensable à cet effet.

[1007] Le Maître, par là même qu'il possède « la plénitude des droits maçonniques », a notamment celui d'accéder à toutes les connaissances incluses dans la forme initiatique à laquelle il appartient ; c'est ce qu'exprimait d'ailleurs assez nettement l'ancienne conception du « Maître à tous grades », qui semble complètement oubliée aujourd'hui.

substitué », et, par les considérations que nous avons exposées précédemment, il est facile de comprendre qu'il ne puisse en être autrement, puisque la véritable « parole » est rigoureusement incommunicable. Il en est notamment ainsi du grade de *Royal Arch*, le seul qui doive être regardé comme strictement maçonnique à proprement parler, et dont l'origine opérative directe ne puisse soulever aucun doute : c'est en quelque sorte le complément normal du grade de Maître, avec une perspective ouverte sur les « grands mystères »[1008]. Le mot qui représente dans ce grade la « parole retrouvée » apparaît, comme tant d'autres, sous une forme assez altérée, ce qui a donné naissance à des suppositions diverses quant à sa signification ; mais, suivant l'interprétation la plus autorisée et la plus plausible, il s'agit en réalité d'un mot composite, formé par la réunion de trois noms divins appartenant à autant de traditions différentes. Il y a là tout au moins une indication intéressante à deux points de vue : d'abord, cela implique évidemment que la « parole perdue » est bien considérée comme étant un nom divin ; ensuite, l'association de ces différents noms ne peut s'expliquer que comme une affirmation implicite de l'unité fondamentale de toutes les formes traditionnelles ; mais il va de soi qu'un tel rapprochement opéré entre des noms provenant de plusieurs langues sacrées n'est encore que tout extérieur et ne saurait en aucune façon symboliser adéquatement une restitution de la tradition primordiale elle-même, et que, par conséquent, ce n'est bien réellement qu'un « mot substitué »[1009].

[1008] Nous renverrons à ce que nous avons déjà dit sur ce sujet en diverses occasions, et surtout dans notre étude sur *La pierre angulaire* (nos d'avril et mai 1940).

[1009] Il doit être bien entendu que ce que nous disons ici se rapporte au *Royal Arch* du Rite anglais, qui, malgré la similitude de titre, n'a qu'assez peu de rapport avec le grade appelé *Royal Arch of Henoch*, dont une des versions est devenue le 13e degré du Rite Écossais Ancien et Accepté, et dans lequel la « parole retrouvée » est représentée par le Tétragramme lui-même, inscrit sur une plaque d'or déposée dans la « neuvième voûte » ; l'attribution de ce dépôt à Hénoch constitue d'ailleurs, en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque, un anachronisme évident, mais elle peut être prise comme l'indice d'une intention de remonter jusqu'à la tradition primordiale ou tout au moins « antédiluvienne ».

Un autre exemple, qui est d'ailleurs d'un genre très différent, est celui du grade écossais de Rose-Croix, dans lequel la « parole retrouvée » se présente comme un nouveau Tétragramme devant remplacer l'ancien qui a été perdu ; en fait, ces quatre lettres, qui ne sont du reste que des initiales ne formant pas un mot à proprement parler, ne peuvent exprimer ici autre chose que la situation de la tradition chrétienne vis-à-vis de la tradition hébraïque, ou le remplacement de l'« Ancienne Loi » par la « Nouvelle Loi », et il serait difficile de dire qu'elles représentent un état plus proche de l'état primordial, à moins qu'on ne veuille l'entendre en ce sens que le Christianisme a accompli une « réintégration » ouvrant certaines possibilités nouvelles pour le retour à celui-ci, ce qui est d'ailleurs vrai en quelque façon pour toute forme traditionnelle constituée à une certaine époque et en conformité plus particulière avec les conditions de cette époque même. Il convient d'ajouter que, à la signification simplement religieuse et exotérique, il se superpose naturellement ici d'autres interprétations, d'ordre principalement hermétique, qui sont loin d'être sans intérêt en elles-mêmes ; mais, outre qu'elles s'éloignent de la considération des noms divins qui est essentiellement inhérente à la « parole perdue », c'est là quelque chose qui relève de l'hermétisme chrétien beaucoup plus que de la Maçonnerie proprement dite, et, quelles que soient les affinités qui existent entre l'un et l'autre, il n'est cependant pas possible de les considérer comme identiques, car, même lorsqu'ils font jusqu'à un certain point usage des mêmes symboles, ils n'en procèdent pas moins de « techniques » initiatiques notablement différentes à bien des égards. D'autre part, la « parole » du grade de Rose-Croix se réfère manifestement au seul point de vue d'une forme traditionnelle déterminée, ce qui nous laisse en tout cas bien loin du retour à la tradition primordiale, qui est au-delà de toutes les formes particulières ; sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, le grade de *Royal Arch* aurait assurément plus de raisons que celui-là de s'affirmer comme le *nec plus ultra* de l'initiation maçonnique.

Nous pensons en avoir dit assez sur ces « substitutions » diverses, et, pour terminer cette étude, nous devrons maintenant revenir au grade de Maître, afin de chercher la solution d'une autre énigme qui se pose à son sujet et qui est celle-ci : comment se fait-il que la « perte de la parole » y soit présentée comme résultant de la mort du seul Hiram, alors que, d'après la légende même, d'autres que lui devaient la posséder également ? Il y a là, en effet, une question qui rend perplexes beaucoup de Maçons, parmi ceux qui réfléchissent quelque peu sur le symbolisme, et certains vont même jusqu'à y voir une invraisemblance qu'il leur paraît tout à fait impossible d'expliquer d'une façon acceptable, alors que, comme on le verra, il en est tout autrement en réalité.

La question que nous posions à la fin de la précédente partie de cette étude peut se formuler plus précisément ainsi : lors de la construction du Temple, la « parole » des Maîtres était, suivant la légende même du grade, en la possession de trois personnages qui avaient le pouvoir de la communiquer : Salomon, Hiram, roi de Tyr, et Hiram-Abi ; ceci étant admit, comment la mort de ce dernier peut-elle suffire pour entraîner la perte de cette parole ? La réponse est que, pour la communiquer régulièrement et dans la forme rituelle, il fallait le concours des « trois premiers Grands-Maîtres », de sorte que l'absence ou la disparition d'un seul d'entre eux rendait cette communication impossible, et cela aussi nécessairement qu'il faut trois côtés pour former un triangle ; et ce n'est pas là, comme pourraient le penser ceux qui n'ont pas une habitude suffisante de certaines correspondances symboliques, une simple comparaison ou un rapprochement plus ou moins imaginatif et dénué de fondement réel. En effet, une Loge opérative ne peut être ouverte que par le concours de trois Maîtres[1010], ayant en leur possession trois baguettes dont les longueurs respectives sont dans le rapport des nombres 3, 4 et 5 ;

[1010] Les Maîtres sont ici ceux qui possèdent le septième et dernier degré opératif, auquel appartenait primitivement la légende d'Hiram ; c'est d'ailleurs pourquoi celle-ci était inconnue des Compagnons « acceptés » qui fondèrent de leur propre initiative la Grande Loge d'Angleterre en 1717, et qui ne pouvaient naturellement transmettre rien de plus que ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu.

c'est seulement quand ces trois baguettes ont été rapprochées et assemblées de façon à former le triangle rectangle pythagoricien que l'ouverture des travaux peut avoir lieu. Cela étant, il est facile de comprendre que, d'une façon similaire, un mot sacré peut être formé de trois parties, telle que trois syllabes[1011], dont chacune ne peut être communiquée que par un des trois Maîtres, de sorte que, en l'absence d'un de ceux-ci, le mot aussi bien que le triangle resterait incomplet, et que rien de valable ne pourrait plus être accompli ; nous reviendrons d'ailleurs tout à l'heure sur ce point.

Nous signalerons incidemment un autre cas où l'on retrouve aussi un symbolisme du même genre, du moins sous le rapport qui nous intéresse présentement : dans certaines corporations du moyen âge, le coffre qui contenait le « trésor » était muni de trois serrures, dont les clefs étaient confiées à trois officiers différents, si bien qu'il fallait la présence simultanée de ceux-ci pour que ce coffre put être ouvert. Naturellement, ceux qui n'envisagent les choses que d'une façon superficielle peuvent ne voir là qu'une mesure de précaution contre une infidélité possible ; mais, comme il arrive toujours en pareil cas, cette explication tout extérieure et profane est tout à fait insuffisante, et, même en admettant qu'elle soit légitime dans son ordre, elle n'empêche aucunement que le même fait ait une signification symbolique autrement profonde et qui en fait toute la valeur réelle ; penser autrement équivaut à méconnaître entièrement le point de vue

[1011] La syllabe est l'élément réellement indécomposable de la parole prononcée ; il est d'ailleurs à remarquer que le « mot substitué » lui-même, sous ses différentes formes, est toujours composé de trois syllabes qui sont énoncées séparément dans sa prononciation rituelle.

initiatique, et, du reste, la clef a par elle-même un symbolisme assez important pour justifier ce que nous disons ici[1012].

Pour revenir au triangle rectangle dont nous parlions plus haut, on peut, d'après ce que nous avons vu, dire que la mort du « troisième Grand-Maître » le laisse incomplet ; c'est à quoi correspond en un certain sens, et indépendamment de ses significations propres en tant qu'équerre, la forme de l'équerre du Vénérable, qui est à branches inégales, et normalement dans le rapport de 3 à 4, de sorte qu'elles peuvent être considérées comme les deux côtés de l'angle droit de ce triangle, dont l'hypoténuse est alors absente ou, si l'on veut, « sous-entendue »[1013]. Il est à remarquer que la reconstitution du triangle complet, tel qu'il figure dans les insignes du *Past Master*, implique, ou du moins devrait théoriquement impliquer, que celui-ci est parvenu à accomplir la restitution de ce qui était perdu[1014].

Quant au mot sacré qui ne peut être communiqué que par le concours de trois personnes, il est assez significatif que ce caractère se rencontre précisément pour celui qui, au grade de *Royal Arch*, est considéré comme représentant la « parole retrouvée », et dont la communication régulière n'est effectivement possible que de cette façon. Les trois personnes dont il s'agit forment elles-mêmes un triangle, et les trois parties du mot, qui sont alors

---

[1012] Nous ne pouvons insister sur les différents aspects du symbolisme de la clef, et notamment sur son caractère « axial » (voir ce que nous en avons dit dans *La Grande Triade*, ch. VI) ; mais nous devons du moins signaler ici que, dans les anciens « catéchismes » maçonniques, la langue est représentée comme la « clef du cœur ». Le rapport du cœur et de la langue symbolise celui de la « Pensée » et de la « Parole », c'est-à-dire, suivant la signification kabbalistique de ces termes envisagés principiellement, celui des deux aspects intérieur et extérieur du Verbe ; c'est de là que résultait aussi, chez les anciens Égyptiens (qui d'ailleurs faisaient usage de clefs de bois ayant précisément la forme d'une langue), le caractère sacré de l'arbre perséa, dont le fruit a la forme d'un cœur et la feuille celle d'une langue (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 68 ; traduction Mario Meunier, p.198).

[1013] À titre de curiosité, nous signalerons à ce propos que, dans la Maçonnerie mixte ou *Co-Masonry*, on a jugé bon de faire l'équerre du Vénérable à branches égales pour représenter l'égalité de l'homme et de la femme, ce qui n'a pas le moindre rapport avec sa véritable signification ; c'est là un assez bel exemple de l'incompréhension du symbolisme et des innovations fantaisistes qui en sont l'inévitable conséquence.

[1014] Cf. *La Grande Triade*, pp. 110 et 146.

les trois syllabes correspondant à autant de noms divins dans des traditions différentes, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, « passent » successivement, si l'on peut dire, de l'un à l'autre des côtés de ce triangle, jusqu'à ce que la parole soit entièrement « juste et parfaite ». Bien que ce ne soit là encore en réalité qu'un « mot substitué », le fait que le *Royal Arch* est, sous le rapport de la filiation opérative, le plus « authentique » de tous les grades supérieurs, n'en donne pas moins à ce mode de communication une importance incontestable pour confirmer l'interprétation de ce qui reste obscur à cet égard dans le symbolisme du grade de Maître tel qu'il est pratiqué actuellement.

À ce propos, nous ajouterons encore une remarque en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque : puisque celui-ci est un des noms divins qui sont le plus souvent assimilés à la « parole perdue », il doit s'y retrouver aussi quelque chose qui correspond à ce que nous venons de dire, car le même caractère, dès lors qu'il est vraiment essentiel, doit exister en quelque manière dans tout ce qui figure cette parole d'une façon plus ou moins adéquate. Ce que nous voulons dire par là, c'est que, pour que la correspondance symbolique soit exacte, la prononciation du Tétragramme devait être trisyllabique ; comme d'autre part il s'écrit naturellement en quatre lettres, on pourrait dire que, suivant le symbolisme numérique, 4 se rapporte ici à l'aspect « substantiel » de la parole (en tant que celle-ci est écrite, ou épelée conformément à l'écriture qui joue le rôle d'un « support » corporel), et 3 à son aspect « essentiel » (en tant quelle est prononcée intégralement par la voix qui seule lui donne l'« esprit » et la « vie »). Il résulte de là que, tout en ne pouvant aucunement être regardé comme la vraie prononciation du Nom, qui n'est plus connue de personne, la forme *Jehovah*, par là même qu'elle est en trois syllabes, la représente du moins beaucoup mieux (ce que son ancienneté même, en tant que transcription approximative dans les langues occidentales, pourrait du reste déjà donner à penser) que la forme purement fantaisiste *Yahveh*, inventée par les exégètes et les « critiques » modernes, et qui, n'ayant que deux syllabes, est

évidemment impropre à une transmission rituelle comme celle dont il s'agit.

Il y aurait assurément beaucoup à dire encore sur tout cela, mais nous devons arrêter là ces considérations déjà trop longues, et qui, redisons-le encore en terminant, n'ont d'autre prétention que d'éclairer un peu quelques-uns des aspects de cette question si complexe de la « parole perdue ».

À propos de “conversions”

Le mot « conversion » peut être pris dans deux sens totalement différents : son sens originel est celui qui le fait correspondre au terme grec *metanoia*, qui exprime proprement un changement de nous , ou, comme l’a dit A. K. Coomaraswamy, une « métamorphose intellectuelle ». Cette transformation intérieure, comme l’indique d’autre part l’étymologie même du mot latin (de *cum-vertere*), implique à la fois un « rassemblement » ou une concentration des puissances de l’être, et une sorte de « retournement » par lequel cet être passe « de la pensée humaine à la compréhension divine ». La *metanoia* ou la « conversion » est donc le passage conscient du mental entendu dans son sens ordinaire et individuel, et considéré comme tourné vers les choses sensibles, à ce qui en est la transposition dans un sens supérieur, où il s’identifie à l’ *hêgemôn* de Platon ou à l’ *antaryâmî* de la tradition hindoue. Il est évident que c’est là une phase nécessaire dans tout processus de développement spirituel ; c’est donc, insistons-y, un fait d’ordre purement intérieur, qui n’a absolument rien de commun avec un changement extérieur et contingent quelconque, relevant simplement du domaine « moral », comme on a trop souvent tendance à le croire aujourd’hui (et l’on va même, en ce sens, jusqu’à traduire *metanoia* par « repentir »), ou même du domaine religieux et plus généralement exotérique [1015].

Au contraire, le sens vulgaire du mot « conversion », celui qu’il en est arrivé à avoir constamment dans le langage courant, et qui est aussi celui dans lequel nous allons le prendre maintenant après cette explication indispensable pour éviter toute confu-

[1015] Sur ce sujet, voir A. K. Coomaraswamy, On Being in One’s Right Mind (Review of Religion , n° de novembre 1942).

sion, ce second sens, disons-nous, désigne uniquement le passage extérieur d'une forme traditionnelle à une autre, quelles que soient les raisons par lesquelles il a pu être déterminé, raisons toutes contingentes le plus souvent, parfois même dépourvues de toute importance réelle, et qui en tout cas n'ont rien à voir avec la pure spiritualité. Bien qu'il puisse sans doute y avoir quelquefois des conversions plus ou moins spontanées, du moins en apparence, elles sont le plus habituellement une conséquence du « prosélytisme » religieux, et il va de soi que toutes les objections qu'on peut formuler contre la valeur de celui-ci s'appliquent également à ses résultats ; en somme, le « convertisseur » et le « converti » font preuve d'une même incompréhension du sens profond de leurs traditions, et leurs attitudes respectives montrent trop manifestement que leur horizon intellectuel est pareillement borné au point de vue de l'exotérisme le plus exclusif [1016]. En dehors même de cette raison de principe, nous devons dire que, pour d'autres motifs aussi, nous apprécions assez peu les « convertis » en général, non point qu'on doive a priori mettre en doute leur sincérité (nous ne voulons pas envisager ici le cas, cependant trop fréquent en fait, de ceux qui ne sont mus que par quelque bas intérêt matériel ou sentimental, et qu'on pourrait plutôt appeler des « pseudo-convertis »), mais d'abord parce qu'ils font preuve tout au moins d'une instabilité mentale plutôt fâcheuse, et ensuite parce qu'ils ont presque toujours une tendance à faire montre du « sectarisme » le plus étroit et le plus exagéré, soit par un effet de leur tempérament même, qui pousse certains d'entre eux à passer d'un extrême à un autre avec une déconcertante facilité, soit tout simplement pour détourner les suspicions dont ils craignent d'être l'objet dans leur nouveau milieu. Au fond, on peut dire que les « convertis » sont peu intéressants, du moins pour ceux qui envisagent les choses en dehors de tout parti pris d'exclusivisme exotérique, et qui, par ailleurs, n'ont aucun goût pour l'étude de certaines « curiosités » psycho-

[1016] Au fond, il n'y a de conversion réellement légitime en principe que celle qui consiste dans l'adhésion à une tradition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, de la part de quelqu'un qui était précédemment dépourvu de toute attache traditionnelle.

logiques ; et, pour notre part, nous aimons certainement mieux ne pas les voir de trop près.

Cela dit nettement, il nous faut signaler (et c'est là surtout que nous voulions en venir) qu'on parle parfois de « conversions » fort mal à propos, et dans des cas auxquels ce mot, entendu dans le sens que nous venons de dire comme il l'est toujours en fait, ne saurait s'appliquer en aucune façon. Nous voulons parler de ceux qui, pour des raisons d'ordre ésotérique ou initiatique, sont amenés à adopter une forme traditionnelle autre que celle à laquelle ils pouvaient être rattachés par leur origine, soit parce que celle-ci ne leur donnait aucune possibilité de cet ordre, soit seulement parce que l'autre leur fournit, même dans son exotérisme, une base mieux appropriée à leur nature, et par conséquent plus favorable pour leur travail spirituel. C'est là, pour quiconque se place au point de vue ésotérique, un droit absolu contre lequel tous les arguments des exotéristes ne peuvent rien, puisqu'il s'agit d'un cas qui, par définition même, est entièrement en dehors de leur compétence. Contrairement à ce qui a lieu pour une « conversion », il n'y a là rien qui implique l'attribution d'une supériorité en soi à une forme traditionnelle sur une autre, mais uniquement ce qu'on pourrait appeler une raison de convenance spirituelle, qui est tout autre chose qu'une simple « préférence » individuelle, et au regard de laquelle toutes les considérations extérieures sont parfaitement insignifiantes. Il est d'ailleurs bien entendu que celui qui peut légitimement agir ainsi doit, dès lors qu'il est réellement capable de se placer au point de vue ésotérique comme nous l'avons supposé, avoir conscience, tout au moins en vertu d'une connaissance théorique, sinon encore effectivement réalisée, de l'unité essentielle de toutes les traditions ; et cela seul suffit évidemment pour que, en ce qui le concerne, une « conversion » soit une chose entièrement dépourvue de sens et véritablement inconcevable. Si maintenant on demandait pourquoi il existe de tels cas, nous répondrions que cela est dû surtout aux conditions de l'époque actuelle, dans laquelle, d'une part, certaines traditions sont, en fait, devenues incomplètes « par en haut », c'est-à-dire quant à leur

côté ésotérique, que leurs représentants « officiels » en arrivent même parfois à nier plus ou moins formellement, et, d'autre part, il advient trop souvent qu'un être naît dans un milieu qui n'est pas en harmonie avec sa nature propre, et qui par conséquent n'est pas celui qui lui convient réellement et qui peut permettre à ses possibilités de se développer d'une façon normale, surtout dans l'ordre intellectuel et spirituel ; il est assurément regrettable à plus d'un égard qu'il en soit ainsi, mais ce sont là des inconvénients inévitables dans la présente phase du *Kali-Yuga*.

Outre ce cas de ceux qui « s'établissent » dans une forme traditionnelle parce qu'elle est celle qui met à leur disposition les moyens les plus adéquats pour le travail intérieur qu'ils ont encore à effectuer, il en est un autre dont nous devons dire aussi quelques mots : c'est celui d'hommes qui, parvenus à un haut degré de développement spirituel, peuvent adopter extérieurement telle ou telle forme traditionnelle suivant les circonstances et pour des raisons dont ils sont seuls juges, d'autant plus que ces raisons sont généralement de celles qui échappent forcément à la compréhension des hommes ordinaires. Ceux-là sont, par l'état spirituel qu'ils ont atteint, au-delà de toutes les formes, de sorte qu'il ne s'agit là pour eux que d'apparences extérieures, qui ne sauraient aucunement affecter ou modifier leur réalité intime ; ils ont, non pas seulement compris comme ceux dont nous parlions tout à l'heure, mais pleinement réalisé, dans son principe même, l'unité fondamentale de toutes les traditions. Il serait donc encore plus absurde de parler ici de « conversions », et pourtant cela n'empêche pas que nous avons vu certains écrire sérieusement que Shrî Râmakrishna, par exemple, s'était « converti » à l'Islam dans telle période de sa vie et au Christianisme dans telle autre ; rien ne saurait être plus ridicule que de semblables assertions, qui donnent une assez triste idée de la mentalité de leurs auteurs. En fait, pour Shrî Râmakrishna, il s'agissait seulement de « vérifier » en quelque sorte, par une expérience directe, la validité des « voies » différentes représentées par ces traditions auxquelles il s'assimila temporairement ; qu'y

a-t-il là qui puisse ressembler de près ou de loin à une « conversion » quelconque ?

D'une façon tout à fait générale, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, « inconvertissable » à quoi que ce soit ; il est d'ailleurs le seul qui le soit véritablement, les autres pouvant toujours, à cet égard, être plus ou moins à la merci des circonstances contingentes. On ne saurait dénoncer trop énergiquement l'équivoque qui amène certains à parler de « conversions » là où il n'y en a pas trace, car il importe de couper court aux trop nombreuses inepties de ce genre qui sont répandues dans le monde profane, et sous lesquelles, bien souvent, il n'est pas difficile de deviner des intentions nettement hostiles à tout ce qui relève de l'ésotérisme.

Nouvelles confusions

Nous avons eu à signaler, il y a quelques années, l'étrange attitude de ceux qui éprouvaient le besoin de confondre délibérément l'ésotérisme avec le mysticisme ou même, pour parler plus exactement, d'exposer les choses de façon à substituer entièrement le mysticisme à l'ésotérisme partout où ils rencontraient celui-ci, et notamment dans les doctrines orientales [1017]. Cette confusion avait d'ailleurs pris naissance chez les orientalistes, et elle pouvait, à l'origine, n'être due qu'à leur incompréhension, dont ils ont donné assez d'autres preuves pour qu'il n'y ait pas lieu de trop s'en étonner ; mais où la chose devint plus grave, c'est quand on s'en empara dans certains milieux religieux, avec des intentions visiblement beaucoup plus conscientes et un parti pris qui n'était plus simplement celui de tout faire rentrer bon gré mal gré dans les cadres occidentaux. Dans ces milieux, en effet, on s'était contenté jusque-là de nier purement et simplement l'existence de tout ésotérisme ce qui était évidemment l'attitude la plus commode, puisqu'elle dispensait d'examiner plus au fond quelque chose que l'on considérait comme particulièrement gênant, et qui l'est effectivement pour ceux qui, comme les exotéristes exclusifs, prétendent qu'il ne doit rien y avoir qui échappe à leur compétence ; mais il semble que, à un certain moment, on se soit rendu compte que cette négation totale et « simpliste » n'était plus possible, et qu'en même temps il était plus habile de dénaturer l'ésotérisme de façon à pouvoir l'« annexer » en quelque sorte, en l'assimilant à quelque chose qui, comme c'est le cas du mysticisme, ne relève en réalité que de l'exotérisme religieux. Ainsi, on pouvait encore continuer à ne pas prononcer le mot d'ésotérisme, puisque celui de mysticisme en prenait la

[1017] Voir Aperçus sur l'Initiation , ch. I er .

place partout et toujours, et la chose elle-même était si bien travestie par là qu'elle paraissait rentrer dans le domaine exotérique, ce qui était sans doute l'essentiel pour les fins qu'on se proposait, et ce qui permettrait à certains de formuler à tort et à travers des « jugements » sur des choses qu'ils n'avaient pas la moindre qualité pour apprécier et qui, par leur véritable nature, étaient, à tous les points de vue, entièrement en dehors de leur « juridiction ».

En ces derniers temps, nous avons remarqué encore un autre changement d'attitude, et nous dirions volontiers un autre changement de tactique, car il va de soi que, en tout cela, il ne s'agit pas seulement d'une attitude qui, si erronée qu'elle soit, pourrait du moins passer pour désintéressée, comme on peut l'admettre dans le cas de la plupart des orientalistes [1018] ; et ce qui est assez curieux, c'est que cette nouvelle attitude a commencé à se manifester précisément dans les mêmes milieux que la précédente, ainsi que dans quelques autres qui tiennent d'assez près à ceux-là, à en juger par le fait que nous y voyons figurer en partie les mêmes personnages [1019]. Maintenant, on n'hésite plus à parler nettement d'ésotérisme, comme si ce mot avait subitement cessé de faire peur à certains ; qu'a-t-il bien pu se passer pour qu'ils se décident à en arriver là ? Il serait sans doute assez difficile de le dire exactement, mais il est permis de supposer que, d'une façon ou d'une autre, l'existence de l'ésotérisme est devenue une vérité trop évidente pour qu'on puisse continuer à la passer sous silence ou à soutenir que cet ésotérisme n'est rien d'autre que du mysticisme ; à dire vrai, nous craignons bien d'être nous-même

[1018] Nous disons la plupart, car il faut évidemment faire exception pour les quelques orientalistes qui se trouvent avoir en même temps des liens plus ou moins étroits avec les milieux religieux dont il est question.

[1019] Nous avons déjà donné dans nos derniers comptes rendus, à propos d'une publication nouvelle, un exemple très caractéristique de l'attitude dont il s'agit, et nous aurons prochainement l'occasion d'en relever d'autres ; mais il est bien entendu que, pour le moment, nous nous en tenons à des considérations d'ordre plus général, sans entrer dans l'examen particulier et détaillé de certains cas individuels (et nous l'entendons aussi bien des groupements et de leurs organes que des personnes), qui trouvera mieux sa place ailleurs quand il y aura lieu.

pour quelque chose dans la déconvenue plutôt pénible que cette constatation a dû causer de ce côté, mais c'est ainsi et nous n'y pouvons rien ; il faut bien qu'on en prenne son parti et qu'on tache de s'accommoder de son mieux aux modifications qui surviennent dans les circonstances au milieu desquelles on vit ! C'est d'ailleurs ce qu'on s'est empressé de faire, mais ce n'est pas à dire que nous pensions devoir nous en féliciter outre mesure, car il n'y a guère d'illusions à se faire sur ce que nous pourrions appeler la « qualité » de ce changement ; il ne suffit pas, en effet, qu'on veuille bien reconnaître enfin l'existence de l'ésotérisme comme tel, il faut encore voir comment on le présente et de quelle manière on en parle, et, comme il fallait s'y attendre, c'est là que les choses se gâtent d'une assez singulière façon.

Tout d'abord, bien qu'il ne soit pas toujours facile de savoir ce que certains pensent au fond, parce qu'ils paraissent s'appliquer à ne jamais dissiper entièrement les équivoques qui peuvent s'introduire dans leurs exposés (et nous ne voulons pas leur faire l'injure de croire que ce soit là pure incapacité de leur part), il semble bien qu'ils admettent non seulement l'existence de l'ésotérisme, mais aussi sa validité, tout au moins dans une certaine mesure, et cela surtout sous le couvert du symbolisme ; et, assurément, c'est déjà quelque chose d'assez appréciable que, pour ce qui est du symbolisme, ils ne se contente plus de la fâcheuse banalité des interprétations exotériques courantes et du plat « moralisme « » dont celles-ci s'inspirent le plus habituellement. Pourtant, nous dirions volontiers que, sous certains rapports, ils vont parfois trop loin, en ce sens que, à des considérations fort justes, il leur arrive d'en mêler d'autres qui ne relèvent que d'un pseudo-symbolisme tout à fait fantaisiste et qu'il est véritablement impossible de prendre au sérieux ; faut-il ne voir là que l'effet d'une certaine inexpérience dans ce domaine où rien ne saurait s'improviser ? Il est bien possible qu'il y ait quelque chose de cela, mais il peut aussi y avoir autre chose ; on dirait même que ce mélange est fait tout exprès pour déprécier le symbolisme et l'ésotérisme, et cependant nous ne pouvons pas croire que telle soit l'intention de ceux qui écrivent ces choses, car il faudrait

alors qu'ils se résignent volontairement à voir ce discrédit rejaillir sur eux-mêmes et sur leurs propres travaux ; mais il est moins sûr que cette intention n'existe en aucune façon chez ceux par qui ils se laissent diriger, car il va de soi que, en pareil cas, tous ne sont pas également conscients des dessous de la « tactique » à laquelle ils apportent leur collaboration. Quoi qu'il en soit, nous préférons, jusqu'à preuve du contraire, penser qu'il s'agit seulement de « minimiser » cet ésotérisme qu'on ne peut plus nier (c'est en somme ce qu'une expression proverbiale appelle « faire la part du feu »), d'en amoindrir la portée le plus possible, en y introduisant des questions sans importance réelle, voire même tout à fait insignifiantes, des sortes d'« amusettes » pour le public, qui naturellement ne sera que trop disposé à se faire une idée de l'ésotérisme lui-même d'après ces petites choses qui sont, beaucoup plus que tout le reste, à la mesure de ses facultés de compréhension [1020].

Ce n'est pourtant pas encore le plus grave, et il y a autre chose qui nous paraît plus inquiétant à certains égards : c'est qu'on mélange inextricablement l'ésotérisme véritable avec ses multiples déformations et contrefaçons contemporaines, occultistes, théosophistes et autres, en tirant indistinctement de l'un et des autres des notions et des références qu'on présente de façon à les mettre pour ainsi dire sur le même plan, et en s'abstenant d'ailleurs de marquer nettement ce qu'on admet et ce qu'on rejette dans tout cela ; n'y a-t-il là qu'ignorance ou manque de discernement ? Ce sont là des choses qui peuvent sans doute jouer assez souvent quelque rôle en pareil cas, et que d'ailleurs certains « dirigeants » savent fort bien faire servir aussi à leurs fins ; mais, dans le cas présent, il est malheureusement impossible

[1020] Nous savons par ailleurs que tel ecclésiastique, qui avait commencé à exposer des vues d'un intérêt incontestable au point de vue du symbolisme, s'est vu ensuite obligé, non pas de les renier, mais de les atténuer en déclarant lui-même qu'il n'y attachait qu'une importance tout à fait secondaire et qu'il les regardait en quelque sorte comme doctrinalement indifférentes ; ce fait paraît bien aller à l'appui de ce que nous disons ici de ce « rapetissement » voulu de l'ésotérisme, qui peut d'ailleurs fort bien s'opérer de plusieurs façons apparemment contraires, en attribuant de l'importance à ce qui n'en a pas et en affaiblissant celle de ce qui en a réellement.

qu'il n'y ait que cela, car, parmi ceux qui agissent ainsi, nous sommes tout à fait certain qu'il y en a qui sont parfaitement informés de ce qu'il en est réellement ; alors, comment qualifier une telle façon de procéder qui semble calculée expressément pour jeter le trouble et la confusion dans l'esprit de leurs lecteurs ? Comme du reste il ne s'agit pas là d'un fait isolé, mais d'une tendance générale chez ceux dont nous parlons, il semble bien qu'elle doive répondre à quelque « plan » préconçu ; naturellement, on peut y voir un nouvel exemple du désordre moderne qui s'étend partout de plus en plus, et sans lequel des confusions de ce genre ne pourraient guère se produire et encore moins se répandre ; mais ce n'est pas suffisant comme explication, et, encore une fois, nous devons nous demander quelles intentions plus précises il y a là-dessous. Il est peut-être encore trop tôt pour les distinguer clairement, et il convient d'attendre quelque peu pour mieux voir dans quel sens ce « mouvement » se développera ; mais ne s'agirait-il pas en premier lieu, en confondant tout ainsi, de rejeter sur l'ésotérisme le plus authentique quelque chose de la suspicion qui s'attache très légitimement à ses contrefaçons ? Cela pourrait sembler contradictoire avec l'acceptation même de l'ésotérisme, mais nous ne sommes pas très sûr qu'il en soit réellement ainsi, et voici pourquoi : d'abord, du fait même des équivoques auxquelles nous faisions allusion plus haut, cette acceptation n'est en quelque sorte que « de principe » et ne porte actuellement sur rien de bien déterminé ; ensuite, bien qu'on se garde de toute appréciation d'ensemble, on lance de temps à autre quelques insinuations plus ou moins malveillantes et il se trouve qu'elles sont presque toujours dirigées contre le véritable ésotérisme. Ces remarques amènent à se demander si, en définitive, il ne s'agirait pas tout simplement de préparer la constitution d'un nouveau pseudo-ésotérisme d'un genre quelque peu particulier, destiné à donner une apparence de satisfaction à ceux qui ne se contentent plus de l'exotérisme, tout en les détournant de l'ésotérisme véritable auquel on

prétendait l'opposer [1021]. S'il en était ainsi comme ce pseudo-ésotérisme, dont nous avons peut-être déjà quelques échantillons dans les fantaisies et les « amusettes » dont nous avons parlé, est probablement encore assez loin d'être entièrement « au point », il serait compréhensible que, en attendant qu'il le soit, on ait tout intérêt à rester le plus possible dans le vague, quitte à en sortir pour prendre ouvertement l'offensive au moment voulu, et ainsi tout s'expliquerait fort bien. Il est bien entendu que, jusqu'à nouvel ordre, nous ne pouvons présenter ce que nous venons de dire en dernier lieu que comme une hypothèse, mais tous ceux qui connaissent la mentalité de certaines gens reconnaîtront sûrement qu'elle ne manque pas de vraisemblance ; et en ce qui nous concerne, il nous est revenu de divers côtés, depuis quelque temps déjà, quelques histoires de prétendues initiations qui, si inconsistantes qu'elles soient seraient aussi de nature à la confirmer.

Nous ne voulons pas, pour le moment, en dire plus sur tout cela, mais nous avons tenu à ne pas attendre davantage pour mettre en garde ceux qui, de la meilleure foi du monde, risqueraient de se laisser trop facilement séduire par certaines apparences trompeuses ; et nous serions trop heureux si, comme il arrive parfois, le seul fait d'avoir exposé ces choses suffisait à en arrêter le développement avant qu'elles n'aillent trop loin. Nous ajouterons encore que, à un niveau beaucoup plus bas que celui dont il s'agit, nous avons observé aussi récemment des confusions qui sont en somme du même genre, et qu'ici du moins l'intention n'est nullement douteuse : il s'agit manifestement de chercher à assimiler l'ésotérisme à ses pires contrefaçons et les représentants des organisations initiatiques traditionnelles aux charlatans des diverses pseudo-initiations ; entre ces ignominies grossières, contre lesquelles on ne saurait protester trop énergiquement, et certaines manœuvres beaucoup plus subtiles, il y a

[1021] L'incorporation de certains éléments réellement traditionnels n'empêcherait pas que, en tant que « construction » et dans son ensemble, ce ne soit qu'un pseudo-ésotérisme ; du reste, les occultistes eux-mêmes ont bien procédé ainsi, quoique pour des raisons différentes et d'une façon beaucoup moins consciente.

assurément une différence à faire ; mais, au fond, tout cela ne serait-il pas dirigé dans le même sens, et les tentatives les plus habiles et les plus insidieuses ne sont-elles pas aussi les plus dangereuses par là même ?

Sur le prétendu “orgueil intellectuel”

Dans le précédent chapitre, à propos de la nouvelle attitude prise vis-à-vis de l’ésotérisme dans certains milieux religieux, nous disions que, dans les exposés se rapportant à cet ordre de choses, on introduit de temps à autre, et comme incidemment, certaines insinuations malveillantes qui, si elles ne répondaient à quelque intention bien définie, s’accorderaient plutôt mal avec l’admission même de l’ésotérisme, cette admission ne fût-elle que « de principe » en quelque sorte. Parmi ces insinuations, il en est une sur laquelle nous ne croyons pas inutile de revenir plus particulièrement : il s’agit du reproche d’« orgueil intellectuel », qui n’est certes pas nouveau, bien loin de là, mais qui reparaît encore là une fois de plus, et qui, chose singulière, vise toujours de préférence les adhérents des doctrines ésotériques les plus authentiquement traditionnelles ; faut-il en conclure que ceux-ci sont estimés plus gênants que les contrefacteurs de toute catégorie ? Cela est fort possible en effet, et d’ailleurs, en pareil cas, les contrefacteurs en question doivent sans doute être regardés comme étant plutôt à ménager, puisque, comme nous l’avons signalé, ils servent à créer les plus fâcheuses confusions et sont par là même des auxiliaires, involontaires assurément, mais non moins utiles pour cela, de la « tactique » nouvelle qu’on a cru devoir adopter pour faire face aux circonstances.

L’expression d’« orgueil intellectuel » est manifestement contradictoire en elle-même, car, si les mots ont encore une signification définie (mais nous sommes parfois tentés de douter qu’ils en aient une pour la majorité de nos contemporains), l’orgueil ne peut être que d’ordre purement sentimental. On pourrait peut-être, en un certain sens, parler d’orgueil en connexion avec la raison, parce que celle-ci appartient au domaine individuel tout aussi bien que le sentiment, de sorte que, entre l’une et

l'autre, des réactions réciproques sont toujours possibles ; mais comment pourrait-il en être ainsi dans l'ordre de l'intellectualité pure, qui est essentiellement supra-individuel ? Et, dès lors que c'est d'ésotérisme qu'il s'agit par hypothèse, il est évident que ce n'est pas de la raison qu'il peut être question, mais bien de l'intellect transcendant, soit directement dans le cas d'une véritable réalisation métaphysique et initiatique, soit tout au moins indirectement, mais pourtant très réellement aussi, dans le cas d'une connaissance qui n'est encore que simplement théorique, puisque, de toute façon, il s'agit là d'un ordre de choses que la raison est incapable d'atteindre. C'est d'ailleurs pourquoi les rationalistes sont toujours si acharnés à en nier l'existence ; l'ésotérisme les gêne tout autant que les exotéristes religieux les plus exclusifs, quoique naturellement pour des motifs tout différents ; mais, motifs à part, il y a là en fait une « rencontre » qui est assez curieuse.

Au fond, le reproche dont il s'agit peut paraître inspiré surtout par la manie égalitaire des modernes, qui ne veut souffrir quoi que ce soit qui dépasse le niveau « moyen » ; mais ce qui est plus étonnant, c'est de voir des gens qui se recommandent d'une tradition, fût-ce seulement au point de vue exotérique, partager de semblables préjugés, qui sont l'indice d'une mentalité nettement antitraditionnelle. Cela prouve assurément qu'ils sont gravement affectés par l'esprit moderne, bien que probablement ils ne s'en rendent pas compte eux-mêmes ; et il y a là encore une de ces contradictions si fréquentes à notre époque, qu'on est bien obligé de constater tout en s'étonnant qu'elles puissent passer généralement inaperçues. Mais où cette contradiction atteint son degré le plus extrême, c'est quand elle se trouve, non plus même chez ceux qui sont résolus à n'admettre rien d'autre que l'exotérisme et qui le déclarent expressément, mais, comme c'est le cas ici, chez ceux qui semblent accepter un certain ésotérisme, quelles qu'en soient d'ailleurs la valeur et l'authenticité, car enfin ils devraient tout au moins sentir que le même reproche pourrait être formulé aussi contre eux par les exotéristes intransigeants. Faut-il conclure de là que leur prétention à l'ésotérisme n'est en défi-

nitive qu'un masque, et qu'elle a surtout pour but de faire rentrer dans la commune mesure du « troupeau » ceux qui pourraient être tentés d'en sortir si l'on n'avisait à trouver un moyen de les détourner du véritable ésotérisme ? S'il eu était ainsi, il faut convenir que tout s'expliquerait assez bien, l'accusation d'« orgueil intellectuel » étant dressée devant eux comme une sorte d'épouvantail, tandis que, en même temps, la présentation d'un pseudo-ésotérisme quelconque donnerait à leurs aspirations une satisfaction illusoire et parfaitement inoffensive ; encore une fois, il faudrait bien mal connaître la mentalité de certains milieux pour se refuser à croire à la vraisemblance d'une telle hypothèse.

Maintenant, nous pouvons, en ce qui concerne le prétendu « orgueil intellectuel », aller plus au fond des choses : ce serait vraiment un singulier orgueil que celui qui aboutit à dénier à l'individualité toute valeur propre, en la faisant apparaître comme rigoureusement nulle au regard du Principe. En somme, ce reproche procède exactement de la même incompréhension que celui d'égoïsme qui est parfois adressé aussi à l'être qui cherche à atteindre la Délivrance finale : comment pourrait-on parler d'« égoïsme » là où, par définition même, il n'y a plus d'ego ? Il serait sinon plus juste, du moins plus logique de voir quelque chose d'égoïste dans la préoccupation du « salut » (ce qui, bien entendu, ne voudrait nullement dire qu'elle soit illégitime), ou de trouver la marque d'un certain orgueil dans le désir d'« immortaliser » son individualité au lieu de tendre à la dépasser ; les exotéristes devraient bien y réfléchir, car cela pourrait être de nature à les rendre un peu plus circonspects dans les accusations qu'ils lancent ainsi inconsidérément. Nous ajouterons encore, à propos de l'être qui parvient à la Délivrance, qu'une réalisation d'ordre universel comme celle-là a des conséquences bien autrement étendues et effectives que le vulgaire « altruisme », qui n'est que le souci des intérêts d'une simple collectivité, et qui par conséquent ne sort en aucune façon de l'ordre individuel ; dans l'ordre supra-individuel où il n'y a plus de « moi », il n'y a pas davantage d'« autrui », parce qu'il s'agit là d'un do-

maine où tous les êtres sont un, « fondus sans être confondus », suivant l'expression d'Eckhart, et réalisant véritablement ainsi la parole du Christ : « Qu'ils soient un comme le Père et moi nous sommes un. »

Ce qui est vrai de l'orgueil l'est également de l'humilité qui, étant son contraire, se situe exactement au même niveau, et dont le caractère n'est pas moins exclusivement sentimental et individuel ; mais il y a, dans un tout autre ordre, quelque chose qui, spirituellement, est bien autrement valable que cette humilité : c'est la « pauvreté spirituelle » entendue dans son vrai sens, c'est-à-dire la reconnaissance de la dépendance totale de l'être vis-à-vis du Principe ; et qui peut en avoir une conscience plus réelle et plus complète que les véritables ésotéristes ? Nous irions même volontiers plus loin : à notre époque, qui, en dehors de ceux-ci, en a encore vraiment conscience à quelque degré, et, même pour les adhérents d'un exotérisme traditionnel, sauf peut-être quelques exceptions de plus en plus rares, peut-il y avoir là quelque chose de plus qu'une affirmation toute verbale et extérieure ? Nous en doutons fort, et la raison profonde en est celle-ci : pour employer les termes de la tradition extrême-orientale, qui sont ici ceux qui permettent d'exprimer le plus facilement ce que nous voulons dire, l'homme pleinement « normal » doit être yin par rapport au Principe, mais au Principe seul, et, en raison de sa situation « centrale », il doit être yang par rapport à toute la manifestation ; au contraire, l'homme déchu prend une attitude par laquelle il tend de plus en plus à se faire yang par rapport au Principe (ou plutôt à s'en donner l'illusion, car il va de soi que c'est là une impossibilité) et yin par rapport à la manifestation ; et c'est de là que sont nés tout à la fois l'orgueil et l'humilité. Quand la déchéance en arrive à sa dernière phase, l'orgueil aboutit finalement à la négation du Principe, et l'humilité à celle de toute hiérarchie ; de ces deux négations, les exotéristes religieux se refusent évidemment à la première, ils la repoussent même avec une véritable horreur quand elle prend le nom d'«

athéisme », mais, par contre, nous avons trop souvent l'impression qu'ils ne sont plus bien éloignés de la seconde [1022] !

[1022] Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi accessoirement un reproche particulièrement grotesque qui nous a été fait, et qui en somme se rattache encore au même ordre d'idées, nous voulons dire à l'intrusion de la sentimentalité dans un domaine où elle ne saurait légitimement avoir accès : il paraît que nos écrits ont le grave défaut de « manquer de joie » ! Que certaines choses nous causent de la joie ou non, cela ne peut en tout cas dépendre que de nos propres dispositions individuelles, et, en elles-mêmes, ces choses n'y sont assurément pour rien, étant totalement indépendantes de semblables contingences ; cela ne peut ni ne doit donc intéresser personne, et il serait parfaitement ridicule et déplacé d'en introduire quoi que ce soit dans l'exposé de doctrines traditionnelles à l'égard desquelles les individualités, et la nôtre aussi bien que toute autre, ne comptent absolument pour rien.

Sagesse innée et sagesse acquise

Confucius enseignait qu'il y a deux sortes de sages, les uns l'étant de naissance, tandis que les autres, dont il était lui-même, ne le sont devenus que par leurs efforts. Il faut se souvenir ici que le « sage » (*cheng*) tel qu'il l'entend, qui représente le degré le plus élevé de la hiérarchie confucianiste, constitue en même temps, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs [1023], le premier échelon de la hiérarchie taoïste, se situant ainsi en quelque sorte au point-limite où se rejoignent les deux domaines exotérique et ésotérique. Dans ces conditions, on peut se demander si, en parlant du sage de naissance, Confucius a seulement voulu désigner par là l'homme qui possède par nature toutes les qualifications requises pour accéder effectivement et sans autre préparation à la hiérarchie initiatique, et qui, par conséquent, n'a nul besoin de s'efforcer tout d'abord de gravir peu à peu, par des études plus ou moins longues et pénibles, les degrés de la hiérarchie extérieure. Cela est très possible en effet et constitue même l'interprétation la plus vraisemblable ; un tel sens est d'ailleurs d'autant plus légitime qu'il implique tout au moins la reconnaissance du fait qu'il y a des êtres qui sont pour ainsi dire destinés, par leurs propres possibilités, à passer immédiatement au-delà de ce domaine exotérique dans lequel Confucius lui-même a toujours entendu se maintenir. D'autre part, cependant, on peut aussi se demander si, en dépassant les limitations inhérentes au point de vue proprement confucianiste, la sagesse innée n'est pas susceptible d'avoir une signification plus étendue et plus profonde, dans laquelle celle que nous venons d'indiquer pourrait du reste rentrer à titre de cas particulier.

Il est facile de comprendre qu'une telle question ait lieu de se poser, car, ainsi que nous avons eu souvent l'occasion de le dire,

toute connaissance effective constitue une acquisition permanente, obtenue par l'être une fois pour toutes, et que rien ne peut jamais lui faire perdre. Par suite, si un être qui est parvenu à un certain degré de réalisation dans un état d'existence passe à un autre état, il devra nécessairement y apporter avec lui ce qu'il a ainsi acquis, et qui apparaîtra donc comme « inné » dans ce nouvel état ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut s'agir en cela que d'une réalisation demeurée incomplète, sans quoi le passage à un autre état n'aurait plus aucun sens concevable, et que, dans le cas de l'être qui passe à l'état humain, cas qui est celui qui nous intéresse plus particulièrement ici, cette réalisation n'est pas encore allée jusqu'à l'affranchissement des conditions de l'existence individuelle ; mais elle peut s'étendre depuis les degrés les plus élémentaires jusqu'au point le plus voisin de celui qui, dans l'état humain, correspondra à la perfection de cet état [1024]. On peut même remarquer que, dans l'état primordial, tous les êtres qui naissaient comme hommes devaient être dans ce dernier cas, puisqu'ils possédaient cette perfection de leur individualité d'une façon naturelle et spontanée, sans avoir aucun effort à faire pour y parvenir, ce qui implique qu'ils étaient sur le point d'atteindre un tel degré avant de naître à l'état humain ; ils étaient donc véritablement des sages de naissance, et cela non pas seulement dans l'acception restreinte où Confucius pouvait l'entendre à son propre point de vue, mais dans toute la plénitude du sens qui peut être donné à cette expression.

Avant d'aller plus loin, il est bon d'appeler l'attention sur le fait qu'il s'agit ici d'une acquisition obtenue dans des états d'existence autres que l'état humain, ce qui n'a donc et ne peut avoir rien de commun avec une conception « réincarnationniste » quelconque ; du reste, celle-ci, outre les raisons d'ordre métaphysique qui s'y opposent d'une façon absolue dans tous les cas, serait encore plus manifestement absurde dans celui des premiers

[1023] La Grande Triade , ch. XVIII.

[1024] Nous disons seulement le point le plus voisin, parce que, si la perfection d'un état individuel avait été effectivement atteinte, l'être n'aurait plus à passer par un autre état individuel.

hommes, et cela suffit pour qu'il soit inutile d'y insister davantage. Ce qu'il est peut-être plus important de remarquer expressément, parce qu'on pourrait plus facilement s'y méprendre, c'est que, quand nous parlons de l'état humain, il ne faut pas concevoir cette antériorité comme impliquant en réalité et littéralement une succession plus ou moins assimilable à la succession temporaire telle qu'elle existe à l'intérieur de l'état humain lui-même, mais seulement comme exprimant l'enchaînement causal des différents états ; ceux-ci, à vrai-dire, ne peuvent être décrits ainsi comme successifs que d'une façon purement symbolique, mais d'ailleurs il va de soi que, sans recourir à un tel symbolisme conforme aux conditions de notre monde, il serait tout à fait impossible d'exprimer les choses intelligiblement en langage humain. Cette réserve faite, on peut parler d'un être comme ayant déjà atteint un certain degré de réalisation avant de naître à l'état humain ; il suffit de savoir en quel sens on doit l'entendre pour que cette façon de parler, si inadéquate qu'elle soit en elle-même, ne présente véritablement aucun inconvénient ; et c'est ainsi qu'un tel être possédera de naissance le degré correspondant à cette réalisation dans le monde humain, degré pouvant aller depuis celui du *cheng-jen* ou sage confucianiste jusqu'à celui du *tchen-jen* ou « homme véritable ».

Il ne faudrait cependant pas croire que, dans les conditions actuelles du monde terrestre, cette sagesse innée puisse se manifester tout à fait spontanément comme il en était à l'époque primordiale, car il faut évidemment tenir compte des obstacles que le milieu y oppose. L'être dont il s'agit devra donc recourir aux moyens qui existent en fait pour surmonter ces obstacles, ce qui revient à dire qu'il n'est nullement dispensé, comme on pourrait être tenté de le supposer à tort, du rattachement à une « chaîne » initiatique, faute duquel, tant qu'il est dans l'état humain, il resterait simplement ce qu'il était en y entrant, et comme plongé dans une sorte de « sommeil » spirituel ne lui permettant pas d'aller plus loin dans la voie de sa réalisation. On pourrait encore concevoir, à la rigueur, qu'il manifeste extérieurement, sans avoir besoin de le développer d'une façon graduelle, l'état qui est

celui du *cheng-jen*, parce que celui-ci n'est encore qu'à la limite supérieure du domaine exotérique ; mais, pour tout ce qui est au-delà, l'initiation proprement dite constitue toujours actuellement une condition indispensable, et d'ailleurs suffisante en pareil cas [1025]. Cet être pourra alors passer en apparence par les mêmes degrés que l'initié qui est simplement parti de l'état de l'homme ordinaire, mais la réalité sera pourtant bien différente ; en effet, non seulement l'initiation, au lieu de n'être tout d'abord que virtuelle comme elle l'est habituellement sera pour lui immédiatement effective, mais encore il « reconnaîtra » ces degrés, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme les ayant déjà en lui, d'une façon qui peut être comparée à la « réminiscence » platonicienne, et qui est même sans doute au fond une des significations de celle-ci. Ce cas est comparable aussi à ce que serait, dans l'ordre de la connaissance théorique, celui de quelqu'un qui possède déjà intérieurement la conscience de certaines vérités doctrinales, mais qui est incapable de les exprimer parce qu'il n'a pas à sa disposition les termes appropriés, et qui, dès qu'il les entend énoncer, les reconnaît aussitôt et en pénètre entièrement le sens sans avoir aucun travail à faire pour se les assimiler. Il peut même se faire que, lorsqu'il se trouve en présence des rites et des symboles initiatiques, ceux-ci lui apparaissent comme s'il les avait toujours connus, d'une façon en quelque sorte « intemporelle », parce qu'il a effectivement en lui tout ce qui, au-delà et indépendamment des formes particulières, en constitue l'essence même ; et, en fait, cette connaissance n'a bien réellement aucun commencement temporel, puisqu'elle résulte d'une acquisition réalisée en dehors du cours de l'état humain, qui seul est véritablement conditionné par le temps.

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est que, pour parcourir la voie initiatique, un être tel que celui dont nous parlons n'a nul besoin de l'aide d'un Guru extérieur et hu-

[1025] Le seul cas où cette condition n'existe pas est celui où il s'agit de la réalisation descendante, parce que celle-ci présuppose que la réalisation ascendante a été accomplie jusqu'à son terme ultime ; ce cas est donc évidemment tout autre que celui que nous envisagerons présentement.

main, puisqu'en réalité, l'action du véritable Guru intérieur opère en lui dès le début, rendant évidemment inutile l'intervention de tout « substitut » provisoire, car le rôle du Guru extérieur n'est en définitive pas autre chose que celui-là ; et c'est là, à cet égard, le cas d'exception auquel il nous est déjà arrivé de faire allusion. Seulement, ce qu'il est indispensable de bien comprendre, c'est que précisément ce ne peut être là qu'un cas tout à fait exceptionnel, et qui l'est même naturellement de plus en plus à mesure que l'humanité avance davantage dans la marche descendante de son cycle ; on pourrait en effet y voir comme un dernier vestige de l'état primordial et de ceux qui l'ont suivi antérieurement au *Kali-Yuga*, vestige d'ailleurs forcément obscurci, puisque l'être qui possède « en droit » dès sa naissance la qualité d'« homme véritable » ou celle qui correspond à un moindre degré de réalisation ne peut plus la développer en fait d'une façon entièrement spontanée et indépendante de toute circonstance contingente. Bien entendu, le rôle des contingences n'en reste pas moins réduit pour lui au minimum, puisqu'il ne s'agit en somme que d'un rattachement initiatique pur et simple, qu'il lui est évidemment toujours possible d'obtenir, d'autant plus qu'il y sera comme invinciblement amené par les « affinités » qui sont un effet de sa nature même. Mais ce qu'il faut surtout éviter, car c'est là un danger qui est toujours à craindre quand on envisage des exceptions comme celles-là, c'est que certains ne puissent s'imaginer trop facilement qu'un tel cas est le leur, soit parce qu'ils se sentent naturellement portés à rechercher l'initiation, ce qui, le plus souvent, indique seulement qu'ils sont prêts à entrer dans cette voie, et non pas qu'ils l'ont déjà parcouru en partie dans un autre état, soit parce que, avant toute initiation, il leur est arrivé d'avoir quelques « lueurs » plus ou moins vagues, d'ordre probablement plus psychique que spirituel, qui n'ont en somme rien de plus extraordinaire et ne prouvent pas davantage que les « prémonitions » quelconques que peut avoir occasionnellement tout homme dont les facultés sont un peu moins étroitement limitées que ne le sont communément celles de l'humanité actuelle, et qui, par là même, se trouve moins exclusivement

enfermé dans la seule modalité corporelle de son individualité, ce qui d'ailleurs, d'une façon générale, n'implique même pas nécessairement qu'il soit vraiment qualifié pour l'initiation. Tout cela ne représente assurément que des raisons tout à fait insuffisantes pour prétendre pouvoir se passer d'un Maître spirituel et arriver néanmoins sûrement à l'initiation effective, non moins que pour se dispenser de tout effort personnel en vue de ce résultat ; la vérité oblige à dire que c'est là une possibilité qui existe, mais aussi qu'elle ne peut appartenir qu'à une infime minorité, si bien qu'en somme il n'y a pas à en tenir compte pratiquement. Ceux qui ont réellement cette possibilité en prendront toujours conscience, au moment voulu, d'une façon certaine et indubitable, et c'est là, au fond la seule chose qui importe ; quand aux autres, leurs vaines imaginations, s'ils se laissaient entraîner à y ajouter foi et à se comporter en conséquence, ne pourraient que les conduire aux plus fâcheuses déceptions.

Le grain de sénevé[1026]

À propos du symbolisme de la lettre hébraïque *iod* figurée à l'intérieur du cœur[1027] nous avons signalé que, dans le cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un iod, et cette ressemblance est trop frappante et trop significative pour n'être pas intentionnelle ; d'autre part, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, on voit le cœur du Christ contenant trois *iod*. Que cette lettre, la première du Nom tétragrammatique et celle à partir de laquelle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, soit seule pour représenter l'Unité divine[1028], ou qu'elle soit répétée trois fois avec une signification « trinitaire[1029] », elle est toujours essentiellement l'image du Principe. Le *iod* dans le cœur, c'est donc le Principe résidant au centre, soit, au point de vue macrocosmique, au « Centre du

---

[1026] Publié dans *É. T.*, janv.-févr. 1949. – Cet article, qui avait été écrit autrefois pour la revue *Regnabit*, mais qui ne put y paraître, l'hostilité de certains milieux « néo-scolastiques » nous ayant obligé alors à cesser notre collaboration, se place plus spécialement dans la « perspective » de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la tradition universelle ; il complète les quelques indications que nous avons données sur le même sujet dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III. Nous n'y avons apporté que très peu de modifications, pour préciser davantage quelques points, et surtout pour ajouter des références à nos différents ouvrages là où cela nous a paru pouvoir présenter quelque utilité pour les lecteurs.

[1027] Cf. *L'Œil qui voit tout*.

[1028] Cf. *La Grande Triade*, pp. 169-171.

[1029] Cette signification existe du moins certainement quand la figuration des trois *iod* est due à des auteurs chrétiens, comme dans le cas de l'estampe que nous venons de mentionner ; d'une façon plus générale (car il ne faut pas oublier que les trois *iod* se rencontrent aussi comme forme abrégée du tétragramme dans la tradition judaïque elle-même), elle est en rapport avec le symbolisme universel du triangle, dont nous avons indiqué aussi, d'autre part, la relation avec celui du cœur.

Monde » qui est le « Saint Palais » de la Kabbale[1030], soit aussi, au point de vue microcosmique, et virtuellement tout au moins, au centre de tout être, qui est toujours symbolisé par le cœur dans les différentes doctrines traditionnelles[1031], et qui est le point le plus intérieur, le point de contact avec le Divin. Suivant la Kabbale, la *Shekinah* ou la « Présence divine », qui est identifiée à la « Lumière du Messie[1032] », habite (*shakan*) à la fois dans le tabernacle, appelé pour cette raison *mishkan*, et dans le cœur des fidèles[1033] ; et il existe un rapport très étroit entre cette doctrine et la signification du nom d'*Emmanuel*, appliqué au Messie et interprété comme « Dieu en nous ». Mais il y a encore, à cet égard, bien d'autres considérations à développer, surtout en partant de ce fait que le *iod*, en même temps que le sens de « principe », a aussi celui de « germe » : le *iod* dans le cœur, c'est donc en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit ; il y a là l'indication d'une identité, au moins sous un certain rapport, entre le symbolisme du cœur et celui de l'« Œuf du Monde », et l'on peut aussi comprendre par là pourquoi le nom de « germe » est appliqué au Messie en divers passages de la Bible[1034]. C'est surtout l'idée du germe dans le cœur qui doit ici retenir notre attention ; elle le mérite d'ailleurs d'autant plus qu'elle est en relation directe avec la signification profonde d'une des plus célèbres paraboles évangéliques, celle du grain de sénevé.

Pour bien comprendre cette relation, il faut se reporter tout d'abord à la doctrine hindoue, qui donne au cœur, en tant que centre de l'être, le nom de « Cité divine » (*Brahma-pura*), et qui, chose très remarquable, applique à cette « Cité divine » des expressions identiques à quelques-unes de celles qui sont em-

---

1030 Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

1031 Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

1032 Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III.

1033 Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII – La résidence d'*Es-Sakinah* dans le cœur des fidèles est également affirmée par la tradition islamique.

1034 *Isaïe*, IV, 2 ; *Jérémie*, XXIII, 5 ; *Zacharie*, III, 8, et VI, 12. – Cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII et XLVIII, et aussi notre étude déjà citée sur *L'Œil qui voit tout*.

ployées dans l'*Apocalypse* pour décrire la « Jérusalem Céleste[1035] ». Le Principe divin, en tant qu'il réside au centre de l'être, est souvent désigné symboliquement comme « l'Éther dans le cœur », l'élément primordial dont procèdent tous les autres étant pris naturellement pour représenter le Principe ; et cet « Éther » (*Akâsha*) est la même chose que l'*Avir* hébraïque du mystère duquel jaillit la lumière (*Aor*), qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur[1036], « faisant du vide (*thohû*) quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est[1037] », tandis que, par une concentration corrélative à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du cœur le *iod*, c'est-à-dire « le point caché devenu manifesté », un en trois et trois en un[1038]. Mais nous laisserons maintenant de côté ce point de vue cosmogonique, pour nous attacher de préférence au point de vue qui concerne un être particulier, tel que l'être humain, tout en ayant d'ailleurs bien soin de remarquer qu'il y a entre ces deux points de vue macrocosmique et microcosmique une correspondance analogique en vertu de laquelle une transposition de l'un à l'autre est toujours possible.

Dans les textes sacrés de l'Inde, nous trouvons ceci :

> « Cet *Âtmâ* (l'Esprit divin), qui réside dans le cœur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet ; cet *Âtmâ*, qui réside dans le cœur, est aussi plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère, plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble[1039]. »

Il est impossible de ne pas être frappé de la similitude des termes de ce passage avec ceux de la parabole évangélique à la-

---

1035 Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

1036 Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III.

1037 C'est le *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) de la *Genèse*, première affirmation du Verbe divin dans l'œuvre de la création ; vibration initiale qui ouvre la voie au développement des possibilités contenues potentiellement, à l'état « informe et vide » (*thohû va-bohû*), dans le chaos originel (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVI).

1038 Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

1039 *Châ*ndogya Upanishad, 3e Prapâthaka, 14e Khanda, shruti 3.

quelle nous faisions allusion tout à l'heure : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme prend et sème dans son champ ; ce grain est la plus petite de toutes les semences, mais, lorsqu'il est crû, il est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches[1040]. »

À ce rapprochement qui semble s'imposer, une seule objection pourrait être faite : est-il vraiment possible d'assimiler à « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur » ce que l'Évangile désigne comme le « Royaume des Cieux » ou le « Royaume de Dieu » ? C'est l'Évangile lui-même qui fournit la réponse à cette question, et cette réponse est nettement affirmative ; en effet, aux Pharisiens qui demandaient quand viendrait le « Royaume de Dieu », l'entendant dans un sens extérieur et temporel, le Christ dit ces paroles :

> « Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards ; on ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car le Royaume de Dieu est au-dedans de vous, *Regnum Dei intra vos est*[1041]. »

L'action divine s'exerce toujours de l'intérieur[1042], et c'est pourquoi elle ne frappe point les regards, qui sont nécessairement tournés vers les choses extérieures ; c'est aussi pourquoi la doctrine hindoue donne au Principe l'épithète d'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*[1043]), son opération s'accomplissant du dedans au dehors, du centre à la circonférence, du non-manifesté à la manifestation, de telle sorte que son point de départ échappe à toutes les facultés qui appartiennent à l'ordre sensible ou qui en

---

[1040] *Saint Matthieu*, XIII, 31-32 ; cf. *Saint Marc*, IV, 30-32 ; *Saint Luc*, XIII, 18-19.

[1041] *Saint Luc*, XVIII, 21. - Rappelons à ce propos ce texte taoïste (déjà cité par nous plus complètement dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. X) : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela. Il est dans tous les êtres. C'est pour cela qu'on lui donne les épithètes de grand, de suprême, d'entier, d'universel, de total… Il est dans tous les êtres, par une terminaison de norme (le point central ou l'« invariable milieu ») mais il n'est pas identique aux êtres, n'étant ni diversifié (dans la multiplicité) ni limité » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII).

[1042] « Au centre de toutes choses, et supérieure à toutes, est l'action productrice du Principe suprême » (*Tchoang-tseu*, ch. IX).

[1043] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV.

procèdent plus ou moins directement[1044]. Le « Royaume de Dieu », de même que la « maison de Dieu » (*Beith-El*[1045]), s'identifie naturellement au centre, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intérieur, soit par rapport à l'ensemble de tous les êtres, soit par rapport à chacun d'eux pris en particulier.

Cela étant dit, on voit clairement que l'antithèse contenue dans le texte évangélique, la figure du grain de sénevé qui est « la plus petite de toutes les semences », mais qui devient « le plus grand de tous les légumes », correspond exactement à la double gradation descendante et ascendante qui, dans le texte hindou, exprime l'idée de l'extrême petitesse et celle de l'extrême grandeur. Il y a du reste, dans l'Évangile, d'autres passages où le grain de sénevé est pris aussi pour représenter ce qu'il y a de plus petit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé[1046]… » ; et ceci n'est pas sans se rattacher à ce qui précède, car la foi, par laquelle sont saisies d'une certaine manière les choses de l'ordre suprasensible, est habituellement rapportée au cœur[1047]. Mais que signifie cette opposition suivant laquelle le « Royaume des Cieux », ou « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur », est à la fois ce qu'il y a de plus petit et ce qu'il y a de plus grand ? Il est évident que cela doit s'entendre sous deux rapports différents ; mais encore quels sont ces deux rapports ? Pour le comprendre, il suffit en somme de savoir que, lorsqu'on passe analogiquement de l'inférieur au supérieur, de l'extérieur à l'intérieur, du matériel au spirituel, une telle analogie, pour être correctement appliquée, doit être prise en sens inverse : ainsi, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principiel est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifes-

---

[1044] L'action « ordonnatrice », qui fait sortir le monde du chaos (on sait que *kosmos*, en grec, signifie à la fois « ordre » et « monde »), s'identifie essentiellement à la vibration initiale dont nous parlions plus haut.

[1045] Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

[1046] *Saint Luc*, XVII, 6.

[1047] On pourrait même trouver là plus particulièrement à cet égard un certain rapport avec le symbolisme de l'« œil du cœur ».

tation[1048]. Cette application du sens inverse, d'une façon générale, est aussi indiquée par d'autres paroles évangéliques, tout au moins dans une de leurs significations : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers[1049] » ; « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé[1050] » ; « Celui qui se fera humble comme un petit enfant est le premier dans le Royaume des Cieux[1051] » ; « Si quelqu'un veut être le premier, il se fera le dernier de tous, et le serviteur de tous[1052] » ; « Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est grand[1053]. »

Pour nous borner au cas qui nous occupe spécialement ici, et pour rendre la chose plus facilement compréhensible, nous pouvons prendre des termes de comparaison dans l'ordre mathématique, en nous servant des deux symbolismes géométrique et arithmétique, entre lesquels il y a à cet égard une parfaite concordance. C'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement[1054] et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement de ses propres virtualités, étant « effectué » par son irradiation suivant les « six directions[1055] ». C'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais qu'elle est le plus grand en principe, car elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même. C'est ainsi encore, pour revenir au symbolisme dont il a été question au début, que le *iod* est la plus petite de toutes les lettres de l'alphabet hébraïque, et que pourtant c'est de lui que sont déri-

---

1048 Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

1049 *Saint Matthieu*, XX, 16; cf. *ibid*., XIX, 30 ; *Saint Marc*, X, 31.

1050 *Saint Luc*, XVIII, 14.

1051 *Saint Matthieu*, XVIII, 4.

1052 *Saint Marc*, IX, 34.

1053 *Saint Luc*, IX, 48.

1054 Cette nullité correspond à ce que le taoïsme appelle le « néant de forme ».

1055 Sur les rapports du point et de l'étendue, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

vées les formes de toutes les autres lettres[1056]. À ce double rapport se rattache d'ailleurs le double sens hiéroglyphique du *iod*, comme « principe » et comme « germe » : dans le monde supérieur, c'est le principe, qui contient toutes choses ; dans le monde inférieur, c'est le germe, qui est contenu dans toutes choses ; c'est le point de vue de la transcendance et celui de l'immanence, conciliés dans l'unique synthèse de l'harmonie totale[1057]. Le point est à la fois principe et germe des étendues ; l'unité est à la fois principe et germe des nombres ; de même, le Verbe divin, suivant qu'on l'envisage comme subsistant éternellement en soi-même ou comme se faisant le « Centre du Monde[1058] », est à la fois principe et germe de tous les êtres[1059].

Le Principe divin qui réside au centre de l'Être est représenté par la doctrine hindoue comme une graine ou une semence (*dhâtu*), comme un germe (*bhija*)[1060], parce qu'il n'est en quelque sorte que virtuellement dans cet être, tant que l'« Union » n'est pas effectivement réalisée[1061]. D'autre part, ce même être, et la manifestation tout entière à laquelle il appartient, ne sont que

---

[1056] De là cette parole : « Jusqu'à ce que passent le ciel et la terre un seul *iota* (c'est-à-dire un seul *iod*) ou un seul trait (partie de lettre, forme élémentaire assimilée au *iod*) de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli » (*Saint Matthieu*, V, 18).

[1057] L'identité essentielle des deux aspects est représentée aussi par l'équivalence numérique des noms *El Eliôn*, « le Dieu Très-Haut » et *Emmanuel*, « Dieu en nous » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VI).

[1058] Dans la tradition hindoue, le premier de ces deux aspects du Verbe est *Swayambhû*, et le second est *Hiranyagarbha*.

[1059] À un autre point de vue, cette considération du sens inverse pourrait aussi être appliquée aux deux phases complémentaires de la manifestation universelle : développement et enveloppement, expiration et aspiration, expansion et concentration, « solution » et « coagulation » (cf. *La Grande Triade*, ch. VI).

[1060] On remarquera, à ce propos, la parenté des mots latins *gramen*, grain, et *germen*, germe. En sanscrit, le mot *dhâtu* sert aussi à désigner la racine verbale, comme étant la « semence » dont le développement donne naissance au langage tout entier (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XI).

[1061] Nous disons « virtuellement » plutôt que « potentiellement », parce qu'il ne peut y avoir rien de potentiel dans l'ordre divin ; c'est seulement du côté de l'être individuel et par rapport à lui qu'on pourrait parler ici de potentialité. La pire potentialité, c'est l'indifférenciation absolue de la « matière première » au sens aristotélicien, identique à l'indistinction du chaos primordial.

par le Principe, n'ont de réalité positive que par participation à son essence et dans la mesure même de cette participation. L'Esprit divin (*Âtmâ*), étant le Principe unique de toutes choses, dépasse immensément toute existence[1062] ; c'est pourquoi, il est dit plus grand que chacun des « trois mondes », terrestre, intermédiaire et céleste (les trois termes du *Tribhuvana*), qui sont les différents modes de la manifestation universelle, et aussi plus grand que l'ensemble de ces « trois mondes », puisqu'il est au-delà de toute manifestation, étant le Principe immuable, éternel, absolu et inconditionné[1063].

Il y a encore, dans la parabole du grain de sénevé, un point qui demande une explication en rapport avec ce qui précède[1064] : il est dit que la graine, en se développant, devient un arbre ; or, on sait que l'arbre est, dans toutes les traditions, un des principaux symboles de l'« Axe du Monde[1065] ». Cette signification convient parfaitement ici : la graine est le centre ; l'arbre qui en sort est l'axe, directement issu de ce centre, et il étend à travers tous les mondes ses branches, sur lesquelles viennent se reposer les « oiseaux du ciel », qui, comme dans certains textes hindous, représentent les états supérieurs de l'être. Cet axe invariable, en effet, est le « support divin » de toute existence ; il est, comme l'enseignent les doctrines extrême-orientales, la direction selon laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel », le lieu de manifestation de la

---

[1062] Nous prenons le mot « existence » dans son acception étymologique rigoureuse : *existere*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur ; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante.

[1063] Les « trois mondes » ne sont pas mentionnés dans la parabole du grain de sénevé, mais ils sont représentés par les trois mesures de farine dans la parabole du levain, qui la suit immédiatement (*Saint Matthieu*, XIII, 33 ; *Saint Luc*, XIII, 20-21).

[1064] Signalons aussi que le « champ » (*kshêtra*) est, dans la terminologie hindoue, la désignation symbolique du domaine dans lequel se développent les possibilités d'un être.

[1065] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

« Volonté du Ciel[1066] ». N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles, dans le *Pater*, aussitôt après cette demande : « Que votre règne arrive » (c'est bien du « Royaume de Dieu » qu'il s'agit ici), vient celle-ci : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », expression de l'union « axiale » de tous les mondes entre eux et au Principe divin, de la pleine réalisation de cette harmonie totale à laquelle nous avons fait allusion, et qui ne peut s'accomplir que si tous les êtres font concerter leurs aspirations suivant une direction unique, celle de l'axe lui-même[1067] ? « Que tous ils soient un, dit le Christ, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, qu'eux aussi ils soient un en nous… Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, qu'ils soient consommés en un[1068]. » C'est cette union parfaite qui est le véritable avènement du « Royaume des Cieux », venu du dedans et s'épanouissant au-dehors, dans la plénitude de l'ordre universel, achèvement de toute manifestation et restauration de l'intégrité de l'« état primordial ». C'est la venue de la « Jérusalem Céleste à la fin des temps[1069] » : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu même sera avec eux comme leur Dieu[1070]. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus[1071]… ». « Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront ; ils verront sa face,

---

[1066] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII. – Nous emploierions volontiers ici l'expression de « lieu métaphysique », par analogie avec celle de « lieu géométrique », qui donne un symbole aussi exact que possible de ce dont il s'agit.

[1067] Il est à remarquer que le mot « concorde » signifie littéralement « union des cœurs » (*cum-cordia*) ; dans ce cas, le cœur est pris pour représenter principalement la volonté.

[1068] *Saint Jean*, XVII, 21-23.

[1069] Pour rattacher plus étroitement ceci à ce que nous venons de dire sur le symbolisme de l'arbre, nous rappellerons encore que l'« Arbre de Vie » est placé au centre de la « Jérusalem Céleste » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX).

[1070] On pourra naturellement se reporter ici à ce que nous avons dit plus haut sur la *Shekinah* et sur *Emmanuel*.

[1071] *Apocalypse*, XXI, 3-4. – La « Jérusalem Céleste », en tant que « Centre du Monde », s'identifie effectivement au « séjour d'immortalité » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VII).

et son nom sera sur leurs fronts[1072]. Il n'y aura plus de nuit[1073], et ils n'auront besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; et ils régneront aux siècles des siècles[1074]. »

[1072] On peut voir là une allusion au « troisième œil », celui-ci ayant la forme d'un *iod* comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur *L'Œil qui voit tout* : dès lors qu'ils seront rétablis dans l'« état primordial », ils posséderont effectivement par là même le « sens de l'éternité ».

[1073] La nuit est naturellement prise ici dans son sens inférieur, où elle est assimilée au chaos, et il est évident que la perfection du « cosmos » est à l'opposé de celui-ci (on pourrait dire à l'autre extrême de la manifestation), de sorte qu'elle peut être considérée comme un « jour » perpétuel.

[1074] *Apocalypse*, XXII, 3-5. – Cf. aussi *ibid*., XXI, 23 : « Et cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune parce que c'est la gloire de Dieu qui l'éclairé, et que l'Agneau en est la lampe. » La « gloire de Dieu » est encore une désignation de la *Shekinah*, dont la manifestation est en effet toujours représentée comme « Lumière » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. III).

Silence et solitude[1075]

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé[1076]. Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur ; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre ; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire[1077].

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière » mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune de-

---

[1075] *Études traditionnelles*, mars 1949.

[1076] Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition ; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel ; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

mande, de quelque nature qu'elle puisse être ; les prières formulées généralement dans des chants rituels ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines[1078], et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs[1079] ; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure[1080]. Voici ce qu'écrit à ce sujet Ch. Eastman[1081] : « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure ; elle était silencieuse parce que tout discours est nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots ; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur[1082] » Il ne peut pas, en

---

[1077] Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu ; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

[1078] Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

[1079] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

[1080] Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

[1081] Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition ; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

[1082] Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

effet, y avoir d'intermédiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au-delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère » ; comment faut-il entendre au juste cette affirmation ? D'abord, on peut rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence[1083] ; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré ; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au Principe même[1084] ; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *para* ou non-manifestée[1085], est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale ; et, en effet, ce silence est essentiellement pour les Indiens « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale, désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être ob-

---

[1083] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVII.

[1084] Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

[1085] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.

tenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre[1086].

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement[1087]. La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accentuant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui-même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation,

---

[1086] Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration ; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il semble que, pour développer l'*orenda*[1088], intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

[1087] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3e édition, chap. XXIII.

[1088] Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale ; c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *prâna* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

Travail initiatique collectif et “présence” spirituelle

Il est des formes initiatiques dans lesquelles, par leur constitution même, le travail collectif tient une place en quelque sorte prépondérante ; nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, qu’il puisse jamais se substituer au travail personnel et purement intérieur de chacun ou en dispenser d’une façon quelconque, mais du moins constitue-t-il en pareil cas un élément tout à fait essentiel, tandis qu’ailleurs il peut être très réduit ou même entièrement inexistant. Le cas dont il s’agit est notamment celui des initiations qui subsistent actuellement en Occident ; et sans doute en est-il plus généralement de même, à un degré plus ou moins accentué, dans toutes les initiations de métier, où qu’elles se rencontrent, car il y a là quelque chose qui paraît être inhérent à leur nature même. À ceci se rapporte par exemple un fait tel que celui auquel nous avons fait allusion dans une récente étude en ce qui concerne la Maçonnerie [1089], d’une « communication » ne pouvant être effectuée que par le concours de trois personnes, de telle sorte qu’aucune d’elles ne possède à elle seule le pouvoir nécessaire à cet effet ; nous pouvons citer également, dans le même ordre d’idées, la condition de la présence d’un certain nombre minimum d’assistants, sept par exemple, pour qu’une initiation puisse avoir lieu valablement, tandis qu’il est d’autres initiations où la transmission, ainsi que cela se rencontre fréquemment dans l’Inde en particulier, s’opère simplement d’un maître à un disciple sans le concours de personne d’autre. Il va de soi qu’une telle différence de modalités doit entraîner des conséquences également différentes dans tout l’en-

[1089] Voir Parole perdue et mots substitués , dans le nº de décembre 1948 de la revue Études Traditionnelles .

semble du Travail initiatique ultérieur ; et, parmi ces conséquences, il nous paraît surtout intéressant d'examiner de plus près celle qui se rapporte au rôle du Guru ou de ce qui en tient lieu.

Dans le cas où la transmission initiatique est effectuée par une seule personne, celle-ci assure par là même la fonction du Guru , vis-à-vis de l'initié ; peu importe ici que ses qualifications à cet égard soient plus ou moins complètes et que, comme il arrive souvent en fait, elle ne soit capable de conduire son disciple que jusqu'à tel ou tel stade déterminé ; le principe n'en est pas moins toujours le même : le Guru est là dès le point de départ, et il ne saurait y avoir aucun doute sur son identité. Dans l'autre cas, au contraire, les choses se présentent d'une façon beaucoup moins simple et moins évidente, et on peut légitimement se demander où est en réalité le Guru ; sans doute, tout « maître » peut toujours, quand il instruit un « apprenti », en tenir la place en un certain sens et dans une certaine mesure, mais ce n'est jamais que d'une façon très relative, et, si même celui qui accomplit la transmission initiatique n'est proprement qu'un *upaguru*, à plus forte raison en sera-t-il de même de tous les autres ; d'ailleurs, on ne trouve là rien qui ressemble à la relation exclusive du disciple à un Guru unique, qui est une condition indispensable pour qu'on puisse employer ce terme dans son véritable sens. En fait, il ne semble pas que, dans de telles initiations, il y ait jamais eu à proprement parler des Maîtres spirituels exerçant leur fonction d'une façon continue ; s'il y en a eu, ce qui évidemment ne peut être exclu [1090], ce n'est en somme que plus ou moins exceptionnellement, si bien que leur présence n'apparaît pas comme un élément constant et nécessaire dans la constitution spéciale des formes initiatiques dont il s'agit. Il faut cependant qu'il y ait malgré tout quelque chose qui en tienne lieu ; c'est pourquoi l'on doit se demander par qui ou par quoi cette fonction est remplie effectivement en pareil cas.

[1090] Il dut nécessairement y en avoir tout au moins à l'origine même de toute forme initiatique déterminée, eux seuls ayant qualité pour réaliser l'« adaptation » requise par sa constitution.

À cette question, on pourrait être tenté de répondre que c'est ici la collectivité elle-même constituée par l'ensemble, de l'organisation initiatique envisagée, qui joue le rôle de Guru ; cette réponse serait en effet suggérée assez naturellement par la remarque que nous avons faite tout d'abord sur l'importance prépondérante qui est alors accordée au travail collectif ; mais pourtant, sans qu'on puisse dire qu'elle soit entièrement fausse, elle est du moins tout à fait insuffisante. Il faut d'ailleurs bien préciser que, quand nous parlons à cet égard de la collectivité, nous ne l'entendrons pas simplement comme la réunion des individus considérés dans leur seule modalité corporelle, ainsi qu'il pourrait en être s'il s'agissait d'un groupement profane quelconque ; ce que nous avons surtout en vue, c'est l'« entité psychique » collective, à laquelle certains ont donné fort improprement le nom d'« égrégore ». Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit à ce propos [1091] : le « collectif » comme tel ne saurait en aucune façon dépasser le domaine individuel, puisqu'il n'est en définitive qu'une résultante des individualités composantes, ni par conséquent aller au-delà de l'ordre psychique ; or, tout ce qui n'est que psychique ne peut avoir aucun rapport effectif et direct avec l'initiation puisque celle-ci consiste essentiellement dans la transmission d'une influence spirituelle, destinée à produire des effets d'ordre également spirituel, donc transcendant par rapport à l'individualité, d'où il faut évidemment conclure que tout ce qui peut rendre effective l'action d'abord virtuelle de cette influence doit nécessairement avoir un caractère supra-individuel, et par là même aussi, si l'on peut dire, supra-collectif. Du reste, il est bien entendu que ce n'est pas non plus en tant qu'individu humain que le Guru proprement dit exerce sa fonction, mais en tant qu'il représente quelque chose de supra-individuel dont, dans cette fonction, son individualité n'est en réalité que le support ; pour que les deux cas soient comparables, il faut donc que ce qui est ici assimilable au Guru soit, non pas la collectivité elle-même, mais le principe transcendant auquel elle sert de support

[1091] Voir ch. VI : Influences spirituelles et « égrégores » .

et qui seul lui confère un caractère initiatique véritable. Ce dont il s'agit est donc ce qu'on peut appeler, au sens le plus strict du mot, une « présence » spirituelle, agissant dans et par le travail collectif même ; et c'est la nature de cette « présence », que, sans nullement prétendre traiter la question sous tous ses aspects, il nous reste à expliquer un peu plus complètement.

Dans la Kabbale hébraïque, il est dit que, lorsque les sages s'entretiennent des mystères divins, la Shekinah se tient entre eux ; ainsi, même dans une forme initiatique où le travail collectif ne paraît pas être, d'une façon générale, un élément essentiel, une « présence » spirituelle n'en est pas moins affirmée nettement dans le cas où un tel travail a lieu, et l'on pourrait dire que cette « présence » se manifeste en quelque sorte à l'intersection des « lignes de force » allant de l'un à l'autre de ceux qui y participent, comme si sa « descente » était appelée directement par la résultante collective qui se produit en ce point déterminé et qui lui fournit un support approprié. Nous n'insisterons pas davantage sur ce côté peut-être un peu trop « technique » de la question, et nous ajouterons seulement qu'il s'agit là plus spécialement du travail d'initiés qui sont déjà parvenus à un degré avancé de développement spirituel, contrairement à ce qui a lieu dans les organisations où le travail collectif constitue la modalité habituelle et normale dès le début ; mais, bien entendu, cette différence ne change rien au principe même de la « présence » spirituelle.

Ce que nous venons de dire doit, d'autre part, être rapproché de cette parole du Christ : « Lorsque deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux » ; et ce rapprochement est

particulièrement frappant quand on sait quelle relation étroite existe entre le Messie et la Shekinah [1092].

Il est vrai que selon l'interprétation courante, ceci concernerait simplement la prière ; mais, si légitime que soit cette application dans l'ordre exotérique, il n'y a aucune raison pour s'y limiter exclusivement et pour ne pas envisager aussi une autre signification plus profonde, qui par là même sera vraie a fortiori ; ou du moins il ne saurait y avoir à cela d'autre raison que la limitation du point de vue exotérique lui-même, pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas le dépasser. Nous devons aussi appeler tout spécialement l'attention sur l'expression « en mon nom » qui se rencontre d'ailleurs si fréquemment dans l'Évangile, car elle semble n'être plus entendue actuellement qu'en un sens fort amoindri, si même elle ne passe à peu près inaperçue ; presque personne, en effet, ne comprend plus tout ce qu'elle implique traditionnellement en réalité, sous le double rapport doctrinal et rituel. Nous avons déjà parlé quelque peu de cette dernière question en diverses occasions, et peut-être aurons-nous encore à y revenir ; pour le moment, nous voulons seulement en indiquer ici une conséquence très importante au point de vue où nous nous sommes placés : c'est que, en toute rigueur, le travail d'une organisation initiatique doit toujours s'accomplir « au nom » du principe spirituel dont elle procède et qu'elle est destinée à mani-

[1092] On prétend parfois qu'il existerait une variante de ce texte, portant seulement « trois » au lieu de « deux ou trois », et certains veulent interpréter ces trois comme étant le corps, l'âme et l'esprit ; il s'agirait donc de la concentration et de l'unification de tous les éléments de l'être dans le travail intérieur, nécessaire pour que s'opère la « descente » de l'influence spirituelle au centre de cet être. Cette interprétation est assurément plausible, et, indépendamment de la question de savoir exactement quel est le texte le plus correct, elle exprime en elle-même une vérité incontestable, mais, en tout cas, elle n'exclut nullement celle qui se rapporte au travail collectif ; seulement, si le nombre de trois était réellement spécifié, il faudrait admettre qu'il représente alors un minimum requis pour l'efficacité de celui-ci, ainsi qu'il en est en fait dans certaines formes initiatiques.

fester en quelque sorte dans notre monde [1093]. Ce principe peut être plus ou moins « spécialisé », conformément aux modalités qui sont propres à chaque organisation initiatique ; mais, étant de nature purement spirituelle, comme l'exige évidemment le but même de toute initiation, il est toujours, en définitive, l'expression d'un aspect divin, et c'est une émanation directe de celui-ci qui constitue proprement la « présence » inspirant et guidant le travail initiatique collectif, afin que celui-ci puisse produire des résultats effectifs selon la mesure des capacités de chacun de ceux qui y prennent part.

[1093] Toute formule rituelle autre que celle qui répond à ce que nous disons ici ne peut donc, lorsqu'elle lui est substituée, être considérée que comme en représentant un amoindrissement, dû à une méconnaissance ou à une ignorance plus ou moins complète de ce que le « nom » est véritablement, et impliquant par conséquent une certaine dégénérescence de l'organisation initiatique, puisque cette substitution montre que celle-ci n'est plus pleinement consciente de la nature réelle de la relation qui l'unit à son principe spirituel.

L'Éther dans le cœur[1094]

Ayant fait allusion précédemment à ce que la doctrine hindoue appelle symboliquement « l'Éther dans le cœur », nous avons indiqué que ce qui est ainsi désigné est en réalité le Principe divin qui réside, tout au moins virtuellement, au centre de tout être. Le cœur, ici comme d'ailleurs dans toutes les doctrines traditionnelles, est regardé en effet comme représentant le centre vital de l'être[1095], et cela au sens le plus complet qui se puisse concevoir, car il ne s'agit pas uniquement de l'organe corporel et de son rôle physiologique, mais cette notion s'applique également, par transposition analogique, à tous les points de vue et dans tous les domaines où s'étendent les possibilités de l'être envisagé, de l'être humain par exemple, puisque son cas, par là même qu'il est le nôtre, est évidemment celui qui nous intéresse de la façon la plus directe. Plus précisément encore, le centre vital est considéré comme correspondant au plus petit ventricule du cœur ; et il est clair que ceci (où nous retrouvons d'ailleurs l'idée de « petitesse » dont nous avons parlé au sujet du grain de sénevé) prend une signification toute symbolique quand on le transpose au-delà du domaine corporel ; mais il doit être bien entendu que, comme tout symbolisme vrai et authentiquement traditionnel, celui-là est fondé dans la réalité, par une relation effective existant entre le centre pris au sens supérieur ou spirituel et le point déterminé de l'organisme qui lui sert de représentation.

[1094] Publié dans *É. T.*, avril-mai 1949. – Comme notre article sur *Le grain de sénevé*, celui-ci, qui devait lui faire suite, avait été écrit primitivement pour *Regnabit* ; il donne donc lieu aux mêmes remarques et, bien que la plupart des considérations qu'il contient ne soient sans doute pas entièrement nouvelles pour les lecteurs des *Études Traditionnelles*, nous avons pensé qu'il pouvait n'être pas sans intérêt pour eux de les retrouver ainsi présentées sous un jour quelque peu différent.

[1095] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

Pour revenir à « l'Éther dans le cœur », voici un des textes fondamentaux qui s'y rapportent : « Dans ce séjour de Brahma (c'est-à-dire dans le centre vital dont il vient d'être question) est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Akâsha*) ; on doit rechercher ce qui est dans ce lieu, et on le connaîtra[1096]. » Ce qui réside ainsi en ce centre de l'être, ce n'est pas simplement l'élément éthéré, principe des quatre autres éléments sensibles, comme pourraient le croire ceux qui s'arrêteraient au sens le plus extérieur, c'est-à-dire à celui qui se réfère uniquement au monde corporel, dans lequel cet élément joue bien le rôle de principe, puisque c'est à partir de lui que, par différenciation des qualités complémentaires (devenant opposées en apparence dans leur manifestation extérieure) et par rupture de l'équilibre primordial où elles étaient contenues à l'état « indistingué », se sont produites et développées toutes les choses de ce monde[1097]. Seulement, ce n'est là qu'un principe relatif, comme ce monde lui-même est relatif, n'étant qu'un mode spécial de la manifestation universelle ; il n'en est pas moins vrai que c'est ce rôle de l'Éther, en tant que premier des éléments, qui rend possible la transposition qu'il convient d'effectuer ; tout principe relatif, par là même qu'il n'en est pas moins véritablement principe dans son ordre, est une image naturelle, quoique plus ou moins lointaine, et comme un reflet du Principe absolu et suprême. Ce n'est même qu'à titre de « support » pour cette transposition que l'Éther est ici désigné, comme la fin du texte que nous avons cité l'indique expressément, puisque, s'il ne s'agissait pas d'autre chose que de ce que les mots employés expriment d'une façon littérale et immédiate, il n'y aurait évidemment rien à rechercher ; ce qui doit être recherché, c'est la réalité spirituelle qui correspond analogiquement à l'Éther, et dont celui-ci est pour ainsi dire l'expression par rapport au monde sensible. Le résultat de cette recherche, c'est ce qui est appelé proprement la « connaissance du cœur » (*hâr-*

[1096] *Châdogya Upanishad*, 8e Prapâthaka, 1er Khanda, shruti 2.

[1097] Voir notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments* (*É. T.* d'août-sept. 1935).

da-vidyâ), et celle-ci est en même temps la « connaissance de la cavité » (*dahara-vidyâ*), équivalence qui se traduit en sanscrit par le fait que les mots correspondants (*hârda* et *dahara*) sont formés des mêmes lettres placées simplement dans un ordre différent ; c'est, en d'autres termes, la connaissance de ce qu'il y a de plus profond et de plus intérieur dans l'être[1098].

De même que la désignation de l'Éther, les termes comme ceux de « lotus » et de « cavité » que nous rencontrons ici doivent aussi, bien entendu, être pris symboliquement ; dès lors qu'on dépasse l'ordre sensible, il ne peut d'ailleurs plus être aucunement question de localisation au sens propre du mot, ce dont il s'agit n'étant plus soumis à la condition spatiale. Les expressions qui se rapportent à l'espace, et aussi au temps, prennent alors une valeur de purs symboles ; et ce genre de symbolisme est d'ailleurs naturel et inévitable dès lors qu'on doit nécessairement faire usage d'un mode d'expression adapté à l'état humain individuel et terrestre, d'un langage qui est celui d'êtres vivant actuellement dans l'espace et dans le temps. Aussi ces deux formes, spatiale et temporelle, qui sont en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre à certains égards, sont-elles d'un emploi très général et presque constant, soit concurremment dans une même représentation, soit pour donner deux représentations différentes d'une même réalité[1099] qui est pourtant, en elle-même, au-delà de l'espace et du temps. Lorsqu'il est dit par exemple que l'intelligence réside dans le cœur, il va de soi qu'il ne s'agit nullement de localiser l'intelligence, de lui assigner des « dimensions » et une position déterminée dans l'espace ; il était réservé à la philosophie moderne et purement profane, avec Descartes, de poser la question, contradictoire dans les termes mêmes, d'un « siège de l'âme », et de prétendre situer celle-ci littéralement en une certaine région du cerveau ; les antiques doctrines traditionnelles n'ont as-

[1098] Au sujet de la cavité ou « caverne » du cœur, considérée plus spécialement comme le « lieu » où s'accomplit la naissance de l'*Avatâra*, voir aussi *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII.

[1099] Par exemple la représentation et leur représentation sous la forme géométrique des états multiples de l'être d'une série de « cycles » successifs.

surément jamais donné lieu à de semblables confusions, et leurs interprètes autorisés ont toujours su parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui devait être entendu symboliquement, en faisant correspondre entre eux les divers ordres de réalités sans les mêler, et en observant strictement leur répartition hiérarchique selon les degrés de l'existence universelle. Toutes ces considérations nous paraissent d'ailleurs si évidentes que nous serions tenté de nous excuser de tant y insister ; si nous le faisons, c'est que nous savons trop bien ce que les orientalistes, dans leur ignorance des données les plus élémentaires du symbolisme, sont arrivés à faire des doctrines qu'ils étudient du dehors, sans chercher jamais à en acquérir une connaissance directe, et comment, en prenant tout dans le sens le plus grossièrement matériel, ils déforment ces doctrines jusqu'à en présenter parfois une véritable caricature ; et c'est que nous savons aussi que l'attitude de ces orientalistes n'est point quelque chose d'exceptionnel, mais qu'elle procède au contraire d'une mentalité qui est, du moins en Occident, celle de la grande majorité de nos contemporains, et qui au fond n'est rien d'autre que la mentalité spécifiquement moderne elle-même.

Le lotus a un symbolisme dont les aspects sont multiples, et nous avons déjà parlé de certains d'entre eux en d'autres occasions[1100] ; dans un de ces aspects, celui auquel se réfère le texte que nous citions tout à l'heure, il est employé pour représenter les divers centres, même secondaires, de l'être humain, soit centres physiologiques (plexus nerveux notamment), soit surtout centres psychiques (correspondant à ces mêmes plexus en vertu de la liaison qui existe entre l'état corporel et l'état subtil dans le composé qui constitue proprement l'individualité humaine). Ces centres, dans la tradition hindoue, sont appelés habituellement « lotus » (*padmas* ou *kamalas*), et ils sont figurés avec différents nombres de pétales, qui tous ont également une signification symbolique, de même que les couleurs qui y sont en outre attachées (sans parler de certains sons qu'on y fait encore corres-

[1100] Voir notamment *Les fleurs symboliques*.

pondre, et qui sont les *mantras* se rapportant à diverses modalités vibratoires, en harmonie avec les facultés spéciales qui sont régies respectivement par les centres en question et qui procèdent en quelque sorte de leur irradiation, figurée par l'épanouissement des pétales du lotus[1101]) ; ils sont aussi appelés « roues » (*chakras*), ce qui, remarquons-le en passant, confirme encore la relation très étroite, que nous avons indiquée ailleurs comme existant, d'une façon générale, entre le symbolisme de la roue et celui des fleurs telles que le lotus et la rose.

Une autre remarque s'impose encore avant d'aller plus loin : c'est que, dans ce cas comme dans tous les autres du même genre, on aurait le plus grand tort de croire que la considération des sens supérieurs s'oppose à l'admission du sens littéral, qu'elle annule ou détruise celui-ci, ou qu'elle le rende faux en quelque manière ; la superposition d'une pluralité de sens qui, loin de s'exclure, s'harmonisent et se complètent au contraire, est, comme nous l'avons déjà expliqué bien souvent, un caractère tout à fait général du véritable symbolisme. Si l'on se borne à envisager le monde corporel, c'est bien réellement l'Éther, en tant que premier des éléments sensibles, qui y joue le rôle « central » qu'on doit reconnaître à tout ce qui est principe dans un ordre quelconque : son état d'homogénéité et d'équilibre parfait peut être représenté par le point primordial neutre, antérieur à toutes les distinctions et à toutes les oppositions, d'où celles-ci partent et où elles reviennent finalement se résoudre, dans le double mouvement alternatif d'expansion et de concentration, d'expiration et d'aspiration, de diastole et de systole, en lequel consistent essentiellement les deux phases complémentaires de tout processus de manifestation. Ceci se retrouve d'ailleurs très exactement dans les anciennes conceptions cosmologiques de l'Occident, où l'on a représenté les quatre éléments différenciés comme se disposant aux extrémités des quatre branches d'une croix et s'opposant ainsi deux à deux : feu et eau, air et terre, selon leur participation aux qualités fondamentales également opposées par

[1101] Sur tout ceci, voir *Kundalinî-Yoga* (*É. T.* d'oct. et nov. 1933).

couples : chaud et froid, sec et humide, conformément à la théorie aristotélicienne[1102] ; et, dans certaines de ces figurations, ce que les alchimistes appelaient la « quintessence » (*quinta essentia*), c'est-à-dire le cinquième élément, qui n'est autre que l'Éther (premier dans l'ordre de développement de la manifestation, mais dernier dans l'ordre inverse qui est celui de la résorption ou du retour à l'homogénéité primordiale), apparaît au centre de la croix sous la forme d'une rose à cinq pétales, qui rappelle évidemment, en tant que fleur symbolique, le lotus des traditions orientales (le centre de la croix correspondant ici à la « cavité » du cœur, que ce symbolisme soit d'ailleurs appliqué au point de vue macrocosmique ou au point de vue microcosmique), tandis que, d'autre part, le schéma géométrique sur lequel elle est tracée n'est autre que l'étoile pentagrammatique ou le *pentalpha* pythagoricien[1103]. C'est là une application particulière du symbolisme de la croix et de son centre, parfaitement conforme à sa signification générale telle que nous l'avons exposée ailleurs[1104] ; et, en même temps, ces considérations relatives à l'Éther doivent naturellement être rapprochées aussi de la théorie cosmogonique que l'on trouve dans la Kabbale hébraïque, en ce qui concerne l'*Avir*, et que nous avons rappelée précédemment[1105].

Mais, dans les doctrines traditionnelles, une théorie physique (au sens ancien de ce mot) ne peut jamais être regardée comme se suffisant à elle-même ; elle est seulement un point de départ, un « support » permettant, par le moyen des correspondances analogiques, de s'élever à la connaissance des ordres supérieurs ; c'est d'ailleurs là, on le sait, une des différences essentielles qui existent entre le point de vue de la science sacrée ou tradition-

[1102] Là-dessus encore, nous renverrons, pour plus de détails, à notre étude déjà mentionnée plus haut sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

[1103] Nous rappellerons qu'une telle figure, d'un caractère nettement hermétique et rosicrucien, et qui est proprement celle de la Rota *Mundi*, a été placée par Leibniz en tête de son traité *De Arte combinatoria* (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, avant-propos).

[1104] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII.

[1105] Voir *Le grain de sénevé*.

nelle et celui de la science profane telle que la conçoivent les modernes. Ce qui réside dans le cœur, ce n'est donc pas seulement l'Éther au sens propre de ce mot ; en tant que le cœur est le centre de l'être humain envisagé dans son intégralité, et non pas dans sa seule modalité corporelle, ce qui est en ce centre, c'est l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*), contenant en principe toutes les possibilités qui se développent au cours de l'existence individuelle, comme l'Éther contient en principe toutes les possibilités de la manifestation corporelle ou sensible. Il est très remarquable, sous le rapport des concordances entre les traditions orientales et occidentales, que Dante parle aussi de « l'esprit de la vie, qui demeure dans la plus secrète chambre du cœur[1106] », c'est-à-dire précisément dans cette même « cavité » dont il est question dans la doctrine hindoue ; et, ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que l'expression qu'il emploie à ce propos, *spirito della vita*, est une traduction aussi rigoureusement littérale que possible du terme sanscrit *jîvâtmâ*, dont il est cependant fort peu vraisemblable qu'il ait pu avoir connaissance par une voie quelconque.

Ce n'est pas tout : ce qui se rapporte à l'« âme vivante » comme résidant dans le cœur ne concerne, directement tout au moins, qu'un domaine intermédiaire, constituant ce qu'on peut appeler proprement l'ordre psychique (au sens original du mot grec *psuchê*), et qui ne dépasse pas la considération de l'individualité humaine comme telle ; de là, il faut donc s'élever encore à un sens supérieur, qui est le sens purement spirituel ou métaphysique ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la superposition de ces trois sens correspond exactement à la hiérarchie des « trois mondes ». Ainsi, ce qui réside dans le cœur, à un premier point de vue, c'est l'élément éthéré, mais ce n'est pas cela seulement ; à un second point de vue, c'est l'« âme vivante », mais ce n'est pas seulement cela non plus, car ce qui est représenté par le cœur est essentiellement le point de contact de l'individu avec l'universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin, point de contact qui s'identifie naturellement avec le centre même de l'in-

[1106] « In quel punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore… » (*Vita Nuova*, 2).

dividualité. Par conséquent, il faut faire intervenir ici un troisième point de vue, qu'on peut dire « supra-individuel », puisque, exprimant les rapports de l'être humain avec le Principe, il sort par là même des limites de la condition individuelle, et c'est à ce point de vue qu'il est dit enfin que ce qui réside dans le cœur c'est *Brahma* même, le Principe divin dont procède et dépend entièrement toute existence, et qui, de l'intérieur, pénètre, soutient et illumine toutes choses. L'Éther aussi, dans le monde corporel, peut être considéré comme produisant tout et comme pénétrant tout, et c'est pourquoi tous les textes sacrés de l'Inde et leurs commentaires autorisés le présentent comme un symbole de *Brahma*[1107] ; ce qui est désigné comme « l'Éther dans le cœur », au sens le plus élevé, c'est donc *Brahma*, et, par suite, la « connaissance du cœur », lorsqu'elle atteint son degré le plus profond, s'identifie véritablement à la « connaissance divine » (*Brahma-vidyâ*)[1108].

Le Principe divin est d'ailleurs considéré comme résidant ainsi d'une certaine façon au centre de tout être, ce qui est conforme à ce que dit saint Jean lorsqu'il parle de « la vraie Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » ; mais cette « présence divine », assimilable à la *Shekinah* hébraïque, peut n'être que virtuelle, en ce sens que l'être peut n'en avoir pas actuellement conscience ; elle ne devient pleinement effective pour cet être que lorsqu'il en a pris conscience et l'a « réalisée » par l'« Union », entendue au sens du sanscrit *Yoga*. Alors, cet être sait, par la plus réelle et la plus immédiate de toutes les connaissances, que « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur » ce n'est pas simplement le *jîvâtmâ*, l'âme individuelle et humaine, mais que c'est

---

[1107] « *Brahma* est comme l'Éther, qui est partout, et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur des choses » (Sankarâchârya, *Âtmâ-Bodha*).

[1108] Cette connaissance divine elle-même peut être encore de deux sortes, « non suprême » (*apara*) ou « suprême » (*para*), correspondant respectivement au monde céleste et à ce qui est au-delà des « trois mondes » ; mais cette distinction, malgré son extrême importance au point de vue de la métaphysique pure, n'a pas à intervenir dans les considérations que nous exposons présentement, non plus que celle des deux degrés différents où, corrélativement, l'« Union » elle même peut être aussi envisagée.

aussi l'*Âtmâ* absolu et inconditionné, l'Esprit universel et divin, et que l'un et l'autre, en ce point central, sont dans un contact indissoluble et d'ailleurs inexprimable, car en vérité ils ne sont qu'un, comme, suivant la parole du Christ, « mon Père et moi nous sommes un ». Celui qui est parvenu effectivement à cette connaissance a véritablement atteint le centre et non seulement son propre centre mais aussi, et par là même, le centre de toutes choses ; il a réalisé l'union de son cœur avec le « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ». Le cœur ainsi envisagé est, suivant les enseignements de la tradition hindoue, la « Cité divine » (*Brahma-pura*) ; et celle-ci est décrite, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, avec des termes semblables à ceux que l'*Apocalypse* applique à la « Jérusalem Céleste », qui est bien en effet, elle aussi, une des figurations du « Cœur du Monde ».

À propos des deux saints Jean[1109]

Bien que l'été soit généralement considéré comme une saison joyeuse et l'hiver comme une saison triste, par là même que le premier représente en quelque sorte le triomphe de la lumière et le second celui de l'obscurité, les deux solstices correspondants n'en ont pas moins, en réalité, un caractère exactement opposé à celui-là ; il peut sembler qu'il y ait là un paradoxe assez étrange, et pourtant il est bien facile de comprendre qu'il en soit ainsi dès lors qu'on a quelque connaissance des données traditionnelles sur la marche du cycle annuel. En effet, ce qui a atteint son maximum ne peut plus que décroître, et ce qui est parvenu à son minimum ne peut au contraire que commencer aussitôt à croître[1110] ; c'est pourquoi le solstice d'été marque le début de la moitié descendante de l'année, et le solstice d'hiver, inversement, celui de sa moitié ascendante ; et c'est aussi ce qui explique, au point de vue de sa signification cosmique, cette parole de saint Jean-Baptiste, dont la naissance coïncide avec le solstice d'été : « Il faut qu'il croisse (le Christ né au solstice d'hiver) et que je diminue[1111]. » On sait que, dans la tradition hindoue, la phase ascendante est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase descendante avec le *pitri-yâna* ; par suite, dans le Zodiaque, le signe du Cancer, correspondant au solstice d'été, est la « porte des hommes », qui donne accès au *pitri-yâna*, et le signe du Capricorne, correspondant au solstice d'hiver, est la « porte des dieux », qui donne accès au *dêva-yâna*. En réalité, c'est la moitié ascendante du cycle annuel qui est la période « joyeuse », c'est-à-dire

[1109] Publié dans *É. T.*, juin 1949.

[1110] Cette idée se trouve notamment exprimée à plusieurs reprises, sous des formes diverses, dans le *Tao-te-King* ; elle est rapportée plus particulièrement, dans la tradition extrême-orientale, aux vicissitudes du *yin* et du *yang*.

[1111] *Saint Jean*, III, 30.

bénéfique ou favorable, et sa moitié descendante qui est la période « triste », c'est-à-dire maléfique ou défavorable ; et le même caractère appartient naturellement à la porte solsticiale qui ouvre chacune de ces deux périodes en lesquelles l'année se trouve divisée par le sens même de la marche du soleil.

On sait d'autre part que, dans le christianisme, ce sont les fêtes des deux saints Jean qui sont en rapport direct avec les deux solstices[1112] ; et ce qui est assez remarquable, bien que nous ne l'ayons jamais vu signalé nulle part, c'est que ce que nous venons de rappeler est exprimé d'une certaine façon par le double sens qui se trouve inclus dans le nom même de Jean[1113]. En effet, le mot *hanan*, en hébreu, a à la fois le sens de « bienveillance » et de « miséricorde » et celui de « louange » (et il est au moins curieux de constater que, en français même, des mots comme « grâce » et « merci » ont aussi exactement la même double signification) ; par suite, le nom *Jahanan* peut signifier « miséricorde de Dieu » et aussi « louange à Dieu ». Or, il est facile de se rendre compte que le premier de ces deux sens paraît convenir tout particulièrement à saint Jean-Baptiste et le second à saint Jean l'Évangéliste ; on peut d'ailleurs dire que la miséricorde est évidemment «

[1112] Elles se situent en réalité un peu après la date exacte des deux solstices, ce qui en fait apparaître encore plus nettement le caractère, puisque la descente et la montée sont alors déjà commencées effectivement ; à ceci correspond, dans le symbolisme védique, le fait que les portes du *pitri-loka* et du *dêva-loka* sont dites être situées respectivement, non pas au sud et au nord exactement, mais vers le sud-ouest et vers le nord-est.

[1113] Nous voulons parler ici de la signification étymologique de ce nom en hébreu ; quant au rapprochement entre Jean et Janus, il est bien entendu que c'est une assimilation phonétique qui n'a évidemment aucun rapport avec l'étymologie, mais qui n'en est pas moins importante pour cela au point de vue symbolique, puisque, en fait, les fêtes des deux saints Jean ont pris réellement la place de celles de Janus aux deux solstices d'été et d'hiver.

descendante » et la louange « ascendante », ce qui nous ramène encore à leur rapport avec les deux moitiés du cycle annuel[1114].

En relation avec les deux saints Jean et leur symbolisme solsticial, il est intéressant aussi de considérer un symbole qui semble être particulier à la maçonnerie anglo-saxonne, ou qui du moins ne s'est conservé que dans celle-ci : c'est un cercle avec un point au centre, compris entre deux tangentes parallèles ; et ces tangentes sont dites représenter les deux saints Jean. Le cercle est en effet ici la figure du cycle annuel, et sa signification solaire est d'ailleurs rendue plus manifeste par la présence du point central, puisque la même figure est aussi en même temps le signe astrologique du soleil ; et les deux droites parallèles sont les tangentes à ce cercle aux deux points solsticiaux, marquant ainsi leur caractère de « points-limites », parce que ces points sont en effet comme les bornes que le soleil ne peut jamais dépasser au cours de sa marche ; c'est parce que ces lignes correspondent ainsi aux deux solstices qu'on peut dire aussi qu'elles représentent par là même les deux saints Jean. Il y a cependant dans cette figuration, une anomalie au moins apparente : le diamètre solsticial du cycle annuel doit, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, être regardé comme relativement vertical par rapport au diamètre équinoxial, et c'est d'ailleurs seulement de cette façon que les deux moitiés du cycle, allant d'un solstice à l'autre, peuvent réellement apparaître respectivement comme ascendante et descendante, les points solsticiaux étant alors le point le plus haut et le point le plus bas du cercle ; dans ces conditions, les tangentes aux extrémités du diamètre solsticial, étant perpendiculaires à celui-ci, seront nécessairement horizontales. Or, dans le symbole que nous envisageons en ce moment, les deux tangentes sont au contraire figurées comme verticales ; il y a donc,

[1114] Nous rappellerons ici, en la rattachant plus spécialement aux idées de « tristesse » et de « joie » que nous indiquions plus haut, la figure « folklorique » bien connue, mais sans doute généralement peu comprise, de « Jean qui pleure et Jean qui rit », qui est au fond une représentation équivalente à celle des deux visages de Janus ; « Jean qui pleure » est celui qui implore la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire saint Jean-Baptiste, et « Jean qui rit » est celui qui lui adresse des louanges, c'est-à-dire saint Jean l'Évangéliste.

dans ce cas spécial, une certaine modification apportée au symbolisme général du cycle annuel et qui s'explique d'ailleurs assez simplement, car il est évident qu'elle n'a pu être amenée que par une assimilation qui s'est établie entre ces deux lignes parallèles et les deux colonnes ; ces dernières, qui naturellement ne peuvent être que verticales, ont du reste aussi, par leur situation respective au nord et au midi, et tout au moins à un certain point de vue, un rapport effectif avec le symbolisme solsticial.

Cet aspect de deux colonnes se voit surtout nettement dans le cas du symbole des « colonnes d'Hercule[1115] » ; le caractère de « héros solaire » d'Hercule et la correspondance zodiacale de ses douze travaux sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et il est bien entendu que c'est précisément ce caractère solaire qui justifie la signification solsticiale des deux colonnes auxquelles est attaché son nom. Dès lors qu'il en est ainsi, la devise *non plus ultra* qui est rapportée à ces colonnes apparaît comme ayant une double signification : elle n'exprime pas seulement, suivant l'interprétation habituelle qui se réfère au point de vue terrestre et qui est d'ailleurs valable dans son ordre, qu'elles marquent les limites du monde « connu », c'est-à-dire en réalité qu'elles sont les bornes que, pour des raisons qu'il pourrait être intéressant de rechercher, il n'était pas permis aux voyageurs de dépasser ; mais elle indique en même temps, et sans doute faudrait-il dire avant tout, que, au point de vue céleste, elles sont les limites que le soleil ne peut pas franchir et entre lesquelles, comme entre les deux tangentes dont il était question tout à

[1115] Dans la représentation géographique qui place ces deux colonnes de part et d'autre de l'actuel détroit de Gibraltar, il est évident que c'est celle qui est située en Europe qui est la colonne du nord, et celle qui est située en Afrique qui est la colonne du midi.

l'heure, s'accomplit intérieurement sa marche annuelle[1116]. Ces dernières considérations peuvent paraître assez éloignées de notre point de départ, mais à vrai dire il n'en est rien, puisqu'elles contribuent à l'explication d'un symbole qui est expressément référé aux deux saints Jean ; et d'ailleurs on peut dire que, dans la forme chrétienne de la tradition, tout ce qui concerne le symbolisme solsticial est aussi par là même plus ou moins directement en rapport avec les deux saints Jean.

[1116] Sur d'anciennes monnaies espagnoles, on voit une figuration des colonnes d'Hercule, reliées par une sorte de banderole sur laquelle est inscrite la devise *non plus ultra* ; or, fait qui semble assez peu connu et que nous signalerons ici à titre de curiosité, c'est de cette figuration qu'est dérivé le signe usuel du dollar américain ; mais toute l'importance y a été donnée à la banderole qui n'était primitivement qu'un accessoire, et qui a été changée en la lettre S dont elle avait à peu près la forme, tandis que les deux colonnes, qui constituaient l'élément essentiel, se trouvaient réduites à deux petits traits parallèles, verticaux comme les deux tangentes au cercle dans le symbole maçonnique que nous venons d'expliquer : et la chose n'est pas dépourvue d'une certaine ironie, puisque justement la « découverte » de l'Amérique a annulé en fait l'ancienne application géographique du *non plus ultra*.

Tradition et “inconscient”[1117]

Nous avons déjà exposé ailleurs le rôle de la psychanalyse dans l’œuvre de subversion qui, succédant à la « solidification » matérialiste du monde, constitue la seconde phase de l’action antitraditionnelle caractéristique de l’époque moderne tout entière[1118]. Il nous faut encore revenir sur ce sujet, car, depuis quelque temps, nous constatons que l’offensive psychanalyste va toujours de plus en plus loin, en ce sens que, s’attaquant directement à la tradition sous prétexte de l’expliquer, elle tend maintenant à en déformer la notion même de la façon la plus dangereuse. À cet égard, il y a lieu de faire une distinction entre des variétés inégalement « avancées » de la psychanalyse : celle-ci, telle qu’elle avait été conçue tout d’abord par Freud, se trouvait encore limitée jusqu’à un certain point par l’attitude matérialiste qu’il entendit toujours garder ; bien entendu, elle n’en avait pas moins déjà un caractère nettement « satanique », mais du moins cela lui interdisait-il de prétendre aborder certains domaines, ou, même si elle le prétendait cependant, elle n’en atteignait en fait que des contrefaçons assez grossières, d’où des confusions qu’il était encore relativement facile de dissiper. Ainsi, quand Freud parlait de « symbolisme », ce qu’il désignait abusivement ainsi n’était en réalité qu’un simple produit de l’imagination humaine, variable d’un individu à l’autre, et n’ayant véritablement rien de commun avec l’authentique symbolisme traditionnel. Ce n’était là qu’une première étape, et il était réservé à d’autres psychanalystes de modifier les théories de leur « maître » dans le sens d’une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du sym-

[1117] Publié dans *É. T.*, juill.-août 1949.

[1118] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV.

bolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C. G. Jung, dont les premières tentatives dans ce domaine datent d'assez longtemps déjà[1119] ; il est à remarquer, car cela est très significatif, que, pour cette interprétation, il partit d'une comparaison qu'il crut pouvoir établir entre certains symboles et des dessins tracés par des malades ; et il faut reconnaître qu'en effet ces dessins présentent parfois, avec les symboles véritables, une sorte de ressemblance « parodique » qui ne laisse pas d'être plutôt inquiétante quant à la nature de ce qui les inspire.

Ce qui aggrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant « inconscient collectif », existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celle de leurs caricatures pathologiques. Il va de soi que ce terme d'« inconscient » est tout à fait impropre, et que ce qu'il sert à désigner, dans la mesure où il peut avoir quelque réalité, relève de ce que les psychologues appellent plus habituellement le « subconscient », c'est-à-dire l'ensemble des prolongements inférieurs de la conscience. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs la confusion qui est commise constamment entre le « subconscient » et le « superconscient » : celui-ci échappant complètement par sa nature même au domaine sur lequel portent les investigations des psychologues, ils ne manquent jamais, quand il leur arrive d'avoir connaissance de quelques-unes de ses manifestations, de les attribuer au « subconscient ». C'est précisément cette confusion que nous retrouvons encore ici : que les productions des malades observés par les psychiatres procèdent du « subconscient », c'est là une chose qui assurément n'est pas douteuse ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnel, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au « superconscient », c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-hu-

[1119] Voir à ce sujet A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

main, tandis que le « subconscient » tend au contraire vers l'infra-humain. Il y a donc là une véritable inversion qui est tout à fait caractéristique du genre d'explication dont il s'agit ; et ce qui lui donne une apparence de justification, c'est qu'il arrive que, dans des cas comme celui que nous avons cité, le « subconscient », grâce à son contact avec des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, « singe » effectivement le « superconscient » ; c'est là ce qui, pour ceux qui se laissent prendre à ces contrefaçons et sont incapables d'en discerner la véritable nature, donne lieu à l'illusion qui aboutit à ce que nous avons appelé une « spiritualité à rebours ».

Par la théorie de l'« inconscient collectif », on croit pouvoir expliquer le fait que le symbole est « antérieur à la pensée individuelle » et qu'il la dépasse ; la véritable question, qu'on ne semble même pas se poser, serait de savoir dans quelle direction il la dépasse, si c'est par en bas comme paraîtrait l'indiquer cet appel au prétendu « inconscient », ou par en haut comme l'affirment au contraire expressément toutes les doctrines traditionnelles. Nous avons relevé dans un article récent une phrase où cette confusion apparaît aussi clairement que possible : « L'interprétation des symboles… est la porte ouverte sur le Grand Tout, c'est-à-dire le chemin qui conduit vers la lumière totale à travers le dédale des bas-fonds obscurs de notre individu. » Il y a malheureusement bien des chances pour que, en s'égarant dans ces « bas-fonds obscurs », on arrive à tout autre chose qu'à la « lumière totale » ; remarquons aussi la dangereuse équivoque du « Grand Tout », qui, comme la « conscience cosmique » dans laquelle certains aspirent à se fondre, ne peut être ici rien de plus ni d'autre que le psychisme diffus des régions les plus inférieures du monde subtil ; et c'est ainsi que l'interprétation psychanalytique des symboles et leur interprétation traditionnelle conduisent en réalité à des fins diamétralement opposées.

Il y a lieu de faire encore une autre remarque importante : parmi les choses très diverses que l'« inconscient collectif » est censé expliquer, il faut naturellement compter le « folklore », et c'est un des cas où la théorie peut présenter quelque apparence

de vérité. Pour être plus exact, il faudrait parler là d'une sorte de « mémoire collective », qui est comme une image ou un reflet, dans le domaine humain, de cette « mémoire cosmique » qui correspond à un des aspects du symbolisme de la lune. Seulement, vouloir conclure de la nature du « folklore » à l'origine même de la tradition, c'est commettre une erreur toute semblable à celle, si répandue de nos jours, qui fait considérer comme « primitif » ce qui n'est que le produit d'une dégénérescence. Il est évident en effet que le « folklore », étant essentiellement constitué par des éléments appartenant à des traditions éteintes, représente inévitablement un état de dégénérescence par rapport à celle-ci ; mais c'est d'ailleurs le seul moyen par lequel quelque chose peut en être sauvé. Il faudrait aussi se demander dans quelles conditions la conservation de ces éléments a été confiée à la « mémoire collective » ; comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, nous ne pouvons y voir que le résultat d'une action parfaitement consciente des derniers représentants d'anciennes formes traditionnelles qui étaient sur le point de disparaître. Ce qui est bien certain, c'est que la mentalité collective, pour autant qu'il existe quelque chose qui peut être appelé ainsi, se réduit proprement à une mémoire, ce qui s'exprime en termes de symbolisme astrologique, en disant qu'elle est de nature lunaire ; autrement dit, elle peut remplir une certaine fonction de conservation, en quoi consiste précisément le « folklore », mais elle est totalement incapable de produire ou d'élaborer quoi que ce soit, et surtout des choses d'ordre transcendant comme toute donnée traditionnelle l'est par définition même.

L'interprétation psychanalytique vise en réalité à nier cette transcendance de la tradition, mais d'une façon nouvelle, pourrait-on dire, et différente de celles qui avaient eu cours jusque-là : il ne s'agit plus, comme avec le rationalisme sous toutes ses formes, soit d'une négation brutale, soit d'une ignorance pure et simple de l'existence de tout élément « non humain ». On semble au contraire admettre que la tradition a effectivement un caractère « non humain », mais en détournant complètement la signification de ce terme ; c'est ainsi que, à la fin de l'article que nous

avons déjà cité plus haut, nous lisons ceci : « Nous reviendrons peut-être sur ces interprétations psychanalytiques de notre trésor spirituel, dont la “constante” à travers temps et civilisations diverses démontre bien le caractère traditionnel, non humain, si l’on prend le mot “humain” dans un sens de séparatif, d’individuel. » C’est peut-être là ce qui montre le mieux quelle est, au fond, la véritable intention de tout cela, intention qui, d’ailleurs, nous voulons le croire, n’est pas toujours consciente chez ceux qui écrivent des choses de ce genre, car il doit être bien entendu que ce qui est en cause à cet égard, ce n’est pas telle ou telle individualité, fût-ce même celle d’un « chef d’école » comme Jung, mais l’« inspiration » des plus suspectes dont procèdent ces interprétations. Il n’est pas besoin d’être allé bien loin dans l’étude des doctrines traditionnelles pour savoir que, quand il est question d’un élément « non humain », ce qu’on entend par là, et qui appartient essentiellement aux états supra-individuels de l’être, n’a absolument rien à voir avec un facteur « collectif » qui, en lui-même, ne relève en réalité que du domaine individuel humain, tout aussi bien que ce qui est qualifié ici de « séparatif », et qui, de plus, par son caractère « subconscient », ne peut en tout cas ouvrir une communication avec d’autres états que dans la direction de l’infra-humain. On saisit donc ici, d’une façon immédiate, le procédé de subversion qui consiste, en s’emparant de certaines notions traditionnelles, à les retourner en quelque sorte en substituant le « subconscient » au « superconscient », l’infra-humain au supra-humain. Cette subversion n’est-elle pas bien autrement dangereuse encore qu’une simple négation, et pensera-t-on que nous exagérons en disant qu’elle contribue à préparer la voie à une véritable « contre-tradition », destinée à servir de véhicule à cette « spiritualité à rebours », dont, vers la fin du cycle actuel, le « règne de l’antéchrist » doit marquer le triomphe apparent et passager ?

L'Octogone[1120]

Nous revenons sur la question du symbolisme, commun à la plupart des traditions, des édifices constitués par une base à section carrée, surmontée d'un dôme ou d'une coupole plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Les formes carrées ou cubiques se rapportent à la terre et les formes circulaires ou sphériques au ciel, la signification de ces deux parties en résulte immédiatement ; nous ajouterons que la terre et le ciel ne désignent pas ici uniquement les deux pôles entre lesquels se produit toute la manifestation, comme il en est notamment dans la Grande Triade extrême-orientale, mais comprennent aussi, comme dans le *Tribhuvana* hindou, les aspects de cette manifestation même qui sont les plus proches respectivement de ces deux pôles, et qui, pour cette raison, sont appelés le monde terrestre et le monde céleste. Il est un point sur lequel nous n'avons pas eu l'occasion d'insister précédemment, et qui cependant mérite d'être pris en considération : c'est que, en tant que l'édifice représente la réalisation d'un « modèle cosmique », l'ensemble de sa structure, s'il se réduisait exclusivement à ces deux parties, serait incomplet en ce sens que, dans la superposition des « trois mondes », il y manquerait un élément correspondant au « monde intermédiaire ». En fait, cet élément existe aussi, car le dôme ou la voûte circulaire ne peut pas reposer directement sur la base carrée, et il faut, pour permettre le passage de l'une à l'autre, une forme de transition qui soit en quelque sorte intermédiaire entre le carré et le cercle, forme qui est généralement celle de l'octogone.

Cette forme octogonale est bien réellement, au point de vue géométrique, plus voisine du cercle que le carré, puisqu'un poly-

[1120] Publié dans *É. T*, juill.-août 1949.

gone régulier se rapproche d'autant plus du cercle que le nombre de ses côtés est plus grand. On sait en effet que le cercle peut être considéré comme la limite vers laquelle tend un polygone régulier lorsque le nombre de ses côtés croît indéfiniment ; et l'on voit nettement ici le caractère de la limite entendue au sens mathématique : elle n'est pas le dernier terme de la série qui tend vers elle, mais est en dehors et au-delà de cette série, car, quelque grand que soit le nombre des côtés d'un polygone, celui-ci n'arrivera jamais à se confondre avec le cercle, dont la définition est essentiellement autre que celle des polygones[1121]. D'autre part, on peut remarquer que, dans la série de polygones obtenue en partant du carré et en doublant à chaque fois le nombre des côtés, l'octogone est le premier terme[1122] ; il est donc le plus simple de tous ces polygones, et il peut en même temps être considéré comme représentatif de toute cette série d'intermédiaires.

Au point de vue du symbolisme cosmique, envisagé plus particulièrement dans son aspect spatial, la forme quaternaire, c'est-à-dire celle du carré quand il s'agit de polygones, est naturellement en rapport avec les quatre points cardinaux et leurs diverses correspondances traditionnelles. Pour obtenir la forme octogonale, il faut envisager en outre, entre les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires[1123], formant avec eux un ensemble de huit directions, qui sont celles de ce que diverses traditions désignent comme les « huit vents[1124] ». Cette considération des « vents » présente ici quelque chose de très remar-

---

[1121] Cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. XII et XIII.

[1122] Ou le second si l'on compte le carré lui-même comme premier terme ; mais, si l'on parle de la série des intermédiaires entre le carré et le cercle comme nous le faisons ici, c'est bien véritablement l'octogone qui en est le premier terme.

[1123] Lorsque les points cardinaux sont mis en correspondance avec les éléments corporels, les points intermédiaires correspondent aux qualités sensibles : chaud et froid, sec et humide.

[1124] À Athènes, la « Tour des Vents » était octogonale. Notons en passant le caractère singulier du terme de « rose des vents », qu'on emploie couramment sans y prêter attention : dans le symbolisme rosicrucien, *Rosa Mundi* et *Rota Mundi* étaient des expressions équivalentes, et la *Rosa Mundi* était précisément figurée avec huit rayons correspondant aux éléments et aux qualités sensibles.

quable : dans le ternaire védique des « déités » présidant respectivement aux trois mondes, *Agni*, *Vâyu* et *Aditya*, c'est en effet *Vâyu* qui correspond au monde intermédiaire. À ce propos, en ce qui concerne les deux parties inférieure et supérieure de l'édifice, représentant le monde terrestre et le monde céleste comme nous l'avons dit, il y a lieu de remarquer que le foyer ou l'autel, qui occupe normalement le centre de la base, correspond évidemment à *Agni*, et que l'« œil » qui se trouve au sommet du dôme figure la « porte solaire » et correspond ainsi non moins rigoureusement à *Aditya*. Ajoutons encore que *Vâyu*, en tant qu'il s'identifie au « souffle vital », est manifestement en relation immédiate avec le domaine psychique ou la manifestation subtile, ce qui achève de justifier complètement cette correspondance, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ordre macrocosmique ou dans l'ordre microcosmique.

Dans la construction, la forme de l'octogone peut naturellement être réalisée de différentes façons, et notamment par huit piliers supportant la voûte ; nous en trouvons un exemple en Chine dans le cas du *Ming-tang*[1125], dont « le toit rond est supporté par huit colonnes qui reposent sur une base carrée comme la terre, car, pour réaliser cette quadrature du cercle, qui va de l'unité céleste de la voûte au carré des éléments terrestres, il faut passer par l'octogone, qui est en rapport avec le monde intermédiaire des huit directions, des huit portes et des huit vents[1126] ». Le symbolisme des « huit portes » qui est aussi mentionné ici s'explique par le fait que la porte est essentiellement un lieu de passage, représentant comme tel la transition d'un état à un autre, et plus spécialement d'un état « extérieur » à un état « intérieur », au moins relativement, ce rapport de l'« extérieur » et de l'« intérieur » étant du reste, à quelque niveau qu'il se situe, toujours comparable à celui du monde terrestre et du monde céleste.

Dans le christianisme, la forme octogonale était celle des anciens baptistères, et, malgré l'oubli ou la négligence du symbo-

[1125] Cf. *La Grande Triade*, ch. XVI.

lisme à partir de l'époque de la Renaissance, cette forme se retrouve encore généralement aujourd'hui dans la vasque des fonts baptismaux[1127]. Ici encore, il s'agit bien évidemment d'un lieu de passage ou de transition ; d'ailleurs, dans les premiers siècles, le baptistère était situé en dehors de l'église, et seuls ceux qui avaient reçu le baptême étaient admis à pénétrer à l'intérieur de celle-ci ; il va de soi que le fait que les fonts ont été ensuite transportés dans l'église même, mais toujours près de l'entrée, ne change rien à leur signification. En un sens, et d'après ce que nous venons de dire, l'église est, par rapport à l'extérieur, dans une correspondance qui est comme une image de celle du monde céleste par rapport au monde terrestre, et le baptistère, par lequel il faut passer pour aller de l'un à l'autre, correspond par là même au monde intermédiaire ; mais, en outre, ce même baptistère est dans une relation encore plus directe avec celui-ci par le caractère du rite qui s'y accomplit, et qui est proprement le moyen d'une régénération s'effectuant dans le domaine psychique, c'est-à-dire dans les éléments de l'être qui appartiennent par leur nature à ce monde intermédiaire[1128].

À propos des huit directions, nous avons relevé une concordance entre des formes traditionnelles différentes qui, bien que se rapportant à un autre ordre de considérations que celui que nous avions plus spécialement en vue, nous paraît trop digne de remarque pour que nous nous abstenions de la citer : M. Luc Benoist signale[1129] que, « dans le *Scivias* de sainte Hildegarde, le trône divin qui entoure les mondes est représenté par un cercle soutenu par huit anges ». Or, ce « trône qui entoure les mondes » est une traduction aussi exacte que possible de l'expression

---

[1126] Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

[1127] Cf. *ibid*., p. 65.

[1128] En consacrant l'eau, le prêtre trace à sa surface, avec son souffle, un signe ayant la forme de la lettre grecque *psi*, initiale du mot *psuché* ; ceci est très significatif à cet égard, puisque c'est effectivement dans l'ordre psychique que doit opérer l'influence à laquelle l'eau consacrée sert de véhicule ; et il est facile de voir aussi le rapport de ce rite avec le « souffle vital » dont nous parlions plus haut.

[1129] *Op. cit*., p. 79.

arabe *El-Arsh El-Muhît*, et une représentation identique se trouve aussi dans la tradition islamique, suivant laquelle il est également soutenu par huit anges, qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[1130], correspondent à la fois aux huit directions et à des groupes de lettres de l'alphabet arabe ; on devra reconnaître qu'une telle « coïncidence » est plutôt étonnante ! Ici, ce n'est plus du monde intermédiaire qu'il est question, à moins qu'on ne puisse dire que la fonction de ces anges établit une connexion entre celui-ci et le monde céleste ; quoi qu'il en soit, ce symbolisme peut cependant, sous un certain rapport tout au moins, être rattaché à ce qui précède, en se souvenant du texte biblique suivant lequel Dieu « fait des Vents ses messagers[1131] », et en remarquant que les anges sont littéralement les « messagers » divins.

[1130] *Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe*, dans *É. T.* d'août-sept. 1938.

[1131] *Psaume*, CIV, 4.

Christianisme et initiation

Nous n'avions pas l'intention de revenir ici sur les questions concernant le caractère propre du Christianisme, car nous pensions que ce que nous en avions dit en diverses occasions, fût-ce plus ou moins incidemment, était tout au moins suffisant pour qu'il ne puisse y avoir aucune équivoque à cet égard[1132]. Malheureusement, nous avons dû constater en ces derniers temps qu'il n'en était rien, et qu'il s'était au contraire produit à ce propos, dans l'esprit d'un assez grand nombre de nos lecteurs, des confusions plutôt fâcheuses, ce qui nous a montré la nécessité de donner de nouveau quelques précisions sur certains points. Ce n'est d'ailleurs qu'à regret que nous nous y décidons, car nous devons avouer que nous ne nous sommes jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du Christianisme, obscurité telle que, si l'on réfléchit bien, elle paraît ne pas pouvoir être simplement accidentelle et avoir été expressément voulue ; cette remarque est du reste a retenir en connexion avec ce que nous dirons par la suite.

En dépit de toutes les difficultés qui résultent d'un tel état de choses, il y a cependant au moins un point qui ne semble pas

douteux, et qui d'ailleurs n'a été contesté par aucun de ceux qui nous ont fait part de leurs observations, mais sur lequel, tout au contraire, quelques-uns se sont appuyés pour formuler certaines de leurs objections : c'est que, loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique. On peut en trouver une confirmation dans le fait que la tradition islamique considère le Christianisme primitif comme ayant été proprement une *tarîqah*, c'est-à-dire en somme une voie initiatique, et non une *shariyah* ou une législation d'ordre social et s'adressant à tous ; et cela est tellement vrai que, par la suite, on dut y suppléer par la constitution d'un droit « canonique »[1133] qui ne fut en réalité qu'une adaptation de l'ancien droit romain, donc quelque chose qui vint entièrement du dehors, et non point un développement de ce qui était contenu tout d'abord dans le Christianisme lui-même. Il est du reste évident qu'on ne trouve dans l'Évangile aucune prescription qui puisse être regardée comme ayant un caractère véritablement légal au sens propre de ce mot ; la parole bien connue : « Rendez à César ce qui est à César... », nous paraît tout particulièrement significative à cet égard, car elle implique formellement, pour tout ce qui est d'ordre extérieur, l'acceptation d'une législation com-

[1132] Nous n'avons pu nous défendre de quelque étonnement en voyant que certains ont trouvé que les *Aperçus sur l'Initiation* touchaient davantage et plus directement au Christianisme que nos autres ouvrages ; nous pouvons les assurer que, là aussi bien qu'ailleurs, nous n'avons entendu en parler que dans la mesure où cela était strictement nécessaire pour la compréhension de notre exposé, et, si l'on peut dire, en fonction des différentes questions que nous avions à traiter au cours de celui-ci. Ce qui n'est guère moins étonnant, c'est que des lecteurs qui assurent pourtant avoir suivi attentivement et constamment tout ce que nous avons écrit aient cru trouver dans ce livre quelque chose de nouveau à cet égard, alors que, sur tous les points qu'ils nous ont signalés, nous n'avons tout au contraire qu'à reproduire purement et simplement des considérations que nous avons déjà développées dans quelques-uns de nos articles parus précédemment dans *Le Voile d'Isis* et *Études Traditionnelles*.

[1133] À ce propos, il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que, en arabe, le mot *qanûn*, dérivé du grec, est employé pour désigner toute loi adoptée pour des raisons purement contingentes et ne faisant pas partie intégrante de la *shariyah* ou de la législation traditionnelle.

plètement étrangère à la tradition chrétienne, et qui est simplement celle qui existait en fait dans le milieu où celle-ci prit naissance, par là même qu'il était alors incorporé à l'Empire romain. Ce serait là, assurément, une lacune des plus graves si le Christianisme avait été alors ce qu'il est devenu plus tard ; l'existence même d'une telle lacune serait non seulement inexplicable, mais vraiment inconcevable pour une tradition orthodoxe et régulière, si cette tradition devait réellement comporter un exotérisme aussi bien qu'un ésotérisme, et si elle devait même, pourrait-on dire, s'appliquer avant tout au domaine exotérique ; par contre, si le Christianisme avait le caractère que nous venons de dire, la chose s'explique sans peine, car il ne s'agit nullement d'une lacune, mais d'une abstention intentionnelle d'intervenir dans un domaine qui, par définition même, ne pouvait pas le concerner dans ces conditions.

Pour que cela ait été possible, il faut que l'Église chrétienne, dans les premiers temps, ait constitué une organisation fermée ou réservée, dans laquelle tous n'étaient pas admis indistinctement, mais seulement ceux qui possédaient les qualifications nécessaires pour recevoir valablement l'initiation sous la forme qu'on peut appeler « christique » ; et l'on pourrait sans doute retrouver encore bien des indices qui montrent qu'il en fut effectivement ainsi, quoiqu'ils soient généralement incompris à notre époque, et que même, par suite de la tendance moderne à nier l'ésotérisme, on cherche trop souvent, d'une façon plus ou moins consciente, à les détourner de leur véritable signification[1134].

Cette Église était en somme comparable, sous ce rapport, au *Sangha* bouddhique, où l'admission avait aussi les caractères d'une véritable initiation[1135], et qu'on a coutume d'assimiler à un

[1134] Nous avons eu souvent l'occasion de constater notamment cette façon de procéder dans l'interprétation actuelle des Pères de l'Église, et plus particulièrement des Pères grecs : on s'efforce, autant qu'on le peut, de soutenir que c'est à tort qu'on voudrait voir chez eux des allusions ésotériques, et, quand la chose devient tout à fait impossible, on n'hésite pas à leur en faire grief et à déclarer qu'il y eut là de leur part une regrettable faiblesse !

[1135] Voir A. K. Coomaraswamy : L'ordination bouddhique est-elle une initiation ?, dans le nº de juillet 1939 des *Études Traditionnelles*.

« ordre monastique », ce qui est juste tout au moins en ce sens que ses statuts particuliers n'étaient, pas plus que ceux d'un ordre monastique au sens chrétien de ce terme, faits pour être étendus à tout l'ensemble de la société au sein de laquelle cette organisation avait été établie[1136]. Le cas du Christianisme, à ce point de vue, n'est donc pas unique parmi les différentes formes traditionnelles connues, et cette constatation nous paraît être de nature à diminuer l'étonnement que certains pourraient en éprouver ; il est peut-être plus difficile d'expliquer qu'il ait ensuite changé de caractère aussi complètement que le montre tout ce que nous voyons autour de nous, mais ce n'est pas encore le moment d'examiner cette autre question.

Voici maintenant l'objection qui nous a été adressée et à laquelle nous faisions allusion plus haut : dès lors que les rites chrétiens, et en particulier les sacrements, ont eu un caractère initiatique, comment ont-ils jamais pu le perdre pour devenir de simples rites exotériques ? Cela est impossible et même contradictoire, nous dit-on, parce que le caractère initiatique est permanent et immuable et ne saurait jamais être effacé, de sorte qu'il faudrait seulement admettre que, du fait des circonstances et de l'admission d'une grande majorité d'individus non qualifiés, ce qui était primitivement une initiation effective s'est trouvé réduit à n'avoir plus que la valeur d'une initiation virtuelle. Il y a là une méprise qui nous paraît tout à fait évidente : l'initiation, ainsi que nous l'avons expliqué à maintes reprises, confère bien en effet à ceux qui la reçoivent un caractère qui est acquis une fois pour toutes et qui est véritablement ineffaçable ; mais cette notion de la permanence du caractère initiatique s'applique aux êtres humains qui le possèdent, et non pas à des rites ou à l'action de l'influence spirituelle à laquelle ceux-ci sont destinés à

[1136] C'est cette extension illégitime qui donna lieu ultérieurement, dans le Bouddhisme indien, à certaines déviations telles que la négation des castes : le Bouddha n'avait pas à tenir compte de celles-ci à l'intérieur d'une organisation fermée dont les membres devaient, en principe tout au moins, être au-delà de leur distinction ; mais vouloir supprimer cette même distinction dans le milieu social tout entier constituait une hérésie formelle au point de vue de la tradition hindoue.

servir de véhicule ; il est absolument injustifié de vouloir la transporter de l'un de ces deux cas à l'autre, ce qui revient même en réalité à lui attribuer une signification toute différente, et nous sommes certains de n'avoir jamais rien dit nous-même qui puisse donner lieu à une semblable confusion. À l'appui de cette objection, on fait valoir que l'action qui s'exerce par les sacrements chrétiens est rapportée au Saint-Esprit, ce qui est parfaitement exact, mais entièrement en dehors de la question ; que d'ailleurs l'influence spirituelle soit désignée ainsi conformément au langage chrétien, ou autrement suivant la terminologie propre à telle ou telle tradition, il est également vrai que sa nature est essentiellement transcendante et supra-individuelle, car, s'il n'en était pas ainsi, ce n'est plus du tout à une influence spirituelle qu'on aurait affaire, mais à une simple influence psychique ; seulement, cela étant admis, qu'est-ce qui pourrait empêcher que la même influence, ou une influence de même nature, agisse suivant des modalités différentes et dans des domaines également différents, et en outre, parce que cette influence est en elle-même d'ordre transcendant, faudrait-il que ses effets le soient nécessairement aussi dans tous les cas ?[1137] Nous ne voyons pas du tout pourquoi il en serait ainsi, et nous sommes même certain du contraire ; en effet, nous avons toujours eu le plus grand soin d'indiquer qu'une influence spirituelle intervient aussi bien dans les rites exotériques que dans les rites initiatiques, mais il va de soi que les effets qu'elle produit ne sauraient aucunement être du même ordre dans les deux cas, sans quoi la distinction même des deux domaines correspondants ne subsisterait plus[1138]. Nous ne comprenons pas davantage en quoi il serait inadmissible que l'influence qui opère par le moyen des sacrements chrétiens, après avoir agi tout d'abord

[1137] Nous ferons remarquer incidemment que ceci aurait notamment pour conséquence d'interdire aux influences spirituelles la production d'effets concernant simplement l'ordre corporel, comme les guérisons miraculeuses par exemple.

[1138] Si l'action du Saint-Esprit ne s'exerçait que dans le domaine ésotérique, parce qu'il est le seul vraiment transcendant, nous demanderons aussi à nos contradicteurs, qui sont catholiques, ce qu'il faudrait penser de la doctrine suivant laquelle il intervient dans la formulation des dogmes les plus évidemment exotériques.

dans l'ordre initiatique, ait ensuite, dans d'autres conditions et pour des raisons dépendant de ces conditions mêmes, fait descendre son action dans le domaine simplement religieux et exotérique, de telle sorte que ses effets ont été dès lors limités à certaines possibilités d'ordre exclusivement individuel, ayant pour terme le « salut », et cela tout en conservant cependant, quant aux apparences extérieures, les mêmes supports rituels, parce que ceux-ci étaient d'institution christique et que sans eux il n'y aurait même plus eu de tradition proprement chrétienne. Qu'il en ait bien réellement été ainsi en fait, et que par conséquent, dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée, on ne puisse plus considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique, c'est ce sur quoi il nous va falloir insister avec plus de précision ; mais nous devons d'ailleurs faire remarquer qu'il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractère, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu.

Si l'on considère quel était, à l'époque dont il s'agit, l'état du monde occidental, c'est-à-dire de l'ensemble des pays qui étaient alors compris dans l'Empire romain, on peut facilement se rendre compte que, si le Christianisme n'était pas « descendu »dans le domaine exotérique, ce monde, dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là, et notamment la tradition gréco-romaine qui y était naturellement devenue prédominante, étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence

était sur le point de se terminer[1139]. Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel », puisqu'elle évita à l'Occident de tomber dès cette époque dans un état qui eût été en somme comparable à celui où il se trouve actuellement. Le moment où devait se produire une perte générale de la tradition comme celle qui caractérise proprement les temps modernes n'était d'ailleurs pas encore venu ; il fallait donc qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord[1140] ; et ainsi le « redressement » n'était pas seulement bénéfique pour l'humanité occidentale, ce qui est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais il était en même temps, comme l'est d'ailleurs nécessairement toute action « providentielle » intervenant dans le cours de l'histoire, en parfait accord avec les lois cycliques elles-mêmes.

Il serait probablement impossible d'assigner une date précise à ce changement qui fit du Christianisme une religion au sens propre du mot et une forme traditionnelle s'adressant à tous indistinctement ; mais ce qui est certain en tout cas, c'est qu'il était déjà un fait accompli à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée, de sorte que celui-ci n'eut qu'à le « sanctionner », si l'on peut dire, en inaugurant l'ère des formulations « dogmatiques » destinées à constituer une présentation purement exotérique de

[1139] Il est bien entendu que, en parlant du monde occidental dans son ensemble, nous faisons exception pour une élite qui non seulement comprenait encore sa propre tradition au point de vue extérieur, mais qui, en outre, continuait de recevoir l'initiation aux mystères ; la tradition aurait pu ainsi se maintenir encore plus ou moins longtemps dans un milieu de plus en plus restreint, mais cela est en dehors de la question que nous envisageons présentement, puisque c'est de la généralité des Occidentaux qu'il s'agit et que c'est pour celle-ci que le Christianisme dut venir remplacer les anciennes formes traditionnelles au moment ou elles se réduisaient pour elle à n'être plus que des « superstitions » au sens étymologique de ce mot.

[1140] Sous ce rapport, on pourrait dire que le passage de l'ésotérisme à l'exotérisme constituait ici un véritable « sacrifice », ce qui est d'ailleurs vrai de toute descente de l'esprit.

la doctrine[1141]. Cela ne pouvait d'ailleurs pas aller sans quelques inconvénients inévitables, car le fait d'enfermer ainsi la doctrine dans des formules nettement définies et limitées rendait beaucoup plus difficile, même à ceux qui en étaient réellement capables, d'en pénétrer le sens profond ; de plus, les vérités d'ordre plus proprement ésotérique, qui étaient par leur nature même hors de la portée du plus grand nombre, ne pouvaient plus être présentées que comme des « mystères » au sens que ce mot a pris vulgairement, c'est-à-dire que, aux yeux du commun, elles ne devaient pas tarder à apparaître comme quelque chose qu'il était impossible de comprendre, voire même interdit de chercher à approfondir. Ces inconvénients n'étaient cependant pas tels qu'ils pussent s'opposer à la constitution du Christianisme en forme traditionnelle exotérique ou en empêcher la légitimité, étant donné l'immense avantage qui devait par ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, en résulter pour le monde occidental ; du reste, si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci ; mais c'est là encore une autre question que nous aurons à examiner un peu plus tard.

D'autre part, il est à remarquer que ce changement dans le caractère essentiel et, pourrait-on dire, dans la nature même du Christianisme, explique parfaitement que, comme nous le disions au début, tout ce qui l'avait précédé ait été volontairement enveloppé d'obscurité, et que même il n'ait pas pu en être autrement. Il est évident en effet que la nature du Christianisme original, en tant qu'elle était essentiellement ésotérique et initiatique,

[1141] En même temps la « conversion » de Constantin impliquait la reconnaissance, par un acte en quelque sorte officiel de l'autorité impériale, du fait que la tradition gréco-romaine devait désormais être considérée comme éteinte, bien que naturellement il en ait subsisté encore assez longtemps des restes qui ne pouvaient qu'aller en dégénérant de plus en plus avant de disparaître définitivement, et qui sont ce qui fut désigné un peu plus tard par le terme méprisant de « paganisme ».

devait demeurer entièrement ignorée de ceux qui étaient maintenant admis dans le Christianisme devenu exotérique ; par conséquent, tout ce qui pouvait faire connaître ou seulement soupçonner ce qu'avait été réellement le Christianisme à ses débuts devait être recouvert pour eux d'un voile impénétrable. Bien entendu, nous n'avons pas à rechercher par quels moyens un tel résultat a pu être obtenu, ce serait plutôt là l'affaire des historiens, si toutefois il leur venait à l'idée de se poser cette question, qui d'ailleurs leur apparaîtrait sans doute comme à peu près insoluble, faute de pouvoir y appliquer leurs méthodes habituelles et s'appuyer sur des « documents » qui manifestement ne sauraient exister en pareil cas ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est seulement de constater la chose et d'en comprendre la véritable raison. Nous ajouterons que, dans ces conditions, et contrairement à ce que pourraient en penser les amateurs d'explications rationnelles, qui sont aussi toujours des explications superficielles et « simplistes », on ne peut aucunement attribuer cette « obscuration » des origines à une ignorance trop évidemment impossible chez ceux qui devaient être d'autant plus conscients de la transformation du Christianisme qu'ils y avaient eux-mêmes pris une part plus ou moins directe, ni prétendre non plus, suivant un préjugé assez répandu parmi les modernes qui prêtent trop volontiers aux autres leur propre mentalité, qu'il y ait eu là de leur part une manœuvre « politique » et intéressée, dont nous ne voyons d'ailleurs pas très bien quel profit ils auraient pu retirer effectivement ; la vérité est au contraire que cela fut rigoureusement exigé par la nature même des choses, afin de maintenir, en conformité avec l'orthodoxie traditionnelle,

la distinction profonde des deux domaines exotérique et ésotérique[1142].

Certains pourraient peut-être se demander ce qu'il est advenu, avec un pareil changement, des enseignements du Christ, qui constituent le fondement du Christianisme par définition même, et dont il ne pourrait s'écarter sans cesser de mériter son nom, sans compter qu'on ne voit pas ce qui pourrait s'y substituer sans compromettre le caractère « non-humain » en dehors duquel il n'y a plus aucune tradition authentique. En réalité, ces enseignements n'ont pas été touchés par là ni modifiés en aucune façon dans leur « littéralité », et la permanence du texte des Évangiles et des autres écrits du Nouveau Testament, qui remontent évidemment à la première période du Christianisme, en constitue une preuve suffisante[1143] ; ce qui a changé, c'est seulement leur compréhension, ou, si l'on préfère, la perspective suivant laquelle ils sont envisagés et la signification qui leur est donnée en conséquence, sans d'ailleurs qu'on puisse dire qu'il y ait quoi que ce soit de faux ou d'illégitime dans cette signification, car il va de soi que les mêmes vérités sont susceptibles de recevoir une application dans des domaines différents, en vertu des correspondances qui existent entre tous les ordres de réalité. Seulement, il y a des préceptes qui, concernant spécialement ceux qui suivent une voie initiatique, et applicables par conséquent dans un milieu restreint et en quelque sorte qualitativement homogène, deviennent impraticables en fait si on veut les étendre à tout l'en-

[1142] Nous avons fait remarquer ailleurs que la confusion entre ces deux domaines est une des causes qui donnent le plus fréquemment naissance à des « sectes » hétérodoxes, et il n'est pas douteux qu'en fait, parmi les anciennes hérésies chrétiennes, il en est un certain nombre qui n'eurent pas d'autre origine que celle-là ; on s'explique d'autant mieux par là les précautions qui furent prises pour éviter cette confusion dans la mesure du possible, et dont on ne saurait aucunement contester l'efficacité à cet égard, même si, à un tout autre point de vue, on est tenté de regretter qu'elles aient eu pour effet secondaire d'apporter à une étude approfondie et complète du Christianisme des difficultés presque insurmontables.

[1143] Même si l'on admettait, ce qui n'est pas notre cas, les prétendues conclusions de la « critique » moderne, qui, avec des intentions trop manifestement antitraditionnelles, s'efforce d'attribuer à ces écrits des dates aussi « tardives » que possible, ils seraient certainement encore antérieurs à la transformation dont nous parlons ici.

semble de la société humaine ; c'est ce qu'on reconnaît assez explicitement en les considérant comme étant seulement des « conseils de perfection », auxquels ne s'attache aucun caractère d'obligation[1144] ; cela revient à dire que chacun n'est tenu de suivre la voie évangélique que dans la mesure non seulement de sa propre capacité, ce qui va de soi, mais même de ce que lui permettent les circonstances contingentes dans lesquelles il se trouve placé, et c'est là en effet tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de ceux qui ne visent pas à dépasser la simple pratique exotérique[1145]. D'autre part, pour ce qui est de la doctrine proprement dite, s'il est des vérités qui peuvent être comprises à la fois exotériquement et ésotériquement, suivant des sens se rapportant à des degrés différents de réalité, il en est d'autres qui, relevant exclusivement de l'ésotérisme et n'ayant aucune correspondance en dehors de celui-ci, deviennent, comme nous l'avons déjà dit, entièrement incompréhensibles quand on essaie de les transporter dans le domaine exotérique, et qu'on doit forcément se borner alors à exprimer purement et simplement sous la forme d'énonciations « dogmatiques », sans jamais chercher à en donner la moindre explication ; ce sont celles-ci qui constituent proprement ce qu'on est convenu d'appeler les « mystères » du Christianisme. À vrai dire, l'existence même de ces « mystères » serait tout à fait injustifiable si l'on n'admettait pas le caractère ésotérique du Christianisme originel ; en tenant compte de celui-ci, au contraire, elle apparaît comme une conséquence normale et inévitable de l' « extériorisation » par laquelle le Christianisme, tout en conservant la même forme quant aux apparences, dans sa doctrine aussi bien que dans ses rites, est deve-

[1144] Nous n'entendons pas parler des abus auxquels cette sorte de restriction ou de « minimisation » a pu parfois donner lieu, mais des nécessités réelles d'une adaptation à un milieu social comprenant des individus aussi différents et inégaux que possible quant à leur niveau spirituel, et auxquels un exotérisme doit cependant s'adresser au même titre et sans aucune exception.

[1145] Cette pratique exotérique pourrait se définir comme un minimum nécessaire et suffisant pour assurer le « salut », car c'est là le but unique auquel elle est effectivement destinée.

nu la tradition exotérique et spécifiquement religieuse que nous connaissons aujourd'hui.

*
* *

Parmi les rites chrétiens, ou plus précisément parmi les sacrements qui en constituent la partie la plus essentielle, ceux qui présentent la plus grande similitude avec des rites d'initiation, et qui par conséquent doivent en être regardés comme l'« extériorisation » s'ils ont eu effectivement ce caractère à l'origine[1146], sont naturellement, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, ceux qui ne peuvent être reçus qu'une seule fois, et avant tout le baptême. Celui-ci, par lequel le néophyte était admis dans la communauté chrétienne et en quelque sorte « incorporé » à celle-ci, devait évidemment, tant qu'elle fut une organisation initiatique, constituer la première initiation, c'est-à-dire le début des « petits mystères » ; c'est d'ailleurs ce qu'indique nettement le caractère de « seconde naissance » qu'il a conservé, bien qu'avec une application différente, même en descendant dans le domaine exotérique. Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que la confirmation paraît avoir marqué l'accession à un degré supérieur, et le plus vraisemblable est que celui-ci correspondait en principe à l'achèvement des « petits mystères » ; quant à l'ordre, qui maintenant donne seulement la possibilité d'exercer certaines fonctions, il ne peut être que l'« extériorisation » d'une initiation sacerdotale, se rapportant comme telle aux « grands mystères ».

Pour se rendre compte que, dans ce qu'on pourrait appeler le second état du Christianisme, les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique et ne sont bien réellement que des rites purement exotériques, il suffit en somme de considérer le cas du bap-

[1146] En disant ici rites d'initiation, nous entendons par là ceux qui ont proprement pour but la communication même de l'influence initiatique ; il va de soi que, en dehors de ceux-là, il peut exister d'autres rites initiatiques, c'est-à-dire réservés à une élite ayant déjà reçu l'initiation : ainsi, par exemple, on peut penser que l'Eucharistie fut primitivement un rite initiatique en ce sens, mais non pas un rite d'initiation.

tême, puisque tout le reste en dépend directement. À l'origine, malgré l'« obscuration » dont nous avons parlé, on sait tout au moins que, pour conférer le baptême, on s'entourait de précautions rigoureuses, et que ceux qui devaient le recevoir étaient soumis à une longue préparation. Actuellement, c'est en quelque sorte tout le contraire qui a lieu, et on semble avoir fait tout le possible pour faciliter à l'extrême la réception de ce sacrement, puisque non seulement il est donné à n'importe qui indistinctement, sans qu'aucune question de qualification et de préparation ait à se poser, mais que même il peut aussi être conféré valablement par n'importe qui, alors que les autres sacrements ne peuvent l'être que par ceux, prêtres ou évêques, qui exercent une fonction rituelle déterminée. Ces facilités, ainsi que le fait que les enfants sont baptisés le plus tôt possible après leur naissance, ce qui exclut évidemment l'idée d'une préparation quelconque, ne peuvent s'expliquer que par un changement radical dans la conception même du baptême, changement à la suite duquel il fut considéré comme une condition indispensable pour le « salut », et qui devait par conséquent être assurée au plus grand nombre possible d'individus, alors que primitivement il s'agissait de tout autre chose. Cette façon de voir, suivant laquelle le « salut » qui est le but final de tous les rites exotériques, est lié nécessairement à l'admission dans l'Église chrétienne, n'est en somme qu'une conséquence de cette sorte d'« exclusivisme » qui est inévitablement inhérent au point de vue de tout exotérisme comme tel. Nous ne croyons pas utile d'insister davantage, car il est trop clair qu'un rite qui est conféré à des enfants naissants, et sans même qu'on se préoccupe aucunement de déterminer leurs qualifications par un moyen quelconque, ne saurait avoir le caractère et la valeur d'une initiation, celle-ci fût-elle réduite à n'être plus que simplement virtuelle ; nous allons d'ailleurs revenir tout à l'heure sur la question de la possibilité de la subsistance d'une initiation virtuelle par les sacrements chrétiens.

Nous signalerons encore accessoirement un point qui n'est pas sans importance : c'est que, dans le Christianisme tel qu'il est actuellement, et contrairement à ce qu'il en était tout d'abord, tous

les rites sans exception sont publics ; tout le monde peut y assister, même à ceux qui paraîtraient devoir être plus particulièrement « réservés », comme l'ordination d'un prêtre ou la consécration d'un évêque, et à plus forte raison à un baptême ou à une confirmation. Or ce serait là une chose inadmissible s'il s'agissait de rites d'initiation, qui normalement ne peuvent être accomplis qu'en présence de ceux qui ont déjà reçu la même initiation[1147] ; entre la publicité d'une part et l'ésotérisme et l'initiation de l'autre, il y a évidemment incompatibilité. Si cependant nous ne regardons cet argument que comme secondaire, c'est que, s'il n'y en avait pas d'autres, on pourrait prétendre qu'il n'y a là qu'un abus dû à une certaine dégénérescence, comme il peut s'en produire parfois dans une organisation initiatique sans que celle-ci aille pour cela jusqu'à perdre son caractère propre ; mais nous avons vu que, précisément, la descente du Christianisme dans l'ordre exotérique ne devait nullement être considérée comme une dégénérescence, et d'ailleurs les autres raisons que nous exposons suffisent pleinement à montrer que, en réalité, il ne peut plus y avoir là aucune initiation.

S'il y avait encore une initiation virtuelle, comme certains l'ont envisagé dans les objections qu'ils nous ont faites, et si par conséquent ceux qui ont reçu les sacrements chrétiens, ou même le seul baptême, n'avaient dès lors nul besoin de rechercher une autre forme d'initiation quelle qu'elle soit[1148], comment pourrait-on expliquer l'existence d'organisations initiatiques spécifique-

[1147] À la suite de l'article sur l'ordination bouddhique que nous avons mentionné précédemment, nous posâmes à A. K. Coomaraswamy une question à ce sujet ; il nous confirma que cette ordination n'était jamais conférée qu'en présence des seuls membres du *Sangha*, composé uniquement de ceux qui eux-mêmes l'avaient reçue, à l'exclusion non seulement des étrangers au Bouddhisme, mais aussi des adhérents « laïques », qui n'étaient en somme que des associés « de l'extérieur ».

[1148] Nous craignons fort, à vrai dire, que ce ne soit là, chez beaucoup, le principal motif qui les pousse à vouloir se persuader que les rites chrétiens ont gardé une valeur initiatique ; au fond, ils voudraient se dispenser de tout rattachement initiatique régulier et pouvoir néanmoins prétendre à obtenir des résultats de cet ordre ; même s'ils admettent que ces résultats ne peuvent être qu'exceptionnels dans les conditions présentes, chacun se croit volontiers destiné à être parmi les exceptions ; il va sans dire qu'il n'y a là qu'une déplorable illusion.

ment chrétiennes, telles qu'il y en eut incontestablement pendant tout le moyen âge, et quelle pourrait bien être alors leur raison d'être, puisque leurs rites particuliers feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du Christianisme ? On dira que ceux-ci constituent ou représentent seulement une initiation aux « petits mystères », de sorte que la recherche d'une autre initiation se serait imposée a ceux qui auraient voulu aller plus loin et accéder aux « grands mystères » ; mais, outre qu'il est fort invraisemblable, pour ne pas dire plus, que tous ceux qui entrèrent dans les organisations dont il s'agit aient été prêts à aborder ce domaine, il y a contre une telle supposition un fait décisif : c'est l'existence de l'hermétisme chrétien, puisque, par définition même, l'hermétisme relève précisément des « petits mystères » ; et nous ne parlons pas des initiations de métier, qui se rapportent aussi à ce même domaine, et qui, même dans les cas où elles ne peuvent être dites spécifiquement chrétiennes, n'en requéraient pas moins de leurs membres, dans un milieu chrétien, la pratique de l'exotérisme correspondant.

Maintenant, il nous faut prévoir encore une autre équivoque, car certains pourraient être tentés de tirer de ce qui précède une conclusion erronée, pensant que, si les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique, il doit en résulter qu'ils ne peuvent jamais avoir des effets de cet ordre, à quoi ils ne manqueraient sans doute pas d'opposer certains cas où il semble bien qu'il en ait été autrement ; la vérité est qu'en effet les sacrements ne peuvent pas avoir de tels effets par eux-mêmes, leur efficacité propre étant limitée au domaine exotérique, mais qu'il y a cependant autre chose à envisager à cet égard. En effet, partout où il existe des initiations relevant spécialement d'une forme traditionnelle déterminée et prenant pour base l'exotérisme même de celle-ci, les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront comme d'un support pour le travail initiatique lui-même, et que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la généralité des adhérents de la même

forme traditionnelle ; en cela, il en est du Christianisme comme de toute autre tradition, dès lors qu'il y a ou qu'il y a eu une initiation proprement chrétienne. Seulement, il est bien entendu que, loin de dispenser de l'initiation régulière ou de pouvoir en tenir lieu, cet usage initiatique des rites exotériques la présuppose au contraire essentiellement comme la condition nécessaire de sa possibilité même, condition à laquelle les qualifications les plus exceptionnelles ne sauraient suppléer, et hors de laquelle tout ce qui dépasse le niveau ordinaire ne peut aboutir tout au plus qu'au mysticisme, c'est-à-dire à quelque chose qui, en réalité, ne relève encore que de l'exotérisme religieux.

On peut facilement comprendre, par ce que nous venons de dire en dernier lieu, ce qu'il en fut réellement de ceux qui, au moyen âge, laissèrent des écrits d'inspiration manifestement initiatique, et qu'aujourd'hui on a communément le tort de prendre pour des « mystiques », parce qu'on ne connaît plus rien d'autre, mais qui furent certainement quelque chose de tout différent. Il n'est nullement à supposer qu'il se soit agi là de cas d'initiation « spontanée », ou de cas d'exception dans lesquels une initiation virtuelle demeurée attachée aux sacrements aurait pu devenir effective, alors qu'il y avait toutes les possibilités d'un rattachement normal à quelqu'une des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux. Nous ne pouvons nous y étendre davantage pour ne pas allonger indéfiniment cet exposé, mais nous ferons remarquer que c'est précisément quand ces initiations cessèrent d'exister, ou tout au moins d'être suffisamment accessibles pour offrir encore réellement ces possibilités de rattachement, que le mysticisme proprement dit prit naissance, de sorte que les deux choses apparaissent comme étroitement

liées[1149]. Ce que nous disons ici ne s'applique d'ailleurs qu'à l'Église latine, et ce qui est très remarquable aussi, c'est que, dans les Églises d'Orient, il n'y a jamais eu de mysticisme au sens où on l'entend dans le Christianisme occidental depuis le XVIe siècle ; ce fait peut donner à penser qu'une certaine initiation du genre de celles auxquelles nous faisions allusion a dû se maintenir dans ces Églises, et, effectivement, c'est ce qu'on y trouve avec l'hésychasme, dont le caractère réellement initiatique ne semble pas douteux, même si, là comme dans bien d'autres cas, il a été plus ou moins amoindri au cours des temps modernes, par une conséquence naturelle des conditions générales de cette époque, à laquelle ne peuvent guère échapper que les initiations qui sont extrêmement peu répandues, qu'elles l'aient toujours été ou qu'elles aient décidé volontairement de se « fermer » plus que jamais pour éviter toute dégénérescence. Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparables à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur[1150], moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises, l'influence à laquelle elles servent de véhicule a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a

[1149] Nous ne voulons pas dire que certaines formes d'initiation chrétienne ne se soient pas continuées plus tard, puisque nous avons même des raisons de penser qu'il en subsiste encore quelque chose actuellement, mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien, comme nous allons le dire, dans des branches du Christianisme autres que l'Église latine.

[1150] Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnêmê*, « mémoire » ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*.

reçu soi-même[1151]. Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclaircissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé.

Pour conclure enfin, nous pouvons dire ceci : en dépit des origines initiatiques du Christianisme, celui-ci, dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas en lui-même d'autres possibilités que celles de tout exotérisme ; il ne le prétend d'ailleurs aucunement, puisqu'il n'y est jamais question d'autre chose que d'obtenir le « salut ». Une initiation peut naturellement s'y superposer, et elle le devrait même normalement pour que la tradition soit véritablement complète, possédant effectivement les deux aspects exotérique et ésotérique ; mais, dans sa forme occidentale tout au moins, cette initiation, en fait, n'existe plus présentement. Il est d'ailleurs bien entendu que l'observance des rites exotériques est pleinement suffisante pour atteindre au « salut » ; c'est déjà beaucoup, assurément, et même c'est tout ce à quoi peut légitimement prétendre, aujourd'hui plus que jamais, l'immense majorité des êtres humains ; mais que devront faire, dans ces conditions, ceux pour qui, suivant l'expression de certains *mutaçawwufîn*, « le Paradis n'est encore qu'une prison » ?

[1151] Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarrasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques ; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure.

Pierre brute et pierre taillée[1152]

Nous avons lu, dans un article où il était question des autels qui, chez les anciens Hébreux, devaient être formés exclusivement de pierres brutes, cette phrase plutôt stupéfiante :

> « Le symbolisme de la pierre brute a été altéré par la franc-maçonnerie, qui l'a transposé du domaine sacré au niveau profane ; un symbole, primitivement destiné à exprimer les rapports surnaturels de l'âme avec le Dieu "vivant" et "personnel", y exprime désormais des réalités d'ordre alchimique, moralisant, social et occultiste. »

L'auteur de ces lignes, d'après tout ce que nous savons de lui, est de ceux chez qui le parti pris peut assez facilement aller jusqu'à la mauvaise foi ; qu'une organisation initiatique ait fait descendre un symbole « au niveau profane », c'est là une chose tellement absurde et contradictoire que nous ne croyons pas que personne puisse la soutenir sérieusement ; et, d'autre part, l'insistance sur les mots « vivant » et « personnel » montre évidemment une intention bien arrêtée de prétendre limiter le « domaine sacré » au seul point de vue de l'exotérisme religieux ! Qu'actuellement la grande majorité des maçons ne comprennent plus le véritable sens de leurs symboles, pas plus que la plupart des chrétiens ne comprennent celui des leurs, c'est là une tout autre question ; en quoi la maçonnerie peut-elle, plus que l'Église, être rendue responsable d'un état de fait qui n'est dû qu'aux conditions mêmes du monde moderne, à l'égard duquel l'une et l'autre sont pareillement « anachroniques » par leur caractère traditionnel ? La tendance « moralisante », qui n'est en effet que trop réelle depuis le XVIIIe siècle, était en somme une

[1152] Publié dans *É. T.*, sept. 1949.

conséquence à peu près inévitable, si l'on tient compte de la mentalité générale, de la dégénérescence « spéculative » sur laquelle nous avons si souvent insisté ; on peut en dire autant de l'importance excessive attribuée au point de vue social, et du reste, sous ce rapport, les maçons sont fort loin de constituer une exception à notre époque : qu'on veuille bien examiner impartialement ce qui s'enseigne aujourd'hui au nom de l'Église, et qu'on nous dise s'il est possible d'y trouver beaucoup autre chose que de simples considérations morales et sociales ! Pour en finir avec ces remarques, il est à peine besoin de souligner l'impropriété, probablement voulue, du mot « occultiste », car la maçonnerie n'a certes rien à voir avec l'occultisme, auquel elle est fort antérieure, même sous sa forme « spéculative » ; pour ce qui est du symbolisme alchimique, ou plus exactement hermétique, il n'a assurément rien de profane, et il se rapporte, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au domaine des « petits mystères », qui est précisément le domaine propre des initiations de métier en général et de la maçonnerie en particulier.

Ce n'est pas simplement pour faire cette mise au point, si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, que nous avons cité la phrase ci-dessus, mais surtout parce qu'elle nous a paru susceptible de fournir l'occasion d'apporter quelques précisions utiles sur le symbolisme de la pierre brute et de la pierre taillée. Ce qui est vrai, c'est que, dans la maçonnerie, la pierre brute a un autre sens que dans les cas des autels hébraïques, auquel il faut joindre ici celui des monuments mégalithiques ; mais, s'il en est ainsi, c'est que ce sens ne se réfère pas au même type de tradition. Cela est facile à comprendre pour tous ceux qui ont connaissance des considérations que nous avons exposées sur les différences essentielles qui existent, d'une façon tout à fait générale, entre les traditions des peuples nomades et celles des peuples sédentaires ; et d'ailleurs, quand Israël passa du premier de ces états au second, l'interdiction d'élever des édifices en pierres taillées disparut, parce qu'elle n'avait plus de raison d'être pour lui, témoin la construction du Temple de Salomon, qui assurément ne fut pas une entreprise profane, et à laquelle se rattache,

symboliquement tout au moins, l'origine même de la maçonnerie. Peu importe à cet égard que les autels aient dû alors continuer à être faits de pierres brutes, car c'est là un cas très particulier, pour lequel le symbolisme primitif pouvait être conservé sans aucun inconvénient, tandis qu'il est trop évidemment impossible de bâtir le plus modeste édifice avec de telles pierres. Qu'en outre « rien de métallique ne puisse se trouver » dans les autels, comme le signale aussi l'auteur de l'article en question, cela se rapporte encore à un autre ordre d'idées, que nous avons également expliqué, et qui se retrouve d'ailleurs dans la maçonnerie elle-même avec le symbole du « dépouillement des métaux ».

Maintenant, il n'est pas douteux que, en vertu des lois cycliques, des peuples « préhistoriques » tels que ceux qui élevèrent les monuments mégalithiques, quels qu'ils aient pu être, étaient nécessairement dans un état plus proche du principe que ceux qui vinrent après eux, mais aussi que cet état ne pouvait pas se perpétuer indéfiniment, et que les changements survenant dans les conditions de l'humanité aux différentes époques de son histoire devaient exiger des adaptations successives de la tradition, ce qui a même pu arriver au cours de l'existence d'un même peuple et sans qu'il y ait eu dans celle-ci aucune solution de continuité, comme le montre l'exemple que nous venons de citer en ce qui concerne les Hébreux. D'autre part, il est bien certain aussi, et nous l'avons dit ailleurs, que, chez les peuples sédentaires, la substitution des constructions en pierre aux constructions en bois correspond à un degré plus accentué de « solidification », en conformité avec les étapes de la « descente » cyclique ; mais, dès lors qu'un tel mode de construction était rendu nécessaire par les nouvelles conditions du milieu, il fallait, dans une civilisation traditionnelle, que, par des rites et des symboles appropriés, il reçût de la tradition elle-même la consécration qui était seule susceptible de le légitimer, et par suite de l'intégrer à cette civilisation et c'est précisément pourquoi nous avons parlé à cet égard d'une adaptation. Une telle légitimation impliquait celle de tous les métiers, à commencer par la taille des pierres

qui étaient requises pour cette construction, et elle ne pouvait être vraiment effective qu'à la condition que l'exercice de chacun de ces métiers fût rattaché à une initiation correspondante, puisque, conformément à la conception traditionnelle, il devait représenter l'application régulière des principes dans son ordre contingent. Il en fut ainsi partout et toujours, sauf naturellement dans le monde occidental moderne dont la civilisation a perdu tout caractère traditionnel, et cela n'est pas vrai seulement pour les métiers de la construction que nous envisageons plus spécialement ici, mais également pour tous les autres dont la constitution fut de même rendue nécessaire par certaines circonstances de temps ou de lieu ; et il importe de remarquer que cette légitimation, avec tout ce qu'elle comporte, fut toujours possible dans tous les cas, sauf pour les seuls métiers purement mécaniques qui ne prirent naissance qu'à l'époque moderne. Or, pour les tailleurs de pierre et pour ses constructeurs qui employaient les produits de leur travail, la pierre brute pouvait-elle représenter autre chose que la « matière première » indifférenciée, ou le « chaos » avec toutes les correspondances tant microcosmiques que macrocosmiques, tandis que la pierre complètement taillée sur toutes ses faces représente au contraire l'achèvement ou la perfection de l'« œuvre » ? Là est toute l'explication de la différence qui existe entre la signification symbolique de la pierre brute dans des cas comme ceux des monuments mégalithiques et des autels primitifs, et celle de cette même pierre brute dans la maçonnerie. Nous ajouterons, sans pouvoir y insister davantage ici, que cette différence correspond à un double aspect de la *materia prima*, suivant que celle-ci est envisagée comme la « Vierge universelle » ou comme le « chaos » qui est à l'origine de toute manifestation ; dans la tradition hindoue également, *Prakriti*, en même temps qu'elle est la pure potentialité qui est littéralement au-dessous de toute existence, est aussi un aspect de la *Shakti*, c'est-à-dire de la « Mère divine » ; et il est bien entendu que ces deux points de vue ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre, ce qui justifie d'ailleurs la coexistence des autels en pierres brutes avec les édifices en pierres taillées. Ces quelques considérations

montreront encore que, pour l'interprétation des symboles comme en toute autre chose, il faut toujours savoir tout situer à sa place exacte, faute de quoi l'on risque fort de tomber dans les plus grossières erreurs.

Contre la vulgarisation

La sottise d'un grand nombre et même de la majorité des hommes, à notre époque surtout, et de plus en plus à mesure que se généralise et s'accentue la déchéance intellectuelle caractéristique de l'ultime période cyclique, est peut-être la chose la plus difficile à supporter qu'il y ait en ce monde. Il faut y joindre à cet égard l'ignorance, ou plus précisément une certaine sorte d'ignorance qui lui est d'ailleurs étroitement liée, celle qui n'est aucunement consciente d'elle-même, qui se permet d'affirmer d'autant plus audacieusement qu'elle sait et comprend moins, et qui est par là même, chez celui qui en est affligé, un mal irrémédiable[1153]. Sottise et ignorance peuvent en somme être réunies sous le nom commun d'incompréhension ; mais il doit être bien entendu que supporter cette incompréhension n'implique aucunement qu'on doive lui faire des concessions quelconques, ni même s'abstenir de redresser les erreurs auxquelles elle donne naissance et de faire tout ce qu'il est possible pour les empêcher de se répandre, ce qui du reste est bien souvent aussi une tâche fort déplaisante, surtout lorsqu'on se trouve obligé, en présence de l'obstination de certains, de répéter à maintes reprises des choses qu'il devrait normalement suffire d'avoir dites une fois pour toutes. Cette obstination à laquelle on se heurte ainsi n'est d'ailleurs pas toujours exempte de mauvaise foi ; et, à vrai dire, la mauvaise foi elle-même implique forcément une étroitesse de

[1153] Dans la tradition islamique, c'est à supporter la sottise et l'ignorance humaines que consiste *haqiqutus-zakâh*, la « vérité » de l'aumône, c'est-à-dire son aspect intérieur et le plus réel (*ḥaqīqah* s'oppose ici à *muzâherah*, qui est seulement la manifestation extérieure, ou l'accomplissement du précepte pris au sens strictement littéral) ; ceci relève naturellement de la vertu de « patience » (*eç-çabr*), à laquelle est attachée une importance toute particulière, comme le prouve le fait qu'elle est mentionnée 72 fois dans le *Qorân*.

vues qui n'est en définitive que la conséquence d'une incompréhension plus ou moins complète, aussi arrive-t-il qu'incompréhension réelle et mauvaise foi, comme sottise et méchanceté, se mêlent d'une telle façon qu'il est parfois bien difficile de déterminer exactement la part de l'une et de l'autre.

En parlant de concessions faites à l'incompréhension, nous pensons notamment à la vulgarisation sous toutes ses formes ; vouloir « mettre à la portée de tout le monde » des vérités quelconques, ou ce que l'on considère tout au moins comme des vérités, quand ce « tout le monde » comprend nécessairement une grande majorité de sots et d'ignorants, peut-il en effet être autre chose que cela en réalité ? La vulgarisation procède d'ailleurs d'un souci éminemment profane, et, comme toute propagande, elle suppose chez celui même qui s'y livre un certain degré d'incompréhension, relativement moindre sans doute que celui du « grand public » auquel il s'adresse, mais d'autant plus grand que ce qu'il prétend exposer dépasse davantage le niveau mental de celui-ci. C'est pourquoi les inconvénients de la vulgarisation sont le plus limités quand ce qu'elle s'attache à diffuser est également d'un ordre tout profane, comme les conceptions philosophiques et scientifiques modernes, qui, même dans la part de vérité qu'il peut leur arriver de contenir, n'ont assurément rien de profond ni de transcendant. Ce cas est d'ailleurs le plus fréquent, car c'est là surtout ce qui intéresse le « grand public » par suite de l'éducation qu'il a reçue, et aussi ce qui lui donne le plus facilement l'agréable illusion d'un « savoir » acquis à peu de frais ; le vulgarisateur déforme toujours les choses par simplification, et aussi en affirmant péremptoirement ce que les savants eux-mêmes ne regardent que comme de simples hypothèses, mais, en prenant une telle attitude, il ne fait en somme que continuer les procédés en usage dans l'enseignement rudimentaire qui est imposé à tous dans le monde moderne, et qui, au fond, n'est aussi rien d'autre que de la vulgarisation, et peut-être la pire de toutes en un sens, car il donne à la mentalité de ceux qui le reçoivent une empreinte « scientiste » dont bien peu sont capables de se défaire par la suite, et que le travail des vulgarisateurs proprement dits

ne fait guère qu'entretenir et renforcer encore, ce qui atténue leur responsabilité dans une certaine mesure.

Il y a actuellement une autre sorte de vulgarisation qui, bien que n'atteignant qu'un public plus restreint, nous paraît présenter des dangers plus graves, ne serait-ce que par les confusions qu'elle risque de provoquer volontairement ou involontairement, et qui vise ce qui, par sa nature, devrait être le plus complètement à l'abri de semblables tentatives, nous voulons dire les doctrines traditionnelles et plus particulièrement les doctrines orientales. À vrai dire, les occultistes et les théosophistes avaient déjà entrepris quelque chose de ce genre, mais ils n'étaient arrivés qu'à produire de grossières contrefaçons ; ce dont il s'agit maintenant revêt des apparences plus sérieuses, nous dirions volontiers plus « respectables », qui peuvent en imposer à bien des gens que n'auraient pas séduits des déformations trop visiblement caricaturales. Il y a d'ailleurs, parmi les vulgarisateurs, une distinction à faire en ce qui concerne leurs intentions, sinon les résultats auxquels ils aboutissent ; naturellement, tous veulent également répandre le plus possible les idées qu'ils exposent, mais ils peuvent y être poussés par des motifs très différents. D'une part, il y a des propagandistes dont la sincérité n'est certes pas douteuse, mais dont l'attitude même prouve que leur compréhension doctrinale ne saurait aller bien loin ; de plus, même dans les limites de ce qu'ils comprennent, les besoins de la propagande les entraînent forcément à s'accommoder toujours à la mentalité de ceux à qui ils s'adressent, ce qui, surtout quand il s'agit d'un public occidental « moyen », ne peut être qu'au détriment de la vérité ; et le plus curieux est qu'il y a là pour eux une telle nécessité qu'il serait tout à fait injuste de les accuser d'altérer volontairement cette vérité. D'autre part, il y en a qui, au fond, ne s'intéressent que très médiocrement aux doctrines, mais qui, ayant constaté le succès qu'ont ces choses dans un milieu assez étendu, trouvent bon de profiter de cette « mode » et en ont fait une véritable entreprise commerciale ; ceux-là sont d'ailleurs beaucoup plus « éclectiques » que les premiers, et ils répandent indistinctement tout ce qui leur paraît être de nature à satisfaire

les goûts d'une certaine « clientèle », ce qui est évidemment leur principale préoccupation, même quand ils croient devoir afficher quelques prétentions à la « spiritualité ». Bien entendu, nous ne voulons citer aucun nom, mais nous pensons que beaucoup de nos lecteurs pourront facilement trouver eux-mêmes quelques exemples de l'un et de l'autre cas ; et nous ne parlons pas des simples charlatans, comme il s'en rencontre surtout parmi les pseudo-ésotéristes, qui trompent sciemment le public en lui présentant leurs propres inventions sous l'étiquette de doctrines dont ils ignorent à peu près tout, contribuant ainsi à augmenter encore la confusion dans l'esprit de ce malheureux public.

Ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout cela, à part les idées fausses ou « simplistes » qui sont répandues par là sur les doctrines traditionnelles, c'est que bien des gens ne savent même pas faire la distinction entre l'œuvre des vulgarisateurs de toute espèce et un exposé fait au contraire en dehors de tout souci de plaire au public ou de se mettre à sa portée ; ils mettent tout sur le même plan, et ils vont jusqu'à attribuer les mêmes intentions à tout, y compris ce qui en est le plus éloigné en réalité. Ici, nous avons affaire à la sottise pure et simple, mais parfois aussi à la mauvaise foi, ou plus probablement à un mélange de l'un et de l'autre ; en effet, pour prendre un exemple qui nous concerne directement, après que nous avons expliqué nettement, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, combien et pour quelles raisons nous sommes résolument opposés à toute propagande, aussi bien qu'à toute vulgarisation, puisque nous avons protesté à maintes reprises contre les assertions de certains qui, malgré cela, n'en prétendaient pas moins nous attribuer des intentions propagandistes, quand nous voyons ces mêmes gens ou d'autres qui leur ressemblent répéter indéfiniment la même calomnie, comment serait-il possible d'admettre qu'ils soient réellement de bonne foi ? Si du moins, à défaut même de toute compréhension, ils avaient tant soit peu d'esprit logique, nous leur demanderions de nous dire quel intérêt nous pourrions bien avoir à chercher à convaincre qui que ce soit de la vérité de telle ou de telle idée, et

nous sommes bien sûr qu'ils ne pourraient jamais trouver à cette question la moindre réponse à peu près plausible. En effet, parmi les propagandistes et les vulgarisateurs, les uns sont tels par l'effet d'une sentimentalité déplacée, et les autres parce qu'ils y trouvent un profit matériel ; or il est trop évident, par la façon même dont nous exposons les doctrines, que ni l'un ni l'autre de ces deux motifs n'y entre pour une part si minime qu'elle soit, et que d'ailleurs, à supposer que nous ayons jamais pu nous proposer de faire une propagande quelconque, nous aurions alors adopté nécessairement une attitude tout opposée à celle de rigoureuse intransigeance doctrinale qui a été constamment la nôtre. Nous ne voulons pas y insister davantage, mais, en constatant de divers côtés, depuis quelque temps, une étrange recrudescence des attaques les plus injustes et les plus injustifiées, il nous a paru nécessaire, au risque de nous attirer le reproche de nous répéter trop souvent, de remettre encore une fois de plus les choses au point.

Salut et Délivrance

Nous avons constaté récemment, non sans quelque étonnement, que certains de nos lecteurs éprouvent encore quelque difficulté à bien comprendre la différence essentielle qui existe entre le salut et la Délivrance ; nous nous sommes pourtant expliqué déjà bien des fois sur cette question, qui du reste ne devrait en somme présenter aucune obscurité pour quiconque possède la notion des états multiples de l'être et, avant tout, celle de distinction fondamentale du « moi » et du « Soi » [1154]. Il nous faut donc y revenir pour dissiper définitivement toute méprise possible et ne laisser place à aucune objection.

Dans les conditions présentes de l'humanité terrestre, il est évident que la très grande majorité des hommes ne sont en aucune façon capables de dépasser les limites de la condition individuelle, soit pendant le cours de leur vie, soit en sortant de ce monde par la mort corporelle, qui en elle-même ne saurait rien

---

[1154] Une autre constatation qui, à vrai dire, est beaucoup moins surprenante pour nous, c'est celle de l'incompréhension obstinée des orientalistes à cet égard comme à tant d'autres ; nous en avons vu en ces derniers temps un exemple assez curieux : dans un compte rendu de L'Homme et son devenir selon le *Vêdânta*, l'un d'eux, relevant avec une mauvaise humeur non dissimulée les critiques que nous avons formulées à l'adresse de ses confrères, mentionne comme une chose particulièrement choquante ce que nous avons dit de « la confusion constamment commise entre le salut et la Délivrance », et il paraît indigné que nous ayons reproché à tel indianiste d'avoir « traduit *Moksha* par salut d'un bout à l'autre de ses ouvrages, sans paraître même se douter de la simple possibilité d'une inexactitude dans cette assimilation » ; évidemment, il est tout à fait inconcevable pour lui que *Moksha* puisse être autre chose que le salut ! À part cela, ce qui est vraiment amusant, c'est que l'auteur de ce compte rendu « déplore » que nous n'ayons pas adopté la transcription orientaliste, alors que nous en avons indiqué expressément les raisons, et aussi que nous n'ayons pas donné une bibliographie d'ouvrages orientalistes, comme si ceux-ci devaient être des « autorités » pour nous, et comme si, au point de vue où nous nous plaçons, nous n'avions pas le droit de les ignorer purement et simplement ; de telles remarques donnent la juste mesure de la compréhension de certaines gens.

changer au niveau spirituel où ils se trouvent au moment où elle survient [1155]. Dès lors qu'il en est ainsi, l'exotérisme entendu dans son acception la plus large, c'est-à-dire la partie de toute tradition qui s'adresse indistinctement à tous, ne peut leur proposer qu'une finalité d'ordre purement individuel, puisque toute autre serait entièrement inaccessible pour la plupart des adhérents de cette tradition, et c'est précisément cette finalité qui constitue le salut. Il va de soi qu'il y a bien loin de là à la réalisation effective d'un état supra-individuel, bien qu'encore conditionné, sans même parler de la Délivrance, qui, étant l'obtention de l'état suprême et inconditionné, n'a véritablement plus aucune commune mesure avec un état conditionné quel qu'il soit [1156]. Nous ajouterons tout de suite que, si « le Paradis est une prison » pour certains comme nous l'avons dit précédemment, c'est justement parce que l'être qui se trouve dans l'état qu'il représente, c'est-à-dire celui qui est parvenu au salut, est encore enfermé, et même pour une durée indéfinie, dans les limitations qui définissent l'individualité humaine ; cette condition ne saurait être en effet qu'un état de « privation » pour ceux qui aspirent à être affranchis de ces limitations et que leur degré de développement spirituel en rend effectivement capables dès leur vie terrestre, bien que, naturellement, les autres, dès lors qu'ils n'ont pas actuellement en eux-mêmes la possibilité d'aller plus loin, ne puissent aucunement ressentir cette « privation » comme telle.

On pourrait alors se poser cette question : même si les êtres qui sont dans cet état ne sont pas conscients de ce qu'il a d'im-

[1155] Bien des gens paraissent s'imaginer que le seul fait de la mort peut suffire à donner à un homme des qualités intellectuelles ou spirituelles qu'il ne possédait aucunement de son vivant ; c'est là une étrange illusion, et nous ne voyons même pas quelles raisons on pourrait invoquer pour lui donner la moindre apparence de justification.

parfait par rapport aux états supérieurs, cette imperfection n'en existe pas moins en réalité ; quel avantage y a-t-il donc à les y maintenir ainsi indéfiniment, puisque c'est là le résultat auquel doivent aboutir normalement les observances traditionnelles de l'ordre exotérique ? La vérité est qu'il y en a un très grand, car, étant fixés par là dans les prolongements de l'état humain tant que cet état même subsistera dans la manifestation, ce qui équivaut à la perpétuité ou à l'indéfinité temporelle, ces êtres ne pourront passer à un autre état individuel, ce qui sans cela serait nécessairement la seule possibilité ouverte devant eux ; mais encore pourquoi cette continuation de l'état humain est-elle, dans ce cas, une condition plus favorable que ne le serait le passage à un autre état ? Il faut ici faire intervenir la considération de la position centrale occupée par l'homme dans le degré d'existence auquel il appartient, tandis que tous les autres êtres ne s'y trouvent que dans une situation plus ou moins périphérique, leur supériorité ou leur infériorité spécifique les uns par rapport aux autres résultant directement de leur plus ou moins grand éloignement du centre, en raison duquel ils participent dans une mesure différente, mais toujours d'une façon seulement partielle, aux possibilités qui ne peuvent s'exprimer complètement que dans et par l'homme. Or, quand un être doit passer à un autre état individuel, rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme, et il y a même au contraire une probabilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelqu'une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux ou même des végétaux ; on peut com-

[1156] Nous préciserons incidemment que, si nous avons pris l'habitude d'écrire « salut » avec une minuscule et « Délivrance » avec une majuscule, c'est, tout comme lorsque nous écrivons « moi » et « Soi », pour marquer nettement que l'un est d'ordre individuel et l'autre d'ordre transcendant ; cette remarque a pour but d'éviter qu'on ne veuille nous attribuer des intentions qui ne sont nullement les nôtres, comme celle de déprécier en quelque façon le salut, alors qu'il s'agit uniquement de la situer aussi exactement que possible à la place qui lui appartient en fait dans la réalité totale.

prendre immédiatement combien il en serait gravement désavantagé, surtout au point de vue des possibilités de développement spirituel, et cela même si ce nouvel état, envisagé dans son ensemble, constituait, comme il est normal de le supposer, un degré d'existence supérieur au nôtre. C'est pourquoi certains textes orientaux disent que « la naissance humaine est difficile à obtenir », ce qui, bien entendu, s'applique également à ce qui y correspond dans tout autre état individuel ; et c'est aussi la véritable raison pour laquelle les doctrines exotériques présentent comme une éventualité redoutable et même sinistre la « seconde mort », c'est-à-dire la dissolution des éléments psychiques par laquelle l'être, cessant d'appartenir à l'état humain, doit nécessairement et immédiatement prendre naissance dans un autre état. Il en serait tout autrement, et ce serait même en réalité tout le contraire, si cette « seconde mort » donnait accès à un état supra-individuel ; mais ceci n'est plus du ressort de l'exotérisme, qui ne peut et ne doit s'occuper que de ce qui se rapporte au cas le plus général, tandis que les cas d'exception sont précisément ce qui fait la raison d'être de l'ésotérisme. L'homme ordinaire, qui ne peut pas atteindre actuellement à un état supra-individuel, pourra du moins, s'il obtient le salut, y parvenir à la fin du cycle humain ; il échappera donc au danger dont nous venons de parler, et ainsi il ne perdra pas le bénéfice de sa naissance humaine, mais il le gardera au contraire à titre définitif, car qui dit salut dit par là même conservation et c'est là ce qui importe essentiellement en pareil cas, car c'est en cela, mais en cela seulement, que le salut peut être considéré comme rapprochant l'être de sa destination ultime, ou comme constituant en un certain sens, et si impropre que soit une telle façon de parler, un acheminement vers la Délivrance.

Il faut d'ailleurs avoir bien soin de ne pas se laisser induire en erreur par certaines similitudes apparentes d'expression, car les mêmes termes peuvent recevoir plusieurs acceptions et être appliqués à des niveaux très différents, suivant qu'il s'agit du domaine exotérique ou du domaine ésotérique. C'est ainsi que, quand les mystiques parlent d'« union à Dieu », ce qu'ils en-

tendent par là n'est certainement en aucune façon assimilable au Yoga ; et cette remarque est particulièrement importante, parce que certains seraient peut-être tentés de dire : comment pourrait-il y avoir pour un être une finalité plus haute que l'union à Dieu ? Tout dépend du sens dans lequel on prend le mot « union » ; en réalité, les mystiques, comme tous les autres exotéristes, ne sont jamais préoccupés de rien de plus ni d'autre que du salut, bien que ce qu'ils ont en vue soit, si l'on veut, une modalité supérieure du salut, car il serait inconcevable qu'il n'y ait pas aussi une hiérarchie parmi les êtres « sauvés ». En tout cas, l'union mystique, laissant subsister l'individualité comme telle, ne peut être qu'une union tout extérieure et relative, et il est bien évident que les mystiques n'ont jamais conçu même la possibilité de l'Identité Suprême ; ils s'arrêtent à la « vision », et toute l'étendue des mondes angéliques les sépare encore de la Délivrance.

Le sacré et le profane

Nous avons souvent expliqué déjà que, dans une civilisation intégralement traditionnelle, toute activité humaine, quelle qu'elle soit, possède un caractère qu'on peut dire sacré, parce que, par définition même, la tradition n'y laisse rien en dehors d'elle ; ses applications s'étendent alors à toutes choses sans exception, de sorte qu'il n'en est aucune qui puisse être considérée comme indifférente ou insignifiante à cet égard, et que, quoi que fasse l'homme, sa participation à la tradition est assurée d'une façon constante par ses actes mêmes. Dès que certaines choses échappent au point de vue traditionnel ou, ce qui revient au même, sont regardées comme profanes, c'est là le signe manifeste qu'il s'est déjà produit une dégénérescence entraînant un affaiblissement et comme un amoindrissement de la tradition ; et une telle dégénérescence est naturellement liée, dans l'histoire de l'humanité, à la marche descendante du déroulement cyclique. Il peut évidemment y avoir là bien des degrés différents, mais, d'une façon générale, on peut dire qu'actuellement, même dans les civilisations qui ont encore gardé le caractère le plus nettement traditionnel, une certaine part plus ou moins grande est toujours faite au profane, comme une sorte de concession forcée à la mentalité déterminée par les conditions mêmes de l'époque. Cela ne veut pourtant pas dire qu'une tradition puisse jamais reconnaître le point de vue profane comme légitime, car cela reviendrait en somme à se nier elle-même au moins partiellement, et suivant la mesure de l'extension qu'elle lui accorderait ; à travers toutes ses adaptations successives, elle ne peut que maintenir toujours en droit, sinon en fait, que son propre point de vue vaut réellement pour toutes choses et que son domaine d'application les comprend toutes également.

Il n'y a d'ailleurs que la seule civilisation occidentale moderne qui, parce que son esprit est essentiellement antitraditionnel, prétende affirmer la légitimité du profane comme tel et considère même comme un « progrès » d'y inclure une part de plus en plus grande de l'activité humaine, si bien qu'à la limite, pour l'esprit intégralement moderne, il n'y a plus que du profane, et que tous ses efforts tendent en définitive à la négation ou à l'exclusion du sacré. Les rapports sont ici inversés : une civilisation traditionnelle, même amoindrie, ne peut que tolérer l'existence du point de vue profane comme un mal inévitable, tout en s'efforçant d'en limiter les conséquences le plus possible ; dans la civilisation moderne, au contraire, c'est le sacré qui n'est plus que toléré, parce qu'il n'est pas possible de le faire disparaître entièrement d'un seul coup, et auquel, en attendant la réalisation complète de cet « idéal », on fait une part de plus en plus réduite, en ayant le plus grand soin de l'isoler de tout le reste par une barrière infranchissable.

Le passage de l'une à l'autre de ces deux attitudes opposées implique la persuasion qu'il existe, non plus seulement un point de vue profane, mais un domaine profane, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont profanes en elles-mêmes et par leur propre nature, au lieu de n'être telles, comme il en est réellement, que par l'effet d'une certaine mentalité. Cette affirmation d'un domaine profane, qui transforme indûment un simple état de fait en un état de droit, est donc, si l'on peut dire, un des postulats fondamentaux de l'esprit antitraditionnel, puisque ce n'est qu'en inculquant tout d'abord cette fausse conception à la généralité des hommes qu'il peut espérer en arriver graduellement à ses fins, c'est-à-dire à la disparition du sacré, ou, en d'autres termes, à l'élimination de la tradition jusque dans ses derniers vestiges. Il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte à quel point l'esprit moderne a réussi dans cette tâche qu'il s'est assignée, car même les hommes qui s'estiment « religieux », ceux donc chez qui il subsiste encore plus ou moins consciemment quelque chose de l'esprit traditionnel, n'en considèrent pas moins la religion comme une chose occupant parmi les autres

une place tout à fait à part, et d'ailleurs à vrai dire bien restreinte, de telle sorte qu'elle n'exerce aucune influence effective sur tout le reste de leur existence, où ils pensent et agissent exactement de la même façon que les plus complètement irréligieux de leurs contemporains. Le plus grave est que ces hommes ne se comportent pas simplement ainsi parce qu'ils s'y trouvent obligés par la contrainte du milieu dans lequel ils vivent, parce qu'il y a là une situation de fait qu'ils ne peuvent que déplorer et à laquelle ils sont incapables de se soustraire, ce qui serait encore admissible, car on ne peut assurément exiger de chacun qu'il ait le courage nécessaire pour réagir ouvertement contre les tendances dominantes de son époque, ce qui n'est certes pas sans danger sous plus d'un rapport. Bien loin de là, ils sont affectés par l'esprit moderne à un tel point que, tout comme les autres, ils regardent la distinction et même la séparation du sacré et du profane comme parfaitement légitime, et que, dans l'état de choses qui est celui de toutes les civilisations traditionnelles et normales, ils ne voient plus qu'une confusion entre deux domaines différents, confusion qui, suivant eux, a été « dépassée » et avantageusement dissipée par le « progrès » !

Il y a plus encore : une telle attitude, déjà difficilement concevable de la part d'hommes, quels qu'ils soient, qui se disent et se croient sincèrement religieux, n'est même plus seulement le fait des « laïques », chez lesquels on pourrait peut-être, à la rigueur, la mettre sur le compte d'une ignorance la rendant encore excusable jusqu'à un certain point. Il paraît que cette même attitude est maintenant aussi celle d'ecclésiastiques de plus en plus nombreux, qui semblent ne pas comprendre tout ce qu'elle a de contraire à la tradition, et nous disons bien à la tradition d'une façon tout à fait générale, donc à celle dont ils sont les représentants aussi bien qu'à toute autre forme traditionnelle ; et on nous a signalé que certains d'entre eux vont jusqu'à faire aux civilisations orientales un reproche de ce que la vie sociale y est encore pénétrée de spirituel, voyant même là une des principales causes de leur prétendue infériorité par rapport à la civilisation occidentale ! Il y a d'ailleurs lieu de remarquer une étrange contra-

diction : les ecclésiastiques les plus atteints par les tendances modernes se montrent généralement beaucoup plus préoccupés d'action sociale que de doctrine ; mais, puisqu'ils acceptent et approuvent même la « laïcisation » de la société, pourquoi interviennent-ils dans ce domaine ? Ce ne peut être pour essayer, comme il serait légitime et souhaitable, d'y réintroduire quelque peu d'esprit traditionnel, dès lors qu'ils pensent que celui-ci doit rester complètement étranger aux activités de cet ordre ; cette intervention est donc tout à fait incompréhensible, à moins d'admettre qu'il y a dans leur mentalité quelque chose de profondément illogique, ce qui est d'ailleurs incontestablement le cas de beaucoup de nos contemporains. Quoi qu'il en soit, il y a là un symptôme des plus inquiétants : quand des représentants authentiques d'une tradition en sont arrivés à ce point que leur façon de penser ne diffère plus sensiblement de celle de ses adversaires, on peut se demander quel degré de vitalité a encore cette tradition dans son état actuel ; et, puisque la tradition dont il s'agit est celle du monde occidental, quelles chances de redressement peut-il bien, dans ces conditions, y avoir encore pour celui-ci, du moins tant qu'on s'en tient au domaine exotérique et qu'on n'envisage aucun autre ordre de possibilités ?

Sur le rôle du guru

Nous avons eu, en ces derniers temps, l'occasion de constater chez certains, au sujet du rôle du Guru [1157] des méprises et des exagérations telles que nous nous voyons obligé de revenir encore sur cette question pour mettre quelque peu les choses au point. Nous serions presque tenté, en présence de certaines affirmations, de regretter d'avoir insisté nous-même sur ce rôle autant que nous l'avons fait en maintes circonstances ; il est vrai que beaucoup ont tendance à en amoindrir l'importance, sinon même à la méconnaître entièrement, et c'est là ce qui justifiait notre insistance ; mais c'est d'erreurs dans le sens opposé à celui-là qu'il s'agit cette fois.

Ainsi, il en est qui vont jusqu'à prétendre que nul ne pourra jamais atteindre la Délivrance s'il n'a un Guru , et, naturellement, ils entendent par là un Guru humain ; nous ferons remarquer tout d'abord que ceux-là feraient assurément beaucoup mieux de se préoccuper de choses moins éloignées d'eux que le but ultime de la réalisation spirituelle, et de se contenter d'envisager la question en ce qui concerne les premières étapes de celle-ci, qui sont d'ailleurs, en fait, celles pour lesquelles la présence d'un Guru peut apparaître comme plus particulièrement nécessaire. Il ne faut pas oublier, en effet, que le Guru humain n'est en réalité, comme nous l'avons déjà dit précédemment, qu'une représentation extérieure et comme un « substitut » du véritable Guru intérieur, de sorte que sa nécessité n'est due qu'à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est encore incapable d'entrer directe-

[1157] Bien que ce terme appartienne proprement à la tradition hindoue, nous entendrons ici par là, pour simplifier le langage, un Maître spirituel au sens le plus général, quelle que soit la forme traditionnelle dont il relève.

ment en communication consciente avec celui-ci. C'est là, en tout cas, ce qui limite aux premiers stades cette nécessité de l'aide d'un Guru humain, et nous disons les premiers stades parce qu'il va de soi que la communication dont il s'agit devient possible pour un être bien avant qu'il ne soit sur le point d'atteindre la Délivrance. Maintenant, en tenant compte de cette restriction, peut-on considérer cette nécessité comme absolue, ou, en d'autres termes, la présence du Guru humain est-elle, dans tous les cas, rigoureusement indispensable au début de la réalisation, c'est-à-dire, sinon pour conférer une initiation valable, ce qui serait par trop évidemment absurde, du moins pour rendre effective une initiation qui, sans cette condition, demeurerait toujours simplement virtuelle ? Si important que soit réellement le rôle du Guru , et ce n'est certes pas nous qui songerons à le contester, nous sommes bien obligés de dire qu'une telle assertion est tout à fait fausse, et cela pour plusieurs raisons, dont la première est qu'il y a des cas exceptionnels d'êtres chez lesquels une transmission initiatique pure et simple suffit, sans qu'un Guru ait à intervenir en quoi que ce soit, pour « réveiller » immédiatement des acquisitions spirituelles obtenues dans d'autres états d'existence ; si rares que soient ces cas, ils prouvent tout au moins qu'il ne saurait en aucune façon s'agir d'une nécessité de principe. Mais il y a autre chose qui est beaucoup plus important à considérer ici, puisqu'il ne s'agit plus en cela de faits exceptionnels dont on pourrait dire avec raison qu'il n'y a pas lieu de tenir compte pratiquement, mais bien des voies parfaitement normales : c'est qu'il existe des formes d'initiation qui, par leur constitution même, n'impliquent aucunement que quelqu'un doive y remplir la fonction d'un Guru au sens propre de ce mot, et ce cas est surtout celui de certaines formes dans lesquelles le travail collectif tient une place prépondérante, le rôle du Guru étant joué alors, non pas par un individu humain, mais par une influence spirituelle effectivement présente au cours de ce tra-

vail [1158]. Sans doute, il y a là un certain désavantage, en ce sens qu'une telle voie est évidemment moins sûre et plus difficile à suivre que celle où l'initié bénéficie du contrôle constant d'un Maître spirituel ; mais c'est là une toute autre question, et ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que l'existence même de ces formes initiatiques, qui se proposent nécessairement le même but que les autres, et qui par conséquent doivent mettre à la disposition de leurs adhérents des moyens suffisants pour y parvenir dès lors qu'ils sont pleinement qualifiés, prouve amplement que la présence d'un Guru ne saurait être regardée comme constituant une condition indispensable dans tous les cas. Il est d'ailleurs bien entendu que, qu'il y ait ou non un Guru humain, le Guru intérieur est toujours présent, puisqu'il ne fait qu'un avec « Soi » lui-même ; que, pour se manifester à ceux qui ne peuvent pas encore en avoir une conscience immédiate, il prenne pour support un être humain ou une influence spirituelle « non-incarnée », ce n'est là en somme qu'une différence de modalités qui n'affecte en rien l'essentiel.

Nous avons dit tout à l'heure que le rôle du Guru , là où il existe, est surtout important au début de l'initiation effective, et cela peut même paraître tout à fait évident, car il est naturel qu'un initié ait d'autant plus besoin d'être guidé qu'il est moins avancé dans la voie ; cette remarque contient déjà implicitement la réfutation d'une autre erreur que nous avons constatée, et qui consiste à prétendre qu'il ne peut y avoir de véritable Guru que celui qui est déjà parvenu au terme de la réalisation spirituelle,

[1158] Il est à remarquer à cet égard que, même dans certaines formes initiatiques où la fonction du Guru existe normalement, elle n'est pourtant pas toujours strictement indispensable en fait : ainsi, dans l'initiation islamique, certaines *turuq*, surtout dans les conditions actuelles, ne sont plus dirigées par un véritable Sheikh capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel, mais seulement par des *Kholafâ* qui ne peuvent guère faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique ; il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il en est ainsi, la barakah du Sheikh fondateur de la tariqah peut fort bien, tout au moins pour des individualités particulièrement bien douées, et en vertu de ce simple rattachement à la silsilah , suppléer à l'absence d'un Sheikh présentement vivant, et ce cas devient alors tout à fait comparable à celui que nous venons de rappeler.

c'est-à-dire à la Délivrance. S'il en était vraiment ainsi, ce serait plutôt décourageant pour ceux qui cherchent à obtenir l'aide d'un Guru , car il est bien clair que les chances qu'ils auraient d'en rencontrer un seraient alors extrêmement restreintes ; mais, en réalité, pour que quelqu'un puisse jouer efficacement ce rôle de Guru au commencement, il suffit qu'il soit capable de conduire son disciple jusqu'à un certain degré d'initiation effective, ce qui est possible même s'il n'a pas été lui-même plus loin que ce degré [1159]. C'est pourquoi l'ambition d'un vrai Guru , si l'on peut dire, doit être surtout de mettre son disciple en état de se passer de lui le plus tôt possible, soit en l'adressant, quand il ne peut plus le conduire plus loin, à un autre Guru ayant une compétence plus étendue que la sienne propre [1160], soit, s'il en est capable, en l'amenant au point où s'établira la communication consciente et directe avec le Guru intérieur ; et, dans ce dernier cas, cela est tout aussi vrai si le Guru humain est véritablement un *jivan-mukta* que s'il ne possède qu'un moindre degré de réalisation spirituelle.

Nous n'en avons pas encore fini avec toutes les conceptions erronées qui ont cours dans certains milieux, et parmi lesquelles il en est une qui nous paraît particulièrement dangereuse ; il est des gens qui s'imaginent qu'ils peuvent se considérer comme rattachés à telle forme traditionnelle par le seul fait que c'est celle à laquelle appartient leur Guru , ou du moins celui qu'ils se croient autorisés à regarder comme tel, et sans qu'ils aient pour cela à rien faire d'autre ni à accomplir quelque rite que ce soit. Il de-

---

[1159] Cette capacité suppose d'ailleurs, outre le développement spirituel correspondant à la possession de ce degré, certaines qualités spéciales, de même que, parmi ceux qui possèdent les mêmes connaissances dans un ordre quelconque, tous ne sont pas également aptes à les enseigner à d'autres.

[1160] Il doit être bien entendu que ce changement ne peut jamais s'opérer régulièrement et légitimement qu'avec l'autorisation du premier Guru , et même sur son initiative, car c'est lui seul, et non pas le disciple, qui peut apprécier si son rôle est terminé vis-à-vis de celui-ci, et aussi si tel autre Guru est réellement capable de le mener plus loin qu'il ne le pouvait lui-même. Ajoutons qu'un tel changement peut aussi avoir parfois une raison toute différente, et être dû seulement à ce que le Guru constate que le disciple, du fait de certaines particularités de sa nature individuelle, peut être guidé plus efficacement par quelqu'un d'autre.

vrait être bien évident que ce prétendu rattachement ne saurait aucunement avoir une valeur effective, qu'il n'a même pas la moindre réalité ; il serait vraiment trop facile de se rattacher à une tradition sans autres conditions que celle-là, et on ne peut voir là que l'effet d'une méconnaissance complète de la nécessité de la pratique d'un exotérisme, qui, dans le cas d'une initiation relevant d'une tradition déterminée et non exclusivement ésotérique, ne peut naturellement être que celui de cette même tradition [1161]. Ceux qui pensent ainsi se croient sans doute déjà passés au-delà de toutes les formes, mais leur erreur n'en est encore que plus grande, car le besoin même qu'ils éprouvent de recourir à un Guru est une preuve suffisante qu'ils n'en sont pas encore là [1162] ; que le Guru lui-même y soit parvenu ou non, cela ne change rien en ce qui concerne les disciples et ne les regarde même en aucune façon. Ce qui est le plus étonnant, il faut bien le dire, c'est qu'il puisse se trouver un Guru qui accepte des disciples dans de semblables conditions, et sans avoir préalablement rectifié chez eux cette erreur ; cela seul serait même de nature à causer de sérieux doutes sur la réalité de sa qualité spirituelle. En effet, tout véritable Maître spirituel doit nécessairement exercer sa fonction en conformité avec une tradition déterminée ; quand il n'en est pas ainsi, c'est là une des marques qui permettent le plus facilement de reconnaître qu'on n'a affaire qu'à un faux Maître spirituel, qui d'ailleurs, dans certains cas, peut très bien n'être pas de mauvaise fois, mais s'illusionner lui-même par ignorance des conditions réelles de l'initiation ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour qu'il ne soit pas utile d'y insister davantage [1163]. Il importe d'ailleurs, car il faut prévoir toutes les objections, de faire une distinction très nette entre ce cas et

[1161] Nous prenons ici le mot « exotérisme » dans son acception la plus large, pour désigner la partie d'une tradition qui s'adresse à tous indistinctement, et qui constitue la base normale et nécessaire de toute initiation correspondante.

[1162] Il y a même ici quelque chose de contradictoire, car, s'ils avaient pu réellement arriver à ce point avant d'avoir un Guru , ce serait assurément la meilleure preuve que celui-ci n'est pas indispensable comme ils l'affirment d'autre part.

[1163] Voir ch. XXI : Vrais et faux instructeurs spirituels .

celui où il peut arriver que, accidentellement en quelque sorte, et en dehors de sa fonction traditionnelle, un Maître spirituel donne non seulement des éclaircissements d'ordre doctrinal, ce qui ne saurait soulever de difficulté, mais aussi certains conseils d'un caractère plus pratique à des personnes n'appartenant pas à sa propre tradition ; il doit être bien entendu qu'il ne peut s'agir alors que de simples conseils, qui, tout comme ceux qui pourraient venir de quelqu'un d'autre, tirent uniquement leur valeur des connaissances que celui qui les donne possède en tant qu'individu humain, et non pas en tant que représentant d'une certaine tradition, et qui ne sauraient aucunement mettre, vis-à-vis de lui, celui qui les reçoit dans la situation d'un disciple au sens initiatique de ce mot. Cela n'a évidemment rien de commun avec la prétention de conférer une initiation à des gens qui ne remplissent pas les conditions voulues pour la recevoir valablement, conditions parmi lesquelles figure toujours nécessairement le rattachement régulier et effectif à la tradition à laquelle appartient la forme initiatique envisagée, avec toutes les observances rituelles qui y sont impliquées essentiellement ; et il faut dire nettement que, faute de ce rattachement, la relation qui unit les soi-disant disciples à leur Guru n'est elle-même, en tant que lien initiatique, qu'une illusion pure et simple.

Liens et nœuds[1164]

Nous avons déjà parlé à maintes reprises du symbolisme du fil, qui présente de multiples aspects, mais dont la signification essentielle et proprement métaphysique est toujours la représentation du *sûtrâtmâ* qui, tant au point de vue macrocosmique qu'au point de vue microcosmique, relie tous les états d'existence entre eux et à leur Principe. Peu importe d'ailleurs que, dans les différentes figurations auxquelles ce symbolisme donne lieu, il s'agisse d'un fil à proprement parler, d'une corde ou d'une chaîne, ou d'un tracé graphique comme ceux que nous avons signalés précédemment[1165], ou encore d'un chemin réalisé par des procédés architecturaux comme dans le cas des labyrinthes[1166], chemin dont un être est astreint à suivre le parcours d'un bout à l'autre pour parvenir à son but ; ce qui est l'essentiel dans tous les cas, c'est qu'on ait toujours affaire à une ligne ne présentant aucune solution de continuité. Le tracé de cette ligne peut aussi être plus ou moins compliqué, ce qui correspond habituellement à des modalités ou à des applications plus particulières de son symbolisme général : ainsi, le fil ou son équivalent peut se replier sur lui-même de façon à former des entrelacs ou des nœuds ; et, dans la structure de l'ensemble, chacun de ces nœuds représente le point où agissent les forces déterminant la condensation et la cohésion d'un « agrégat » qui correspond à tel ou tel état de manifestation, de sorte qu'on pourrait dire que c'est ce nœud qui maintient l'être dans l'état envisagé et que sa solution entraîne immédiatement la mort à cet état ; c'est ce qu'exprime d'ailleurs très nettement un terme comme celui de « nœud vital

[1164] Publié dans *É. T.*, mars 1950.

[1165] Voir *Encadrements et labyrinthes*.

[1166] Voir *La Caverne et le Labyrinthe*.

». Naturellement, le fait que les nœuds se rapportant à des états différents figurent tous à la fois et d'une façon permanente dans le tracé symbolique ne doit pas être regardé comme une objection à ce que nous venons de dire, car, outre qu'il est évidemment imposé par les conditions techniques de la figuration elle-même, il répond en réalité au point de vue où tous les états sont envisagés en simultanéité, point de vue qui est toujours plus principiel que celui de la succession. Nous ferons remarquer, à ce propos, que, dans le symbolisme du tissage que nous avons étudié ailleurs[1167], les points de croisement des fils de la chaîne et de ceux de la trame, par lesquels est formé le tissu tout entier, ont aussi une signification similaire, ces fils étant en quelque sorte les « lignes de force » qui définissent la structure du Cosmos.

Dans un article récent[1168], M. Mircea Eliade a parlé de l'« ambivalence » du symbolisme des liens et des nœuds, et c'est là un point qui mérite d'être examiné avec quelque attention ; on peut naturellement y voir un cas particulier du double sens qui est très généralement inhérent aux symboles, mais encore faut-il se rendre compte de ce qui en justifie l'existence en ce qui concerne plus précisément ceux dont il s'agit ici[1169]. Tout d'abord, il y a lieu de remarquer à cet égard qu'un lieu peut être conçu comme ce qui enchaîne ou comme ce qui unit, et, même dans le langage ordinaire, le mot a également ces deux significations ; il y correspond, dans le symbolisme des liens, deux points de vue qu'on

---

[1167] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

[1168] *Le « Dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juill.-déc. 1948 (voir notre compte rendu dans *É. T.* de juill.-août 1949).

[1169] Nous signalerons accessoirement que dans les applications rituelles et plus spécialement « magiques » à ce double sens correspond un usage « bénéfique » ou « maléfique », suivant les cas, des liens et des nœuds ; mais ce qui nous intéresse ici est le principe de cette ambivalence, en dehors de toute application particulière qui n'en est toujours qu'une simple dérivation. M. Eliade a d'ailleurs insisté lui-même avec raison sur l'insuffisance des interprétations « magiques » auxquelles certains veulent se borner, par une méconnaissance complète du sens profond des symboles, qui, comme aussi dans le cas des interprétations « sociologiques », entraîne une sorte de renversement des rapports entre le principe et ses applications contingentes.

pourrait dire inverses l'un de l'autre, et, si le plus immédiatement apparent de ces deux points de vue est celui qui fait du lien une entrave, c'est qu'il est en somme celui de l'être manifesté comme tel, en tant qu'il se regarde comme « attaché » à certaines conditions spéciales d'existence et comme enfermé par elles dans les limites de son état contingent. À ce même point de vue, le sens du nœud est comme un renforcement de celui du lien en général, puisque, comme nous le disions plus haut, le nœud représente plus proprement ce qui fixe l'être dans un état déterminé ; et la portion du lien par laquelle il est formé est, pourrait-on dire, tout ce que peut en voir cet être tant qu'il est incapable de sortir des bornes de cet état, la connexion que ce même lien établit avec les autres états lui échappant alors nécessairement. L'autre point de vue peut être qualifié de véritablement universel, car il est celui qui embrasse la totalité des états, et il suffit, pour le comprendre, de se reporter à la notion du *sûtrâtmû* : le lien, envisagé alors dans toute son extension[1170], est ce qui les unit, non seulement entre eux, mais aussi, redisons-le encore, à leur Principe même, de sorte que, bien loin d'être encore une entrave, il devient au contraire le moyen par lequel l'être peut rejoindre effectivement son Principe et la voie même qui le conduit à ce but. Dans ce cas, le fil ou la corde a une valeur proprement « axiale », et l'ascension à une corde tendue verticalement peut, tout comme l'ascension à un arbre ou à un mât, représenter le processus de retour au Principe[1171]. D'autre part, la connexion avec le Principe par le *sûtrâtmâ* est illustrée d'une façon particulièrement frappante par le jeu des marionnettes[1172] : une marionnette représente ici un être individuel, et l'opérateur qui la fait mouvoir au moyen d'un fil est le « Soi » ; sans ce fil, la marionnette

[1170] Il est bien entendu que cette extension doit être considérée comme indéfinie, bien qu'elle ne puisse jamais l'être en fait dans une figuration quelconque.

[1171] C'est là, dans l'Inde, la véritable signification de ce que les voyageurs ont appelé le « tour de la corde », quoi qu'on puisse d'ailleurs penser de celui-ci en tant que phénomène plus ou moins authentiquement « magique », ce qui n'a évidemment aucune importance quant à son caractère symbolique qui seul nous intéresse.

[1172] Cf. A.K. Coomaraswamy, *« Spiritual Paternity » and the « Puppet-complex »*, dans *Psychiatry*, numéro d'août 1945 (voir notre compte rendu dans *É. T.* d'oct.-nov. 1947).

demeurerait inerte, de même que, sans le *sûtrâtmâ*, toute existence ne serait qu'un pur néant, et, suivant une formule extrême-orientale, « tous les êtres seraient vides ».

Dans le premier même des deux points de vue dont nous venons de parler, il y a encore une certaine ambivalence d'un autre ordre, qui tient à la différence des façons dont un être, suivant son degré spirituel, peut apprécier l'état dans lequel il se trouve, et que le langage rend assez bien par les significations qu'il donne au mot « attachement ». En effet, si on éprouve de l'attachement pour quelqu'un ou pour quelque chose, on considère naturellement comme un mal d'en être séparé, même si cette séparation doit en réalité entraîner l'affranchissement de certaines limitations, dans lesquelles on se trouve ainsi maintenu par cet attachement même. D'une façon plus générale, l'attachement d'un être à son état, en même temps qu'il l'empêche de se libérer des entraves qui y sont inhérentes, lui fait considérer comme un malheur de le quitter, ou, en d'autres termes, attribuer un caractère « maléfique » à la mort à cet état, résultant de la rupture du « nœud vital » et de la dissolution de l'agrégat qui constitue son individualité[1173]. Seul, l'être à qui un certain développement spirituel permet d'aspirer au contraire à dépasser les conditions de son état peut les « réaliser » comme les entraves qu'elles sont effectivement, et le « détachement » qu'il éprouve dès lors à leur égard est déjà, au moins virtuellement, une rupture de ces entraves, ou, si l'on préfère une autre façon de parler qui est peut-être plus exacte, car il n'y a jamais de rupture au sens propre du mot, une transmutation de « ce qui enchaîne » en « ce qui unit », qui n'est autre chose au fond que la reconnaissance ou la prise de conscience de la véritable nature du *sûtrâtmâ*.

[1173] Il est à remarquer qu'on dit communément que la mort est le « dénouement » de l'existence individuelle ; cette expression, qui par ailleurs est aussi en relation avec le symbolisme du théâtre, est littéralement exacte, bien que ceux qui l'emploient ne s'en rendent sans doute pas compte.

La science profane devant les doctrines traditionnelles[1174]

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est éga-

[1174] *Études traditionnelles*, avril-mai 1930.

lement applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou

moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématiques modernes[1175] ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'ils emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas la possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionnalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle[1176]. Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne

[1175] Voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*.

[1176] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». À vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas,

pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionnalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit, il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes » qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences

modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » qu'elles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaudrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » exté-

rieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que comme de simples hypothèses plus ou moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce qu'ils ont pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l'inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D'autre part, nous avons eu aussi l'occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l'attitude qu'on est convenu d'appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d'exotéristes, et l'on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu'un plus ou moins grand nombre d'adhérents de leur tradition ne s'en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi-disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d'un ordre assez profane, ces objections méritent d'autant moins qu'on y attache une telle importance que la science dont elles s'inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d'« accorder la Bible avec la science », il n'est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu'il est constamment à refaire à me-

sure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu'il a toujours l'inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l'état présent de la science profane, c'est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu'on s'attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d'abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l'exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s'ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la Science profane, non plus d'ailleurs que par la « critique » dissolvante d'une exégèse moderniste et rationaliste, c'est-à-dire essentiellement anti-traditionnelle, dont les prétendus résultats n'ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu'est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu'ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd'hui, en Occident, ceux qui comprennent encore qu'il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c'est là l'affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu'on peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s'il s'agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n'atteignaient pas toujours, en définitive, l'esprit traditionnel lui-même ; et le genre d'« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point elles ont réussi à af-

faiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'une autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.

Les 3 voies et les formes initiatiques

On sait que la tradition hindoue distingue trois « voies » (*mârgas*) qui sont respectivement celles de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnânâ*; nous ne reviendrons par sur la définition de ces termes, que nous devons supposer suffisamment connue de nos lecteurs ; mais nous préciserons avant tout que, dès lors qu'il y correspond trois formes de Yoga , cela implique essentiellement que tous ont ou sont susceptibles d'avoir une signification d'ordre proprement initiatique [1177]. D'autre part, il faut bien comprendre que toute distinction de ce genre a forcément toujours un certain caractère « schématique » et quelque peu théorique, car, en fait, les « voies » varient indéfiniment pour convenir à la diversité des natures individuelles, et, même dans une classification très générale comme celle-là, il ne peut être question que d'une prédominance d'un des éléments dont il s'agit par rapport aux autres, sans que ceux-ci puissent jamais être entièrement exclus. Il en est ici comme dans le cas des trois *gunas*: on classe les êtres suivant le *guna* qui prédomine en eux, mais il va de soi que la nature de tout être manifesté n'en comporte pas moins à la fois tous les *gunas*, bien qu'en des proportions diverses, car il est impossible qu'il en soit autrement dans tout ce qui procède de *Prakriti*. Le rapprochement que nous faisons entre ces deux cas est d'ailleurs plus qu'une simple comparaison, et il est d'autant plus justifié qu'il y a réellement une certaine corrélation entre l'un et l'autre : en effet, le *Jnâna-mârga* est évidemment celui qui convient aux êtres de nature « sattwique », tandis que le *Bhakti-mârga* et le *Karmamârga* conviennent à ceux dont la nature est

[1177] Nous disons « sont susceptibles d'avoir » parce qu'ils peuvent avoir aussi un sens exotérique, mais il est évident que celui-ci n'est pas en cause lorsqu'il s'agit de Yoga ; naturellement, le sens initiatique en est comme une transposition dans un ordre supérieur.

principalement « rajasique », d'ailleurs avec des nuances différentes ; on pourrait peut-être dire, en un certain sens, qu'il y a dans le dernier quelque chose qui est plus proche de *tamas* que dans l'autre, mais encore ne faudrait-il pas pousser cette considération trop loin, car il est bien clair que les êtres de nature « tamasique » ne sont aucunement qualifiés pour suivre quelque voie initiatique que ce soit.

Quoi qu'il en soit de cette dernière réserve, il n'en est pas moins vrai qu'il existe un rapport entre les caractères respectifs des trois *mârgas* et les éléments constitutifs de l'être répartis suivant le ternaire « esprit, âme, corps »[1178] : la Connaissance pure est, en elle-même, d'ordre essentiellement supra-individuel, c'est-à-dire en définitive spirituel, comme l'intellect transcendant dont elle relève ; le caractère nettement psychique de *Bhakti* est évident, tandis que *Karma*, dans toutes ses modalités, comporte forcément une certaine activité d'ordre corporel, et, quelles que soient les transpositions dont ces termes sont susceptibles, quelque chose de cette nature originelle doit toujours s'y retrouver inévitablement. Ceci confirme pleinement ce que nous disions de la correspondance avec les *gunas*: la voie « jnânique », dans ces conditions ne peut évidemment convenir qu'aux êtres en lesquels prédomine la tendance ascendante de *sattwa*, et qui, par là même, sont prédisposés à viser directement à la réalisation des états supérieurs plutôt qu'à s'attarder à un développement détaillé des possibilités individuelles ; les deux autres voies, par contre, font tout d'abord appel à des éléments proprement individuels, fût-ce pour les transformer finalement en quelque chose qui appartient à un ordre supérieur, et ceci est bien conforme à la nature de *rajas*, qui est la tendance produisant l'expansion de l'être au niveau même de l'individualité, laquelle il ne faut pas l'oublier, est constituée par l'ensemble des éléments psychique et corporel. D'autre part, il résulte immédiatement de là que la voie « jnânique » se réfère plus particulière-

[1178] Ici encore, il ne faudrait rien voir d'exclusif dans une telle correspondance, car toute voie initiatique, pour être réellement valable, implique nécessairement une participation de l'être tout entier.

ment aux « grands mystères », et les voies « bhaktique » et « karmique » aux « petits mystères » ; en d'autres termes, on voit encore par là que c'est seulement par *Jnâna* qu'il est possible de parvenir au but final, tandis que *Bhakti* et *Karma* ont plutôt un rôle « préparatoire », les voies correspondantes ne conduisant que jusqu'à un certain point, mais rendant possible l'obtention de la Connaissance pour ceux dont la nature n'y serait pas apte directement et sans une telle préparation. Il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut y avoir d'initiation effective, même aux premiers stades, sans une part plus ou moins grande de connaissance réelle, alors même que, dans les moyens qu'elle met en œuvre, l'« accent » et mis surtout sur l'un ou l'autre des deux éléments « bhaktique » et « karmique » ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'en tout cas, au-delà des limites de l'état individuel, il ne peut plus y avoir qu'une seule et unique voie, qui est nécessairement celle de la Connaissance pure. Une autre conséquence qu'il nous faut noter encore, c'est que, en raison de la connexion des deux voies « bhaktique » et « karmique » avec l'ordre des possibilités individuelles et avec le domaine des « petits mystères », la distinction entre elles est beaucoup moins nettement tranchée qu'avec la voie « jnânique », ce qui devra naturellement se refléter d'une certaine façon dans les rapports des formes initiatiques correspondantes ; nous aurons du reste à revenir quelque peu sur ce point dans la suite de notre exposé.

Ces considérations nous amènent à envisager encore une autre relation, celle qui existe, d'une façon générale, entre les trois *mârgas* et les trois castes « deux fois nées » ; il est d'ailleurs facile à comprendre qu'il doive y avoir une telle relation, puisque la distinction des castes n'est pas autre chose en principe qu'une classification des êtres humains suivant leurs natures individuelles, et que c'est précisément par convenance avec la diversité de ces natures qu'il existe une pluralité de voies. Les Brâhmanes, étant de nature « sattwique », sont particulièrement qualifiés pour le *Jnâna-mârga*, et il est dit expressément qu'ils doivent tendre aussi directement que possible à la possession des états supérieurs de l'être ; d'ailleurs, leur fonction même dans la

société traditionnelle est essentiellement et avant tout une fonction de connaissance. Les deux autres castes, dont la nature est principalement « rajasique », exercent des fonctions qui, en elles-mêmes[1179], ne dépassent pas le niveau individuel et sont orientées vers l'activité extérieure : celles des Kshatriyas correspondent à ce qu'on peut appeler le « psychisme » de la collectivité, et celles des Vaishyas ont pour objet les diverses nécessités de l'ordre corporel ; il résulte de là, d'après ce que nous avons dit précédemment, que les Kshatriyas doivent être surtout qualifiés pour le *Bhakti-mârga* et les Vaishyas pour le *Karma-mârga*, et, en fait, c'est bien là ce qu'on peut constater généralement dans les formes initiatiques qui leur sont respectivement destinées. Cependant, il y a une remarque importante à faire à ce propos : c'est que, si l'on entend le *Karma-mârga* dans son sens le plus étendu, il se définit par le *swadharma*, c'est-à-dire par l'accomplissement par chaque être de la fonction qui est conforme à sa propre nature ; on pourrait alors en envisager une application à toutes les castes, sauf pourtant que ce terme serait manifestement impropre en ce qui concerne les Brahmanes, la fonction de ceux-ci étant en réalité au-delà du domaine de l'action ; mais on pourrait du moins l'appliquer tout à la fois, bien qu'avec des modalités différentes, au cas des Kshatriyas et à celui des Vaishyas, ce qui est un exemple de la difficulté qu'il y a, comme nous le disions plus haut, à séparer d'une façon tout à fait nette ce qui convient aux uns et aux autres, et l'on sait du reste que la *Bhagavadgitâ* expose un *Karma-Yoga* qui est plus spécialement à l'usage des Kshatriyas. Malgré cela, il n'en reste pas moins vrai que, si l'on prend les mots dans leur sens le plus strict, les initiations des Kshatriyas présentent dans leur ensemble un caractère surtout « bhaktique » et celles des Vaishyas un caractère surtout « karmique » ; et ceci s'éclairera encore tout à l'heure par un exemple tiré des formes initiatiques du monde occidental lui-même.

Il va de soi, en effet, que, quand nous parlons des castes comme nous le faisons ici, en nous référant en premier lieu à la

tradition hindoue pour la commodité de notre exposé et parce qu'elle nous fournit à cet égard la terminologie la plus adéquate, ce que nous en disons s'étend également à tout ce qui correspond ailleurs à ces castes, sous une forme ou sous une autre, car les grandes catégories entre lesquelles se partagent les natures individuelles des êtres humains sont toujours et partout les mêmes, par là même que, ramenées à leur principe, elles ne sont qu'une résultante de la prédominance respective des différents *gunas*, ce qui est évidemment applicable à l'humanité tout entière, en tant que cas particulier d'une loi qui vaut pour tout l'ensemble de la manifestation universelle. La seule différence notable est dans la proportion plus ou moins grande, suivant les conditions de temps et de lieu, des hommes qui appartiennent à chacune de ces catégories, et qui par conséquent, s'ils sont qualifiés pour recevoir une initiation, seront susceptibles de suivre l'une ou l'autre des voies correspondantes [1180] ; et, dans les cas les plus extrêmes, il peut arriver que quelqu'une de ces voies cesse pratiquement d'exister dans un milieu donné, le nombre de ceux qui seraient aptes à la suivre étant devenu insuffisant pour permettre le maintien d'une forme initiatique distincte [1181]. C'est ce qui est arrivé notamment en Occident, où, tout au moins depuis fort longtemps, les aptitudes à la connaissance ont été constamment beaucoup plus rares et moins développées que la tendance à l'action, ce qui revient à dire que, dans l'ensemble du monde occidental, et même dans ce qui constitue l'« élite » au moins relative *rajas* l'emporte de beaucoup sur *sattwa*; aussi, même déjà

[1179] Nous disons « en elles-mêmes » parce qu'elles peuvent être transformées par une initiation les prenant pour support.

[1180] Pour ne pas compliquer inutilement notre exposé, nous ne faisons pas intervenir ici la considération des anomalies qui, à l'époque actuelle et surtout en Occident, résultent du « mélange des castes », de la difficulté toujours croissante de déterminer exactement la véritable nature de chaque homme, et du fait que la plupart ne remplissent plus la fonction qui conviendrait réellement à leur propre nature.

[1181] Signalons incidemment que ceci peut obliger ceux qui sont encore qualifiés pour cette voie à « se réfugier », s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans des organisations pratiquant d'autres formes initiatiques qui primitivement n'étaient pas faites pour eux, inconvénient qui peut d'ailleurs être atténué par une certaine « adaptation » effectuée à l'intérieur de ces organisations mêmes.

au moyen âge, on ne trouve pas d'indices bien nets de l'existence de formes initiatiques proprement « jnâniques », qui auraient dû normalement correspondre à une initiation sacerdotale ; cela est à tel point que même les organisations initiatiques, qui étaient alors en connexion plus spéciale avec certains Ordres religieux n'en avaient pas moins un caractère « bhaktique » fortement accentué, autant qu'il est possible d'en juger d'après le mode d'expression employé le plus habituellement par ceux de leurs membres qui laissèrent des ouvrages écrits. Par contre, on trouve à cette époque, d'une part, l'initiation chevaleresque, dont le caractère dominant est évidemment « bhaktique » [1182] , et, d'autre part, les initiations artisanales, qui étaient « karmiques » au sens le plus strict, puisqu'elles étaient basées essentiellement sur l'exercice effectif d'un métier. Il va de soi que la première était une initiation de Kshatriyas et que les secondes étaient des initiations de Vaishyas, en prenant la désignation des castes suivant la signification générale que nous avons expliquée tout à l'heure ; et nous ajouterons que les liens qui existèrent presque toujours en fait entre ces deux catégories, ainsi que nous avons eu assez souvent l'occasion de le signaler ailleurs, sont une confirmation de ce que nous avons dit plus haut de l'impossibilité de les séparer complètement. Plus tard, les formes « bhaktiques » elles-mêmes disparurent, et les seules initiations qui subsistent encore actuellement en Occident sont des initiations de métier ou l'ont été à l'origine ; même là où, par suite de certaines circonstances particulières, la pratique du métier n'est plus requise comme une condition nécessaire, ce qui ne peut du reste être regardé que comme un amoindrissement, sinon comme une véritable dégénérescence, cela ne change évidemment rien quant à leur caractère essentiel.

Maintenant, si l'existence exclusive de formes initiatiques qui peuvent être qualifiées de « karmiques » dans l'Occident actuel

[1182] Il en est de même des initiations telles que celle des Fedeli d'Amore , comme le nom même de celle-ci l'indique expressément, bien que l'élément « jnânique » paraisse cependant y avoir eu un plus grand développement que dans l'initiation chevaleresque, avec laquelle elles avaient d'ailleurs des rapports assez étroits.

est un fait incontestable, il faut bien dire que les interprétations auxquelles ce fait à donné lieu ne sont pas toujours exemptes d'équivoques et de confusions, et cela à plus d'un point de vue ; c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner pour mettre les choses au point aussi complètement que possible. Tout d'abord, certains se sont imaginé que, par leur caractère « karmique », les initiations occidentales s'opposent en quelque sorte aux initiations orientales, qui, suivant leur façon de voir, seraient toutes proprement « jnâniques » [1183] ; cela est tout à fait inexact, car la vérité est que, en Orient, toutes les catégories de formes initiatiques coexistent, comme le prouve d'ailleurs suffisamment l'enseignement de la tradition hindoue au sujet des trois *mârgas*; si au contraire il n'en existe plus qu'une en Occident, c'est que les possibilités de cet ordre s'y trouvent réduites au minimum. Que la prédominance de plus en plus exclusive de la tendance à l'action extérieure soit une des causes principales de cet état de fait, cela n'est pas douteux ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est en dépit de l'aggravation de cette tendance, qu'il subsiste encore aujourd'hui une initiation quelle qu'elle soit, et prétendre le contraire implique une grave méprise sur la signification réelle de la voie « karmique », ainsi que nous le verrons plus précisément tout à l'heure. De plus, il n'est pas admissible de vouloir faire en quelque sorte une question de principe de ce qui n'est que l'effet d'une simple situation contingente, et d'envisager les choses comme si toute forme initiatique occidentale devait nécessairement être de type « karmique » par là même qu'elle est occidentale ; nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'y insister davantage, car, après tout ce que nous avons déjà dit, il doit être assez clair qu'une telle vue ne saurait répondre à la réalité, qui est d'ailleurs évidemment beaucoup plus complexe qu'elle ne paraît le supposer.

Un autre point très important est celui-ci : le terme de *Karma*, quand il s'applique à une voie ou à une forme initiatique, doit être entendu avant tout dans son sens technique d'« action ri-

[1183] Il est à remarquer que, dans une telle conception, l'existence d'initiations « bhaktiques » est complètement ignorée ou négligée.

tuelle » ; à cet égard, il est facile de voir qu'il y a dans toute initiation un certain côté « karmique », puisqu'elle implique toujours essentiellement l'accomplissement de rites particuliers ; cela correspond d'ailleurs, encore à ce que nous avons dit de l'impossibilité qu'il y a à ce que l'une ou l'autre des trois voies existe à l'état pur. En outre, et en dehors des rites proprement dits, toute action, pour être réellement « normale », c'est-à-dire conforme à l'« ordre », doit être « ritualisée », et, comme nous l'avons souvent expliqué, elle l'est effectivement dans une civilisation intégralement traditionnelle ; même dans les cas qu'on pourrait dire « mixtes », c'est-à-dire ceux où une certaine dégénérescence a amené l'introduction du point de vue profane et lui a fait une part plus ou moins large dans l'activité humaine, cela demeure encore vrai tout au moins pour toute action qui est en rapport avec l'initiation, et il en est notamment ainsi pour tout ce qui concerne la pratique du métier dans le cas des initiations artisanales [1184]. On voit que cela est aussi loin que possible de l'idée que se font d'une voie « karmique » ceux qui pensent qu'une organisation initiatique, parce qu'elle présente un tel caractère, doit se mêler plus ou moins directement à une action extérieure et toute profane, comme le sont inévitablement en particulier, dans les conditions du monde moderne, les activités « sociales » de tout genre. La raison que ceux-là invoquent à l'appui de leur conception est généralement qu'une telle organisation a le devoir de contribuer au bien-être et à l'amélioration de l'humanité dans son ensemble ; l'intention peut être très louable en elle-même, mais la façon dont ils en envisagent la réalisation, même si on la débarrasse des illusions « progressistes » auxquelles elle est trop souvent associée, n'en est pas moins complètement erronée. Il n'est certes pas dit qu'une organisation initiatique ne puisse pas se proposer secondairement un but comme celui qu'ils ont en vue, « par surcroît » en quelque sorte, et à la condition de ne jamais le confondre avec ce qui constitue son but

[1184] On pourrait dire que, dans ce cas, « karmique » est presque synonyme d'« opératif », en entendant naturellement ce dernier mot dans son véritable sens sur lequel nous avons eu souvent l'occasion d'insister.

propre et essentiel ; mais alors, pour exercer une influence sur le milieu extérieur sans cesser d'être ce qu'elle doit être véritablement, il faudra qu'elle mette en œuvre des moyens tout autres que ceux qu'ils croient sans doute être les seuls possibles, et d'un ordre beaucoup plus « subtil », mais qui n'en sont d'ailleurs que plus efficaces. Prétendre le contraire, c'est au fond, méconnaître totalement la valeur de ce que nous avons parfois appelé une « action de présence » ; et cette méconnaissance est, dans l'ordre initiatique, comparable à ce qu'est, dans l'ordre exotérique et religieux, celle, si répandue aussi à notre époque, du rôle des Ordres contemplatifs ; c'est en somme, dans les deux cas, une conséquence de la même mentalité spécifiquement moderne, pour laquelle tout ce qui n'apparaît pas au-dehors et ne tombe pas sous les sens est comme s'il n'existait pas.

Pendant que nous sommes sur ce sujet, nous ajouterons encore qu'il y a aussi bien des méprises sur la nature des deux autres voies, et surtout de la voie « bhaktique », car, pour ce qui est de la voie « jnânique », il est tout de même trop difficile de confondre la Connaissance pure, ou même les sciences traditionnelles qui en dépendent et qui relèvent plus proprement du domaine des « petits mystères », avec les spéculations de la philosophie et de la science profanes. En raison de son caractère plus strictement transcendant, on peut beaucoup plus facilement ignorer entièrement cette voie que la dénaturer par de fausses conceptions ; et même les travestissements en « philosophie », de la part de certains orientalistes, qui ne laissent absolument rien subsister de l'essentiel et réduisent tout à l'ombre vaine des « abstractions », équivalent en fait à l'ignorance pure et simple et sont trop éloignés de la vérité pour pouvoir en imposer à quiconque a la moindre notion des choses initiatiques. En ce qui concerne *Bhakti*, le cas est assez différent, et ici les erreurs proviennent surtout d'une confusion du sens initiatique de ce terme avec son sens exotérique, qui d'ailleurs, aux yeux des Occidentaux, prend presque forcément un aspect spécifiquement religieux et plus ou moins « mystique » qu'il ne peut avoir dans les traditions orientales : cela n'a assurément rien de commun avec

l'initiation, et, s'il ne s'agissait réellement de rien d'autre, il est évident qu'il ne pourrait pas y avoir de *Bhakti-Yoga*; mais ceci nous ramène une fois de plus à la question du mysticisme et de ses différences essentielles avec l'initiation.

Métaphysique et dialectique

Nous avons eu dernièrement connaissance d'un article qui nous a paru mériter de retenir quelque peu notre attention, parce que certaines méprises y apparaissent d'autant plus nettement que l'incompréhension y est poussée plus loin[1185] . Certes, il est permis de sourire en lisant que ceux qui ont « quelque expérience de la connaissance métaphysique » (parmi lesquels l'auteur se range manifestement, tandis qu'il nous la dénie avec une remarquable audace, comme s'il lui était possible de savoir ce qu'il en est !) ne trouveront dans notre œuvre que des « distinctions conceptuelles singulièrement précises », mais « d'ordre purement dialectique », et « des représentations qui peuvent être préliminairement utiles, mais qui, au point de vue pratique et méthodologique, ne font pas avancer d'un pas au-delà du monde des mots vers l'universel ». Cependant, nos contemporains sont tellement habitués à s'arrêter aux apparences extérieures qu'il est bien à craindre que beaucoup d'entre eux ne commettent de semblables erreurs : quand on voit qu'ils les commettent effectivement même en ce qui concerne des autorités traditionnelles telles que Shankarâchârya par exemple, il n'y aurait assurément pas lieu de s'étonner que, à plus forte raison, ils fassent de même à notre égard, prenant ainsi l'« écorce » pour le « noyau ». Quoi qu'il en soit, nous voudrions bien savoir comment l'expression d'une vérité de quelque ordre que ce soit pourrait être faite autrement que par des mots (sauf dans le cas de figurations pure-

[1185] Massimo Scaligero, Esoterismo moderno : L'opera e il pensiero di René Guénon , dans le premier n° de la nouvelle revue italienne Imperium (mai 1950). – L'expression d'« ésotérisme moderne » elle-même est déjà assez significative, d'abord parce qu'elle constitue une contradiction dans les termes mêmes, et ensuite parce qu'il n'y a trop évidemment rien de « moderne » dans notre œuvre, qui est ou contraire, sous tous les rapports, exactement à l'opposé de l'esprit moderne.

ment symboliques qui ne sont pas en cause ici) et sous la forme « dialectique », c'est-à-dire en somme discursive, qu'imposent les nécessités mêmes de tout langage humain, et aussi comment un exposé verbal quelconque, écrit ou même oral, pourrait, en vue de ce dont il s'agit, être plus que « préliminairement utile » ; il nous semble pourtant avoir suffisamment insisté sur le caractère essentiellement préparatoire de toute connaissance théorique, qui est évidemment la seule qui puisse être atteinte par l'étude d'un tel exposé, ce qui ne veut d'ailleurs aucunement dire que, à ce titre et dans ces limites, elle ne soit pas rigoureusement indispensable à tous ceux qui voudront ensuite aller plus loin. Ajoutons tout de suite, pour écarter toute équivoque, que, contrairement à ce qui est dit à propos d'un passage de nos Aperçus sur l'Initiation , nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de « notre expérience intérieure », qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de l'« expérience intérieure » de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même.

L'auteur ne semble guère comprendre, au fond, quel sens a pour nous le terme même de « métaphysique », et encore moins comment nous entendons l'« intellectualité pure », à laquelle il paraît même vouloir dénier tout caractère de « transcendance », ce qui implique la confusion vulgaire de l'intellect avec la raison et n'est pas sans rapport avec l'erreur commise en ce qui concerne le rôle de la « dialectique » dans nos écrits (et nous pourrions aussi bien dire dans tout écrit se rapportant au même domaine). On ne s'en aperçoit que trop quand il affirme que le « sens ultime de notre œuvre », dont il parle avec une assurance que son incompréhension ne justifie guère, réside dans « une transparence mentale non reconnue comme telle, et avec des limites encore « humaines », qu'on voit fonctionner lorsque nous prenons cette transparence pour l'initiation effective ». En présence de pareilles assertions, il nous faut redire une fois de plus, aussi nettement que possible, qu'il n'y a absolument aucune différence entre la connaissance intellectuelle pure et transcendante (qui comme telle n'a, au contraire de la connaissance ra-

tionnelle, rien de « mental » ni d'« humain ») ou la connaissance métaphysique effective (et non pas simplement théorique) et la réalisation initiatique, non plus d'ailleurs qu'entre l'intellectualité pure et la véritable spiritualité.

On s'explique dès lors pourquoi l'auteur a cru devoir parler, et même avec insistance, de notre « pensée », c'est-à-dire de quelque chose qui en toute rigueur devrait être tenu pour inexistant, ou du moins ne compter pour rien quand il s'agit de notre œuvre, puisque ce n'est pas du tout cela que nous avons mis dans celle-ci, qui est exclusivement un exposé de données traditionnelles dans lequel l'expression seule est de nous ; au surplus, ces données elles-mêmes ne sont aucunement le produit d'une « pensée » quelconque, en raison même de leur caractère traditionnel, qui implique essentiellement une origine supra-individuelle et « non-humaine ». Où son erreur à cet égard apparaît peut-être le plus clairement, c'est quand il prétend que nous avons « rejoint mentalement » l'idée de l'Infini, ce qui est du reste une impossibilité ; à vrai dire, nous ne l'avons même « rejointe » ni mentalement ni d'aucune autre façon, car cette idée (et encore ce mot ne peut-il être employé en pareil cas qu'à la condition de la débarrasser de l'acception uniquement « psychologique » que lui ont donnée les modernes) ne peut réellement être saisie que d'une façon directe par une intuition immédiate qui appartient, redisons-le encore, au domaine de l'intellectualité pure ; tout le reste n'est que moyens destinés à préparer à cette intuition ceux qui en sont capables, et il doit être bien entendu que, tant qu'ils n'en seront qu'à « penser » à travers ces moyens, ils n'auront encore obtenu aucun résultat effectif, pas plus que celui qui raisonne ou réfléchit sur ce qu'on est convenu d'appeler communément les « preuves de l'existence de Dieu » n'est parvenu à une connaissance effective de la Divinité. Ce qu'il faut bien qu'on sache, c'est que les « concepts » en eux-mêmes et surtout les « abstractions » ne nous intéressent pas le moins du monde (et, quand ici nous disons « nous », il va de soi que cela s'applique aussi bien à tous ceux qui, comme nous-même, entendent se placer à un point de vue strictement et intégralement traditionnel),

et que nous abandonnons bien volontiers toutes ces élaborations mentales aux philosophes et autres « penseurs »[1186]. Seulement, quand on se trouve obligé d'exposer des choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre, et surtout dans une langue occidentale, nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait se dispenser d'employer des mots dont la plupart, dans leur usage courant, n'expriment en fait que de simples concepts, puisqu'on n'en a pas d'autres à sa disposition[1187] ; si certains sont incapables de comprendre la transposition qu'il faut effectuer en pareil cas pour pénétrer le « sens ultime », nous n'y pouvons malheureusement rien. Quant à vouloir découvrir dans notre œuvre des marques de la « limite de notre propre connaissance », cela ne vaut même pas que nous nous y arrêtions, car, outre que ce n'est pas de « nous » qu'il s'agit, notre exposé étant rigoureusement impersonnel par là-même qu'il se réfère entièrement à des vérités d'ordre traditionnel (et, si nous n'avons pas toujours réussi à rendre ce caractère parfaitement évident, cela ne saurait être imputé qu'aux difficultés de l'expression)[1188], cela nous rappelle un peu trop le cas de ceux qui s'imaginent qu'on ne connaît pas ou qu'on ne comprend pas tout ce dont on s'est abstenu volontairement de parler !

Pour ce qui est de la « dialectique ésotériste », cette expression ne peut avoir un sens acceptable que si l'on entend par là une dialectique mise au service de l'ésotérisme, comme moyen exté-

---

[1186] Pour nous, le type même du « penseur » au sens propre de ce mot est Descartes ; celui qui n'est rien de plus ne peut en effet aboutir qu'au « rationalisme », puisqu'il est incapable de dépasser l'exercice des facultés purement individuelles et humaines, et que par conséquent il ignore nécessairement tout ce que celles-ci ne permettent pas d'atteindre, ce qui revient à dire qu'il ne peut être qu'« agnostique » à l'égard de tout ce qui appartient au domaine métaphysique et transcendant.

[1187] Il faut seulement faire exception pour les mots qui ont appartenu tout d'abord à une terminologie traditionnelle, et auxquels il suffit naturellement de restituer leur sens premier.

[1188] Disons à ce propos que nous avons toujours regretté que les habitudes de l'époque actuelle ne nous aient pas permis de faire paraître nos ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat, ce qui eût tout au moins évité à certains d'écrire beaucoup de sottises, et à nous-même d'avoir trop souvent la peine de les relever et de les rectifier.

rieur employé pour en communiquer ce qui est susceptible d'être exprimé verbalement, et toujours sous la réserve qu'une telle expression est forcément inadéquate, et surtout dans l'ordre métaphysique pur, par là même qu'elle est formulée en termes « humains ». La dialectique n'est en somme rien d'autre que la mise en œuvre ou l'application pratique de la logique[1189] ; or il va de soi que, dès lors qu'on veut dire quelque chose, on ne peut pas faire autrement que de se conformer aux lois de la logique, ce qui ne veut certes pas dire qu'on croit que, en elles-mêmes, les vérités qu'on exprime sont sous la dépendance de ces lois, pas plus que le fait qu'un dessinateur est obligé de tracer l'image d'un objet à trois dimensions sur une surface qui n'en a que deux ne prouve qu'il ignore l'existence de la troisième. La logique domine réellement tout ce qui n'est que du ressort de la raison, et, comme son nom même l'indique, c'est là son domaine propre ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre supra-individuel, donc supra-rationnel, échappe évidemment par là même à ce domaine, et le supérieur ne saurait être soumis à l'inférieur ; à l'égard des vérités de cet ordre, la logique ne peut donc intervenir que d'une façon tout accidentelle, et en tant que leur expression en mode discursif, ou « dialectique » si l'on veut, constitue une sorte de « descente » au niveau individuel, faute de laquelle ces vérités demeureraient totalement incommunicables[1190].

[1189] Il est bien entendu que nous prenons le mot « dialectique » dans son sens original, celui qu'il avait par exemple pour Platon et pour Aristote, sans avoir aucunement à nous préoccuper des acceptions spéciales qu'on lui donne souvent actuellement, et qui sont toutes dérivées plus ou moins directement de la philosophie de Hegel.

[1190] Nous n'insisterons pas sur le reproche qui nous est adressé de parler « comme si la transcendance et la réalité soi-disant extérieure étaient séparées l'une de l'autre » ; si l'auteur connaissait notamment ce que nous avons dit de la « réalisation descendante », ou s'il l'avait compris, il aurait sûrement pu s'en dispenser ; cela n'empêche d'ailleurs pas que cette séparation existe bien réellement « dans son ordre », qui est celui de l'existence contingente, et qu'elle ne cesse entièrement que pour celui qui est passé au-delà de cette existence et qui est définitivement affranchi de ses conditions limitatives ; quoi qu'il puisse en penser, il faut toujours savoir situer chaque chose à sa place et à son degré de réalité, et ce ne sont certes pas là des distinctions « d'ordre purement dialectique » !

Par une singulière inconséquence, l'auteur, en même temps qu'il nous reproche, d'ailleurs par incompréhension pure et simple, de nous arrêter au « mental » sans nous en rendre compte, paraît être particulièrement gêné par le fait que nous avons parlé de « renonciation au mental ». Ce qu'il dit à ce sujet est fort confus, mais, au fond, il semble bien qu'il se refuse à envisager que les limites de l'individualité puissent être dépassées, et que, en fait de réalisation, tout se borne pour lui à une sorte d'« exaltation » de celle-ci, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisqu'il prétend que « l'individu, en lui-même, tend à retrouver la source première », ce qui est précisément une impossibilité pour l'individu comme tel, car il ne peut évidemment se dépasser lui-même par ses propres moyens, et, si cette « source première » était d'ordre individuel, elle serait encore quelque chose de bien relatif. Si l'être qui est un individu humain dans un certain état de manifestation n'était véritablement que cela, il n'y aurait pour lui aucun moyen de sortir des conditions de cet état, et, tant qu'il n'en est pas sorti effectivement, c'est-à-dire tant qu'il n'est encore qu'un individu selon les apparences (et il ne faut pas oublier que, pour sa conscience actuelle, ces apparences se confondent alors avec la réalité même, puisqu'elles sont tout ce qu'il peut en atteindre), tout ce qui est nécessaire pour lui permettre de les dépasser ne peut se présenter à lui que comme « extérieur »[1191] ; il n'est pas encore arrivé au stade où une distinction comme celle de l'« intérieur » et de l'« extérieur » cesse d'être valable. Toute conception qui tend à nier ces vérités incontestables ne peut être rien d'autre qu'une manifestation de l'individualisme moderne, quelles que soient les illusions que ceux qui l'admettent peuvent se faire à cet égard[1192] ; et, dans le cas dont nous nous occupons présentement, les conclusions auxquelles on en arrive finale-

[1191] Nous croyons à peine utile de rappeler ici que l'initiation prend naturellement l'être tel qu'il est dans son état actuel pour lui donner les moyens de le dépasser ; c'est pourquoi ces moyens apparaissent tout d'abord comme « extérieurs ».

[1192] Il y a actuellement bien des gens qui se croient sincèrement « antimodernes », et qui pourtant n'en sont pas moins profondément affectés par l'influence de l'esprit moderne ; ce n'est d'ailleurs là qu'un des innombrables exemples de la confusion qui règne partout à notre époque.

ment, et qui équivalent en fait à une négation de la tradition et de l'initiation, sous le prétexte de rejeter tout recours à des moyens « extérieurs » de réalisation, ne montrent que trop complètement qu'il en est bien ainsi.

Ce sont ces conclusions qu'il nous reste encore à examiner maintenant, et ici il est tout au moins un passage qu'il nous faut citer intégralement :

> « Dans la constitution intérieure de l'homme moderne, il existe une fracture qui lui fait apparaître la tradition comme un corpus doctrinal et rituel extérieur, et non comme un courant de vie supra-humaine dans laquelle il lui soit donné de se plonger pour revivre ; dans l'homme moderne vit l'erreur qui sépare le transcendant du monde des sens, de sorte qu'il perçoit celui-ci comme privé du Divin ; par suite, la réunion, la réintégration ne peut advenir au moyen d'une forme d'initiation qui précède l'époque dans laquelle une telle erreur est devenue un fait accompli ».

Nous sommes tout à fait d'avis, nous aussi, que c'est là en effet une erreur des plus graves, et aussi que cette erreur, qui constitue proprement le point de vue profane, est tellement caractéristique de l'esprit moderne lui-même qu'elle en est véritablement inséparable, si bien que, pour ceux qui sont dominés par cet esprit, il n'y a aucun espoir de s'en délivrer ; il est évident que l'erreur dont il s'agit est, au point de vue initiatique, une « disqualification » insurmontable, et c'est pourquoi l'« homme moderne » est réellement inapte à recevoir une initiation, ou tout au moins à parvenir à l'initiation effective ; mais nous devons ajouter qu'il y a pourtant des exceptions, et cela parce que, malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur « constitution intérieure » ne sont pas des « hommes modernes », qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un « fait accompli » ; c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement. Mais ce n'est pas tout, et l'auteur tombe ensuite dans une curieuse contradiction, car il paraît vouloir présenter comme un « progrès

» ce qu'il avait d'abord reconnu être une erreur ; citons de nouveau ses propres paroles :

> « Hypnotiser les hommes avec le mirage de la tradition et de l'organisation « orthodoxe » pour transmettre l'initiation, signifie paralyser cette possibilité de libération et de conquête de la liberté qui, pour l'homme actuel, réside proprement dans le fait qu'il a atteint l'ultime échelon de la connaissance, qu'il est devenu conscient jusqu'au point où les Dieux, les oracles, les mythes, les transmissions initiatiques n'agissent plus ». Voilà assurément une étrange méconnaissance de la situation réelle : jamais l'homme n'a été plus loin qu'actuellement de l'« ultime échelon de la connaissance », à moins qu'on ne veuille l'entendre dans le sens descendant, et, s'il est en effet arrivé à un point où toutes les choses qui viennent d'être énumérées n'agissent plus sur lui, ce n'est pas parce qu'il est monté trop haut, mais au contraire parce qu'il est tombé trop bas, comme le montre du reste le fait que, par contre, leurs multiples contrefaçons plus ou moins grossières agissent fort bien pour achever de le déséquilibrer. On parle beaucoup d'« autonomie », de « conquête de la liberté » et ainsi de suite, en l'entendant toujours dans un sens purement individualiste, mais on oublie ou plutôt on ignore que la véritable libération n'est possible que par l'affranchissement des limites inhérentes à la condition individuelle ; on ne veut plus entendre parler de transmission initiatique régulière ni d'organisations traditionnelles orthodoxes, mais que penserait-on du cas, tout à fait comparable à celui-là, d'un homme qui, étant sur le point de se noyer, refuserait l'aide que veut lui apporter un sauveteur parce que celui-ci est « extérieur » à lui ? Qu'on le veuille ou non, la vérité, qui n'a rien à voir avec une « dialectique » quelconque, est que, en dehors du rattachement à une organisation traditionnelle, il n'y a pas d'initiation, et que, sans initiation préalable, aucune réalisation métaphysique n'est possible ; ce ne sont pas là des « mirages » ou des illusions « idéales », ni de vaines spéculations de la pensée », mais des réalités tout à fait positives. Sans doute, notre contradicteur dira encore que tout ce que nous écrivons ne sort pas du « monde des mots » ; cela est d'ailleurs trop évident, par la force même des choses, et l'on peut en dire tout

autant de ce qu'il écrit lui-même, mais il y a tout de même une différence essentielle : c'est que, si persuadé qu'il puisse être lui-même du contraire, ses mots, pour qui en comprend le « sens ultime », ne traduisent rien d'autre que l'attitude mentale d'un profane ; et nous le prions de croire que ce n'est nullement là une injure de notre part, mais bien l'expression « technique » d'un état de fait pur et simple.

La lettre G et le swastika[1193]

Dans *La Grande Triade*, à propos du symbolisme polaire et du mot chinois *i* désignant l'unité (l'Étoile polaire est appelée *Tai-i*, c'est-à-dire la « Grande Unité »), nous avons été amené à donner quelques indications sur le symbolisme maçonnique de la lettre G, dont la position normale est également « polaire », et à faire un rapprochement avec la lettre I qui représentait « le premier nom de Dieu » pour les *Fedeli d'Amore*[1194]. Ce rapprochement se justifiait par le fait que la lettre G, qui par elle-même ne pourrait pas être considérée comme un véritable symbole en tant qu'elle appartient aux langues modernes qui n'ont rien de sacré ni de traditionnel, mais qui *stands for God* suivant les rituels anglais et est en effet l'initiale du mot *God* lui-même, a été, dans certains cas tout au moins, regardée comme se substituant au *iod* hébraïque, symbole du Principe ou de l'Unité, en vertu d'une assimilation phonétique entre *God* et *iod*[1195]. Ces quelques remarques se sont trouvées être le point de départ de recherches qui ont donné lieu à de nouvelles constatations fort intéres-

[1193] Publié dans *É. T.*, juill.-août 1950.

[1194] *La Grande Triade*, ch. XXV.

[1195] L'auteur d'un ouvrage sur le symbolisme maçonnique a cru devoir nous adresser à ce sujet une critique, formulée même en termes assez peu courtois, comme si nous étions responsable de cette assimilation phonétique ; nous ne le sommes pourtant pas plus que du fait que les maçons anglais ont aussi identifié autrefois les trois lettres du même mot *God* aux initiales des trois mots hébraïques *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Beauté, Force, Sagesse) ; qu'on pense ce qu'on voudra de la valeur de tels rapprochements (et il y en a encore d'autres), on est bien obligé, en tout cas, d'en tenir compte au moins historiquement.

santes[1196] ; c'est pourquoi nous croyons utile de revenir sur ce sujet pour compléter ce que nous avons déjà dit.

Tout d'abord, il y a lieu de noter que, dans un ancien catéchisme du grade de Compagnon[1197], à la question : *What does that G denote ?* il est répondu expressément : *Geometry or the Fifth Science* (c'est-à-dire la science qui occupe le cinquième rang dans l'énumération traditionnelle des « sept arts libéraux », dont nous avons signalé en d'autres occasions la transposition ésotérique dans les initiations du moyen âge) ; cette interprétation ne contredit d'ailleurs aucunement l'affirmation que cette même lettre *stands for God*, Dieu étant spécialement désigné dans ce grade comme le « Grand Géomètre de l'Univers » ; et, d'autre part, ce qui lui donne toute son importance, c'est que, dans les plus anciens manuscrits connus de la maçonnerie opérative, la « Géométrie » est constamment identifiée à la maçonnerie elle-même ; il y a donc là quelque chose qui ne peut pas être considéré comme négligeable. Il apparaît en outre, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, que la lettre G, en tant qu'initiale de *Geometry*, a pris la place de son équivalent grec Γ, ce que justifie suffisamment l'origine même du mot « Géométrie » (et, ici du moins, ce n'est plus à une langue moderne que nous avons affaire) ; en outre, cette lettre Γ présente en elle-même un certain intérêt, au point de vue du symbolisme maçonnique, en raison de sa forme qui est celle d'une équerre[1198], ce qui n'est évidemment pas le cas de la lettre latine G[1199]. Maintenant, avant d'aller plus loin, on

[1196] Marius Lepage, *La Lettre G*, dans *Le Symbolisme*, numéro de nov. 1948 ; article dans le *Speculative Mason*, numéro de juill. 1949, écrit à l'occasion du précédent et d'où est tirée la plus grande partie des informations que nous utilisons ici.

[1197] Prichard, *Masonry Dissected* (1730).

[1198] Rappelons que l'équerre à branches inégales, qui est plus précisément la forme de cette lettre, représente les deux côtés de l'angle droit du triangle rectangle 3-4-5, qui a, comme nous l'avons expliqué ailleurs, une importance toute particulière dans la maçonnerie opérative (voir *Parole perdue et mots substitués*, dans *É. T.*, déc. 1948.

[1199] Toutes les considérations que certains ont voulu tirer de la forme de la lettre G (ressemblance avec la forme d'un nœud, avec celle du symbole alchimique du sel, etc.) ont manifestement un caractère tout à fait artificiel et même plutôt fantaisiste ; elles n'ont pas le moindre rapport avec les significations reconnues de cette lettre, et elles ne reposent d'ailleurs sur aucune donnée authentique.

pourrait se demander si ceci n'est pas en opposition avec l'explication par la substitution au *iod* hébraïque, ou du moins, puisque celle-ci a bien existé aussi, s'il n'y aurait pas lieu de penser, dans ces conditions, qu'elle n'aurait été introduite qu'après coup et plus ou moins tardivement ; en fait, comme elle paraît bien avoir appartenu en propre au grade de maître, il doit en être ainsi pour ceux qui suivent l'opinion la plus courante sur l'origine de celui-ci. Par contre, pour ceux qui, comme nous, se refusent, pour plus d'une raison, à considérer ce grade comme le produit d'une élaboration « spéculative » du XVIIIe siècle, et qui y voient une sorte de « condensation » du contenu de certains grades supérieurs de la maçonnerie opérative, comblant dans la mesure du possible une lacune due à l'ignorance où étaient à l'égard de ceux-ci les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre, la chose apparaît sous un aspect bien différent : il s'agit alors d'une superposition de deux sens différents, mais qui ne s'excluent nullement, ce qui n'a assurément rien d'exceptionnel dans le symbolisme ; de plus, ce que personne ne semble avoir remarqué jusqu'ici, c'est que les deux interprétations, par le grec et l'hébreu respectivement, s'accordent parfaitement avec le caractère propre des deux grades correspondants, « pythagoricien » pour le second et « salomonien » pour le troisième, et peut-être est-ce là surtout, au fond, ce qui permet de comprendre ce qu'il en est réellement.

Cela dit, nous pouvons revenir à l'interprétation « géométrique » du grade de Compagnon, dont ce que nous avons dit n'est pas encore la partie la plus intéressante quant au symbolisme de la maçonnerie opérative. Dans le même catéchisme que nous avons cité plus haut, on trouve aussi cette sorte d'énigme : *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due*

art and proportion[1200]. Ici, *science five* désigne évidemment la « cinquième science », c'est-à-dire la Géométrie ; quant à la signification de *letters four*, on pourrait, à première vue et par symétrie, être tenté de supposer qu'il y a là une faute et qu'il faut lire *letter* au singulier, de sorte qu'il s'agirait de la « quatrième lettre », c'est-à-dire, dans l'alphabet grec, de la lettre Δ, qui est en effet intéressante symboliquement par sa forme triangulaire ; mais, comme cette explication aurait le grand défaut de ne présenter aucun rapport intelligible avec la lettre G, il est beaucoup plus vraisemblable qu'il est réellement question de « quatre lettres », et que l'expression d'ailleurs anormale *science five*, au lieu de *fifth science*, a été mise là intentionnellement pour rendre l'énoncé encore plus énigmatique. Maintenant, le point qui peut paraître le plus obscur est celui-ci : pourquoi est-il parlé de quatre lettres, ou, si c'est bien toujours de l'initiale du mot *Geometry* qu'il s'agit, pourquoi doit-elle être quadruplée *to stand aright in due art and proportion ?* La réponse, qui doit être en rapport avec la position « centrale » ou « polaire » de la lettre G, ne peut être donnée qu'au moyen du symbolisme opératif, et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la nécessité de prendre cette lettre, comme nous l'indiquions plus haut, sous sa forme grecque Γ. En effet, l'assemblage de quatre Γ placés à angles droits les uns par rapport aux autres forme le *swastika*, « symbole, comme l'est aussi la lettre G, de l'Étoile polaire, qui est elle-même le symbole et, pour le maçon opératif, le siège effectif du Soleil central caché de l'Univers,

[1200] Nous ne devons pas oublier de mentionner incidemment que, en réponse à la question *Who does that G denote ?* (*who* et non plus *what* comme précédemment quand il était question de la Géométrie), ce catéchisme contient encore la phrase suivante : *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the top of the Pinnacle of the Holy Temple* ; on remarquera que le « Grand Architecte de l'Univers » est ici identifié au Christ (donc au *Logos*), mis lui-même en rapport avec le symbolisme de la « pierre angulaire » entendu suivant le sens que nous avons expliqué ; le « pinacle du Temple » (et l'on notera la curieuse ressemblance de ce mot « pinacle » avec l'hébreu *pinnah* qui signifie « angle ») est naturellement le sommet ou le point le plus élevé, et, comme tel, il équivaut à ce qu'est la « clef de voûte » (*Keystone*) dans l'*Arch Masonry*.

Iah[1201] », ce qui rappelle évidemment de très près le *Tai-i* de la tradition extrême-orientale[1202]. Dans le passage de *La Grande Triade* que nous rappelions au début, nous avions déjà signalé l'existence, dans le rituel opératif, d'un rapport très étroit entre la lettre G et le *swastika* ; cependant, nous n'avions pas eu connaissance alors des informations qui, en faisant intervenir le Γ grec, rendent ce rapport encore plus direct et en complètent l'explication[1203]. Il est bon de noter encore que la partie recourbée des branches du *swastika* est considérée ici comme représentant la Grande Ourse, vue dans quatre positions différentes au cours de sa révolution autour de l'Étoile polaire à laquelle correspond naturellement le centre où s'unissent les quatre *gammas*, et que ces quatre positions sont mises en relation avec les quatre points cardinaux et les quatre saisons ; on sait quelle est l'importance de la Grande Ourse dans toutes les traditions où intervient le symbolisme polaire[1204]. Si l'on songe que tout cela appartient à un symbolisme qu'on peut dire vraiment « œcuménique » et qui indique par là même un lien assez direct avec la tradition primordiale, on peut comprendre sans peine pourquoi

---

[1201] Dans l'article du *Speculative Mason*, d'où est tirée cette citation, le *swastika* est appelé inexactement *gammadion*, désignation qui, comme nous l'avons signalé à diverses reprises, était en réalité appliquée anciennement à de tout autres figures (voir notamment *El-Arkân*, où nous en avons donné la reproduction), mais il n'en est pas moins vrai que le *swastika*, bien que n'ayant jamais porté ce nom, peut aussi être regardé comme formé par la réunion de quatre *gammas*, de sorte que cette rectification de terminologie ne change rien pour ce dont il s'agit ici.

[1202] Nous ajouterons que le nom divin *Iah*, qui vient d'être mentionné, est mis plus spécialement en rapport avec le premier des trois Grands-Maîtres au septième degré de la maçonnerie opérative.

[1203] On pourrait peut-être objecter que la documentation inédite donnée par le *Speculative Mason*, concernant le *swastika*, provient de Clément Stretton, et que celui-ci fut, dit-on, le principal auteur d'une « restauration » des rituels opératifs dans laquelle certains éléments, perdus à la suite de circonstances qui n'ont jamais été complètement éclaircies, auraient été remplacés par des emprunts faits aux rituels spéculatifs et dont rien ne garantit la conformité avec ce qui existait anciennement ; mais cette objection ne vaut pas dans le cas actuel, parce qu'il s'agit précisément de quelque chose dont on ne trouve aucune trace dans la maçonnerie spéculative.

[1204] Voir également *La Grande Triade*, ch. XXV, à propos de la « Cité des Saules » et de sa représentation symbolique par un boisseau rempli de riz.

« la théorie polaire a toujours été un des plus grands secrets des véritables maîtres maçons[1205] ».

[1205] Il peut être intéressant de signaler encore que, dans la Kabbale, le *iod* est considéré comme formé par la réunion de trois points représentant les trois *middoth* suprêmes et disposés en équerre ; celle-ci est d'ailleurs tournée en sens contraire de celle que forme la lettre grecque Γ, ce qui pourrait correspondre aux deux sens de rotation opposés du *swastika*.

Sur les degrés initiatiques

Nous avons été fort étonné de constater en ces derniers temps que certains, dont nous pensions cependant qu'ils auraient dû mieux comprendre ce que nous avons exposé à maintes reprises sur l'initiation, commettaient encore à ce sujet d'assez étranges méprises, témoignant de notions tout à fait inexactes sur des questions qui sont pourtant relativement simples. C'est ainsi que, notamment, nous avons entendu émettre l'assertion, parfaitement inexplicable de la part de quiconque possède ou devrait posséder quelque connaissance de ces choses, que, entre l'état spirituel d'un initié qui est simplement « entré dans la voie » et l'« état primordial », il n'existe aucun degré intermédiaire. La vérité est qu'il en existe au contraire un grand nombre, car le chemin des « petits mystères », qui aboutit à l'« état primordial », est certainement fort long à parcourir, et en fait, bien peu arrivent jusqu'à son terme ; comment pourrait-on soutenir que tous ceux qui sont sur ce chemin sont réellement au même point, et qu'il n'en est pas qui soient parvenus à des étapes différentes ? D'ailleurs, s'il en était ainsi, comment se ferait-il que les formes initiatiques qui se rapportent proprement aux « petits mystères » comprennent généralement une pluralité de degrés, par exemple trois dans certains d'entre elles, sept dans certaines autres, pour nous borner aux cas les plus connus, et à quoi ces degrés pourraient-ils bien correspondre ? Nous avons cité aussi une énumération taoïste dans laquelle, entre l'état de l'« homme sage » et celui de l'« homme véritable », il est fait mention de deux autres degrés intermédiaires [1206]; cet exemple est même particulièrement net, puisque l'« état primordial », qui est celui de l'« homme véritable », y est expressément situé au quatrième degré d'une

[1206] Voir La Grande Triade , ch. XVIII.

hiérarchie initiatique. Dans tous les cas, et de quelque façon qu'ils soient répartis, ces degrés ne peuvent, théoriquement tout au moins, ou symboliquement si l'on veut, lorsqu'il s'agit d'une initiation simplement virtuelle, représenter rien d'autre que les différentes étapes d'une initiation effective, auxquelles correspondent nécessairement autant d'états spirituels distincts dont elles sont la réalisation successive ; s'il en était autrement, ils seraient entièrement dépourvus de toute signification. En réalité, les degrés intermédiaires de l'initiation peuvent même être en multitude indéfinie, et il doit être bien entendu que ceux qui existent dans une organisation initiatique ne constituent jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale et « schématique », limitée à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisée, ce qui explique d'ailleurs la diversité de ces classifications [1207]. Il va de soi aussi que, même si une organisation initiatique, pour une raison quelconque de « méthode », ne confère pas des degrés nettement distincts et marqués par des rites particuliers à chacun d'eux, cela n'empêche pas que les mêmes étapes existent forcément pour ceux qui y sont rattachés, du moins dès qu'ils passent à l'initiation effective, car il n'y a aucun moyen qui permette d'atteindre directement le but.

Nous pouvons encore présenter les choses d'une autre façon, qui les rend peut-être encore plus « tangibles » : nous avons expliqué que l'initiation aux « petits mystères », qui prend naturellement l'homme tel qu'il est dans son état actuel, lui fait en quelque sorte remonter le cycle parcouru dans le sens descendant par l'humanité au cours de son histoire, afin de le ramener finalement jusqu'à l'« état primordial » lui-même [1208]. Or, il est évident qu'entre celui-ci et l'état présent de l'humanité, il y a eu bien des stades intermédiaires, comme le prouve la distinction traditionnelle des quatre âges, à l'intérieur de chacun desquels il y aurait d'ailleurs lieu d'établir encore des subdivisions ; la dégé-

[1207] Voir Aperçus sur l'Initiation , ch. XLIV.

[1208] Voir Aperçus sur l'Initiation , ch. XXXIX.

nérescence spirituelle ne s'est pas produite d'un seul coup, mais par étapes successives, et, logiquement, la régénération ne peut s'opérer qu'en parcourant les mêmes étapes en sens inverse, et en se rapprochant ainsi graduellement de l'« état primordial » qu'il s'agit de reconquérir.

Nous comprendrions mieux qu'on puisse croire qu'il n'y a pas de degrés distincts dans le parcours des « grands mystères », c'est-à-dire entre l'état de l'« homme véritable » et celui de l'« homme transcendant » ; ce serait également faux, mais du moins cette illusion serait-elle plus facilement explicable. Il y a cependant de multiples états supra-individuels, parmi lesquels il en est qui sont en réalité fort éloignés de l'état inconditionné dans lequel seul est réalisée la « Délivrance » ou l'« Identité Suprême » ; mais, dès qu'un être a dépassé l'« état primordial » pour atteindre un état supra-individuel quel qu'il soit, quiconque est encore dans l'état individuel humain le perd de vue en quelque sorte, comme un observateur dont la vue serait limitée à un plan horizontal ne pourrait connaître d'une verticale que son seul point de rencontre avec ce plan, tous les autres lui échappant nécessairement. Ce point, qui correspond proprement à l'« état primordial », est donc en même temps, comme nous l'avons dit ailleurs, la « trace » unique de tous les états supra-humains ; c'est pourquoi, de l'état humain, l'« homme transcendant » et ceux qui ont seulement réalisé des états supra-individuels encore conditionnés sont véritablement « indiscernables » entre eux, ainsi que de l'« homme véritable » lui-même qui n'est pourtant parvenu qu'au centre de l'état humain et n'a actuellement la possession effective d'aucun état supérieur [1209].

Cette note n'a d'autre but que de rappeler certaines notions que nous avions déjà exposées, mais qui paraissent bien n'avoir pas été toujours suffisamment comprises ; et nous avons estimé d'autant plus nécessaire d'y revenir qu'il est véritablement bien dangereux, pour ceux qui n'en sont encore qu'au premier stade de l'initiation, de s'imaginer qu'ils sont déjà, s'il est permis de

[1209] Voir encore La Grande Triade , ch. XVIII.

s'exprimer ainsi, des candidats immédiats à la réalisation de l'« état primordial ». Il est vrai qu'il en est qui vont encore beaucoup plus loin et qui se persuadent que, pour obtenir immédiatement la « Délivrance » elle-même, il suffit d'en éprouver un désir sincère, accompagné d'une confiance absolue dans un Guru , sans avoir le moindre effort à accomplir par soi-même ; assurément, on croit rêver quand on se trouve en présence de pareilles aberrations !

La Cité divine[1210]

Nous avons déjà parlé en plusieurs occasions du symbolisme de la « Cité divine » (*Brahma-pura* dans la tradition hindoue)[1211] : on sait que ce qui est désigné proprement ainsi est le centre de l'être, représenté par le cœur qui lui correspond d'ailleurs effectivement dans l'organisme corporel, et que ce centre est la résidence de *Purusha*, identifié au Principe divin (*Brahma*) en tant que celui-ci est l'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*) qui régit tout l'ensemble des facultés de cet être par l'activité « non-agissante » qui est la conséquence immédiate de sa seule présence. Le nom de *Purusha* est interprété, pour cette raison, comme signifiant *puri-shaya*, c'est-à-dire celui qui réside ou repose (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ; cette interprétation relève évidemment du *Nirukta*, mais A. K. Coomaraswamy a fait remarquer que, bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la plupart des cas, elle pouvait aussi représenter en même temps une véritable dérivation étymologique[1212], et ce point, à cause de tous les rapprochements auxquels il donne lieu, mérite que nous nous arrêtions un peu plus longuement.

Tout d'abord, il est à remarquer que le grec *polis* et le latin *civitas*, qui désignent la cité, correspondent respectivement, par leurs racines, aux deux éléments dont est formé le mot *puru-sha*, bien que, en raison de certains changements phonétiques d'une langue à l'autre, ceci puisse ne pas apparaître à première vue. En effet, la racine sanscrite *pri* ou *pur* devient dans les langues euro-

---

[1210] Publié dans *É. T.*, sept. 1950.

[1211] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III ; cf. aussi nos études sur *Le grain de sénevé* et *L'Éther dans le cœur*.

[1212] *What is civilization ? (Albert Schweitzer Festschrift)* ; nous empruntons à cette étude une partie des considérations qui suivent, notamment en ce qui concerne le point de vue linguistique.

péennes *ple* ou *pel*[1213], de sorte que *pura* et *polis* sont strictement équivalents ; cette racine exprime, au point de vue qualitatif, l'idée de plénitude (sanscrit *puru* et *pûrna*, grec *pleos*, latin *plenus*, anglais *full*), et, au point de vue quantitatif, celle de pluralité (grec *polus*, latin *plus*, allemand *viel*). Une cité n'existe évidemment que par le rassemblement d'une pluralité d'individus qui l'habitent et en constituent la « population » (le mot *populus* étant également de même origine), ce qui pourrait déjà justifier l'emploi, pour la désigner, de termes tels que ceux dont il s'agit ; mais ce n'est cependant là que l'aspect le plus extérieur, et ce qui est beaucoup plus important quand on veut aller au fond des choses, c'est la considération de l'idée de plénitude. À cet égard, on sait que le plein et le vide, envisagés comme corrélatifs, sont une des représentations symboliques traditionnelles du complémentarisme du principe actif et du principe passif ; dans le cas présent, on peut dire que *Purusha* remplit par sa présence la « Cité divine » avec toutes ses extensions ou ses dépendances, c'est à-dire l'intégralité de l'être, qui sans cette présence ne serait qu'un « champ » (*kshêtra*) vide, ou, en d'autres termes, une pure potentialité dépourvue de toute existence actualisée. C'est *Purusha* qui, selon les textes upanishadiques, éclaire « ce tout » (*sarvam idam*) par son rayonnement, image de son activité « non-agissante » par laquelle est réalisée toute manifestation, suivant la « mesure » même qui est déterminée par l'étendue effective de ce rayonnement[1214], de même que, dans le symbolisme apocalyptique de la tradition chrétienne, la « Jérusalem Céleste » est éclairée tout entière par la lumière de l'Agneau qui repose en son centre « comme immolé », donc dans un état de « non-agir[1215] ». Nous pouvons encore ajouter, à ce propos, que l'immolation de l'Agneau « dès le commencement du monde » est en réalité la même chose que le sacrifice védique de *Purusha* se divisant en

[1213] On sait que les lettres *r* et *l* sont phonétiquement très proches et se changent facilement d'une en l'autre.

[1214] Nous rappellerons encore que la manifestation de la *Shekinah* ou « présence divine » est toujours représentée comme une lumière.

[1215] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

apparence, à l'origine de la manifestation, pour résider à la fois dans tous les êtres et dans tous les mondes[1216], de sorte que, bien qu'étant toujours essentiellement un et contenant tout principiellement dans son unité même, il apparaît extérieurement comme multiple, ce qui correspond encore exactement aux deux idées de plénitude et de pluralité dont il a été question tout à l'heure ; et c'est aussi pourquoi il est dit qu'« il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres ; le second est l'immuable[1217] ».

D'autre part, le latin *civitas* dérive d'une racine *kei* qui, dans les langues occidentales, équivaut à la racine sanscrite *shî* (d'où *shaya*) ; son sens premier est celui de repos (grec *keisthai*, être couché), dont celui de résidence, ou de demeure stable comme le sont celles d'une ville, n'est en somme qu'une conséquence directe. *Purusha*, reposant dans la « Cité divine », peut en être dit l'unique « citoyen » (*civis*)[1218], puisque la multitude des habitants qui la « peuplent » n'existe véritablement que par lui, étant tout entière produite par sa propre lumière et animée par son propre souffle (*prâna*), rayons lumineux et souffle vital n'étant d'ailleurs ici, en fait, que deux aspects du *sûtrâtmâ*. Si l'on considère la « Cité divine » (ou le « Royaume de Dieu » qui est « en nous », suivant la parole évangélique), dans son acception la plus stricte, comme étant uniquement le centre même de l'être, il va de soi que c'est *Purusha* seul qui y réside en réalité ; mais l'extension de ce terme à l'être tout entier, avec toutes ses facultés et tous ses éléments constitutifs, est également légitime pour les raisons que nous venons d'expliquer, et elle ne change rien à cet égard, puisque tout cela dépend entièrement de *Purusha* et tient de lui jusqu'à son existence même. Les fonctions vitales et les facultés

---

[1216] Voir *Rassembler ce qui est épars*.

[1217] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 ; d'après la suite de ce texte, *Purushottama*, qui est identique à *Paramâtmâ*, est au-delà de ces deux aspects, car il est le Principe suprême, transcendant par rapport à toute manifestation : il n'est pas « dans le monde », mais ce sont au contraire tous les mondes qui sont en lui.

[1218] L'expression grecque équivalente *monos politès* a été appliquée à Dieu par Philon.

de l'être sont souvent comparées, dans leur rapport avec *Purusha*, aux sujets ou aux serviteurs d'un roi, et il y a parmi elles une hiérarchie similaire à celle des différentes castes dans la société humaine[1219] ; le palais où réside le roi et d'où il dirige tout est le centre ou le cœur de la cité[1220], sa partie essentielle dont tout le reste n'est en quelque sorte que prolongements ou « extensions » (sens qui est aussi contenu dans la racine *kei*) ; mais, bien entendu, les sujets ne sont jamais vis-à-vis du roi dans un état de dépendance absolue comme celui dont il s'agit, parce que, bien que la fonction royale soit unique dans la cité et que la situation du « gouvernant » soit essentiellement autre que celle des « gouvernés[1221] », le roi lui-même est cependant un être humain comme ses sujets, et non un principe d'un autre ordre. Aussi une autre image plus exacte est-elle donnée par le jeu des marionnettes, puisque celles-ci ne sont animées que par la volonté d'un homme qui les fait mouvoir à son gré (et le fil au moyen duquel il les fait mouvoir est naturellement encore un symbole du *sûtrâtmâ*) ; et l'on trouve à cet égard un « mythe » particulièrement frappant dans le *Kathâ-Sarit-Sâgara*[1222]. Il y est question d'une cité entièrement peuplée d'automates en bois, qui se comportent en tout comme des êtres vivants, sauf qu'il leur manque la parole ; au centre est un palais où réside un homme qui est l'« unique conscience » (*êkakam chêtanam*) de la cité et la cause de tous les mouvements de ces automates qu'il a fabriqués lui-même ; et il y a lieu de remarquer que cet homme est dit être un

[1219] Ce point de vue a été notamment développé par Platon dans sa *République*.

[1220] À l'origine, ce palais était en même temps un temple ; ce double caractère se retrouve encore parfois aux époques « historiques », et nous rappellerons notamment ici l'exemple du *Ming-Tang* en Chine (voir *La Grande Triade*, ch. XVI).

[1221] Dans leur relation, le « gouvernant » est « en acte » et les « gouvernés » sont « en puissance », suivant le langage aristotélicien et scolastique ; c'est pourquoi, dans la conception traditionnelle, le roi et son royaume sont dans le rapport d'un principe actif et d'un principe passif ; mais, par contre, le roi, en tant qu'il exerce le pouvoir temporel, devient à son tour principe passif par rapport à l'autorité spirituelle (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

[1222] Voir A. K. Coomaraswamy, *« Spiritual Paternity » and the « Puppet-Complex »*, dans Psychiatry, numéro d'août 1945.

charpentier, ce qui l'assimile à *Vishwakarma*, c'est-à-dire au Principe divin en tant qu'il construit et ordonne l'Univers[1223].

Cette dernière remarque nous amène à préciser que le symbolisme de la « Cité divine » est susceptible d'une application « macrocosmique » aussi bien que d'une application « microcosmique », bien que ce soit celle-ci que nous avons envisagée presque exclusivement dans tout ce qui précède ; on pourrait même parler de plusieurs applications « macrocosmiques » à des niveaux différents, suivant qu'il s'agit d'un monde particulier, c'est-à-dire d'un état déterminé d'existence (et c'est à ce cas que se rapporte proprement le symbolisme de la « Jérusalem Céleste » que nous avons rappelé plus haut), ou de tout l'ensemble de la manifestation universelle. Dans tous les cas, que l'on considère le centre d'un monde ou le centre de tous les mondes, il y a en ce centre un Principe divin (le *Purusha* résidant dans le soleil, qui est le *Spiritus Mundi* des traditions occidentales) qui joue, pour tout ce qui est manifesté dans le domaine correspondant, le même rôle d'« ordonnateur interne » que le *Purusha* qui réside dans le cœur de chaque être pour tout ce qui est inclus dans les possibilités de cet être. Il n'y a alors qu'à transposer sans autre modification, pour l'appliquer à la multitude des êtres manifestés, ce qui, dans l'application « microcosmique », est dit des différentes facultés d'un être en particulier ; le symbolisme du soleil comme « Cœur du Monde[1224] » explique d'ailleurs pourquoi le *sûtrâtmâ* qui relie chaque être au *Purusha* central est alors représenté par le « rayon solaire » appelé *sushumnâ*[1225]. Les diverses représentations du *sûtrâtmâ* montrent aussi que la division apparente de *Purusha*, dans l'ordre « macrocosmique » aussi bien que dans l'ordre « microcosmique », ne doit pas être conçue comme une fragmentation qui serait en contradiction avec son unité essen-

[1223] Voir *Maçons et Charpentiers*, dans *É. T.* de déc. 1946.

[1224] Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de « ce soleil que voient tous les hommes », mais du soleil spirituel « que peu connaissent par l'intellect » (*Atharva-Vêda*, X, 8, 14) et qui est représenté comme étant immuablement au zénith.

[1225] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX ; ce « rayon solaire » est aussi la même chose que la « corde d'or » dont parle Platon.

tielle, mais comme une « extension » comparable à celle des rayons à partir du centre ; et en même temps, comme le *sûtrâtmâ* est assimilé à un fil (*sûtra*) par sa désignation même, ce symbolisme est aussi en rapport étroit avec celui du tissage[1226].

Il nous reste encore un point à indiquer brièvement : c'est que, pour être légitime et valable au point de vue traditionnel, c'est-à-dire en somme pour être vraiment « normale », la constitution et l'organisation de toute cité ou société humaine doit autant que possible prendre pour modèle la « Cité divine » ; nous disons autant que possible, car, dans les conditions actuelles de notre monde tout au moins, l'imitation de ce modèle (qui est proprement un « archétype ») sera forcément toujours imparfaite, comme le montre ce que nous avons dit plus haut au sujet de la comparaison de *Purusha* avec un roi ; mais, quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la mesure où elle sera réalisée qu'on sera strictement en droit de parler de « civilisation ». C'est assez dire que tout ce qu'on appelle ainsi dans le monde moderne, et dont on prétend même faire « la civilisation » par excellence, ne saurait en être qu'une caricature, et même souvent tout le contraire sous bien des rapports ; non seulement une civilisation antitraditionnelle comme celle-là ne mérite pas ce nom en réalité, mais elle est même, en toute rigueur, l'antithèse de la véritable civilisation.

[1226] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV : nous rappellerons plus particulièrement ici le symbolisme de l'araignée au centre de sa toile, image du soleil dont les rayons, qui sont des émanations ou des « extensions » de lui-même (comme la toile de l'araignée est formée de sa propre substance), constituent en quelque sorte le « tissu » du monde, qu'ils actualisent à mesure qu'ils s'étendent dans toutes les directions à partir de leur source.

Cérémonialisme et esthétisme

Nous avons déjà dénoncé l'étrange confusion qui est commise fréquemment, à notre époque, entre les rites et les cérémonies [1227], et, qui témoigne d'une méconnaissance complète de la véritable nature et des caractères essentiels des rites, nous pourrions même dire de la tradition en général. En effet, tandis que les rites, comme tout ce qui est d'ordre réellement traditionnel, comportent nécessairement un élément « non-humain », les cérémonies, au contraire, sont quelque chose de purement humain et ne peuvent prétendre à rien de plus qu'à des effets strictement limités à ce domaine, et même, pourrait-on dire, à ses aspects les plus extérieurs, car ces effets, en réalité, sont exclusivement « psychologiques » et surtout émotifs. Aussi pourrait-on voir dans la confusion dont il s'agit un cas particulier ou une conséquence de l'« humanisme », c'est-à-dire de la tendance moderne à tout réduire au niveau humain, tendance qui se manifeste aussi d'autre part par la prétention d'expliquer « psychologiquement » les effets des rites eux-mêmes, ce qui supprime d'ailleurs effectivement la différence essentielle existant entre eux et les cérémonies.

Il ne s'agit pas de contester l'utilité relative des cérémonies, en tant que, s'ajoutant accidentellement aux rites, elles rendent ceux-ci, dans une période d'obscuration spirituelle, plus accessibles à la généralité des hommes, qu'elles préparent ainsi en quelque sorte à en recevoir les effets, parce qu'ils ne peuvent plus être atteints immédiatement que par des moyens tout extérieurs comme ceux-là. Encore faut-il, pour que ce rôle d'« adjuvants » soit légitime et même pour qu'il puisse être réellement efficace, que le développement des cérémonies soit maintenu dans

[1227] Voir Aperçus sur l'Initiation , ch. XIX.

certaines limites, au-delà desquelles il risque plutôt d'avoir des conséquences tout opposées. C'est ce qu'on ne voit que trop dans l'état actuel des formes religieuses occidentales où les rites finissent par être véritablement étouffés par les cérémonies ; en pareil cas, non seulement l'accidentel est trop souvent pris pour l'essentiel, ce qui donne naissance à un formalisme excessif et vide de sens, mais l'« épaisseur » même du revêtement cérémoniel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, oppose à l'action des influences spirituelles un obstacle qui est loin d'être négligeable ; il y a là un véritable phénomène de « solidification », au sens où nous avons pris ce mot ailleurs [1228], qui s'accorde bien avec le caractère général de l'époque moderne.

Cet abus auquel on peut donner le nom de « cérémonialisme » est, à vrai dire, une chose proprement occidentale, et cela est facile à comprendre ; en effet, les cérémonies donnent toujours l'impression de quelque chose d'exceptionnel, et elles en communiquent l'apparence aux rites mêmes auxquels elles viennent se surajouter ; or, moins une civilisation est traditionnelle dans son ensemble, plus s'y accentue la séparation entre la tradition, dans la mesure amoindrie où elle y subsiste encore, et tout le reste, qui est alors considéré comme purement profane et constitue ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », et sur lequel les éléments traditionnels n'exercent plus aucune influence effective. Il est bien évident que cette séparation n'a jamais été poussée aussi loin qu'elle l'est chez les Occidentaux modernes ; et, en cela, nous voulons naturellement parler de ceux qui ont encore gardé quelque chose de leur tradition, mais qui, en dehors de la part restreinte qu'ils font dans leur vie à la « pratique » religieuse, ne se distinguent des autres en aucune façon. Dans ces conditions, tout ce qui relève de la tradition revêt forcément, par rapport au reste, un caractère d'exception, que souligne précisément le déploiement de cérémonies qui l'entoure ; ainsi, même si l'on admet qu'il y a là quelque chose qui s'explique en partie par le tempérament occidental, et qui correspond à un genre d'émo-

[1228] Voir Le Règne de la quantité et les Signes des Temps .

tivité le rendant plus particulièrement sensible aux cérémonies, il n'en est pas moins vrai qu'il y a encore à cela des raisons d'un ordre plus profond, en liaison étroite avec l'extrême affaiblissement de l'esprit traditionnel. Il est à remarquer aussi, dans le même ordre d'idées, que les Occidentaux, quand ils parlent de choses spirituelles ou qu'ils considèrent comme telles à tort ou à raison [1229], se croient toujours obligés de prendre un ton solennel et ennuyeux, comme pour mieux marquer que ces choses n'ont rien de commun avec celles qui font le sujet habituel de leurs entretiens ; quoi qu'ils puissent en penser, cette affectation « cérémonieuse » n'a assurément aucun rapport avec le sérieux et la dignité qu'il convient d'observer dans tout ce qui est d'ordre traditionnel, et qui n'excluent nullement le plus parfait naturel et la plus grande simplicité d'attitude, comme on peut le voir encore aujourd'hui en Orient [1230].

Il est un autre côté de la question, dont nous n'avons rien dit précédemment, et sur lequel il nous paraît nécessaire d'insister aussi quelque peu : nous voulons parler de la connexion qui existe, chez les Occidentaux, entre le « cérémonialisme » et ce qu'on peut appeler l'« esthétisme ». Par ce dernier mot, nous entendons naturellement la mentalité spéciale qui procède du point de vue « esthétique » ; celui-ci s'applique tout d'abord et plus proprement à l'art, mais il s'étend peu à peu à d'autres do-

[1229] Nous faisons cette restriction à cause des multiples contrefaçons de la spiritualité qui ont cours parmi nos contemporains ; mais il suffit qu'ils soient persuadés qu'il s'agit de spiritualité ou qu'ils veuillent en persuader les autres pour que la même remarque s'applique dans tous les cas.

[1230] Cela est particulièrement manifeste dans le cas de l'Islam, qui comporte naturellement beaucoup de rites, mais où l'on ne pourrait pas trouver une seule cérémonie. D'autre part, en Occident même, on peut constater, par ce qui a été conservé des sermons du moyen âge, que les prédicateurs, à cette époque vraiment religieuse, ne dédaignaient aucunement d'employer un ton familier et parfois même humoristique. – Un fait assez significatif est la déviation que l'usage courant a fait subir au sens du mot « pontife » et de ses dérivés, qui, pour l'Occidental ordinaire qui en ignore la valeur symbolique et traditionnelle, en sont arrivés à ne plus représenter d'autre idée que celle du « cérémonialisme » le plus excessif, comme si la fonction essentielle du pontificat était, non pas l'accomplissement de certains rites, mais celui de cérémonies particulièrement pompeuses.

maines et finit par affecter d'une « teinte » particulière la façon qu'ont les hommes d'envisager toutes choses. On sait que la conception « esthétique » est, comme son nom l'indique d'ailleurs, celle qui prétend tout réduire à une simple question de « sensibilité » ; c'est la conception moderne et profane de l'art, qui, comme A.K. Coomaraswamy l'a montré dans de nombreux écrits, s'oppose à sa conception normale et traditionnelle ; elle élimine de ce à quoi elle s'applique toute intellectualité, on pourrait même dire toute intelligibilité, et le beau, bien loin d'être la « splendeur du vrai » comme on le définissait jadis, s'y réduit à n'être plus que ce qui produit un certain sentiment de plaisir, donc quelque chose de purement « psychologique » et « subjectif ». Il est dès lors facile de comprendre comment le goût des cérémonies se rattache à cette façon de voir, puisque, précisément, les cérémonies n'ont que des effets de cet ordre « esthétique » et ne sauraient en avoir d'autres ; elles sont, tout comme l'art moderne, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de chercher à comprendre et où il n'y a aucun sens plus ou moins profond à pénétrer, mais par quoi il suffit de se laisser « impressionner » d'une façon toute sentimentale. Tout cela n'atteint donc, dans l'être psychique, que la partie la plus superficielle et la plus illusoire de toutes, celle qui varie non seulement d'un individu à un autre, mais aussi chez le même individu suivant ses dispositions du moment ; ce domaine sentimental est bien, sous tous les rapports, le type le plus complet et le plus extrême de ce qu'on pourrait appeler la « subjectivité » à l'état pur [1231].

Ce que nous disons du goût des cérémonies proprement dites s'applique aussi, bien entendu, à l'importance excessive et en quelque sorte disproportionnée que certains attribuent à tout ce qui est « décor » extérieur, allant parfois, et cela même dans des choses d'ordre authentiquement traditionnel, jusqu'à vouloir

[1231] Nous n'avons pas à parler ici de certaines formes de l'art moderne, qui peuvent produire des effets de déséquilibre et même de « désagrégation » dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus alors seulement de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est purement profane, mais bien d'une véritable œuvre de « subversion ».

faire de cet accessoire contingent un élément tout à fait indispensable et essentiel, tout comme d'autres s'imaginent que les rites perdraient toute valeur s'ils n'étaient accompagnés de cérémonies plus ou moins « imposantes ». Il est peut-être encore plus évident ici que c'est bien d'« esthétisme » qu'il s'agit au fond, et, même quand ceux qui s'attachent ainsi au « décor » assurent le faire à cause de la signification qu'ils y reconnaissent, nous ne sommes pas certain qu'ils ne s'illusionnent pas bien souvent en cela, et qu'ils ne soient pas attirés surtout par quelque chose de beaucoup plus extérieur et « subjectif », par une impression « artistique » au sens moderne de ce mot ; le moins qu'on puisse dire, c'est que la confusion de l'accidentel avec l'essentiel, qui subsiste de toute façon, est toujours le signe d'une compréhension fort imparfaite. Ainsi, par exemple, parmi ceux qui admirent l'art du moyen âge, même lorsqu'ils se persuadent sincèrement que leur admiration n'est pas simplement « esthétique » comme l'était celle des « romantiques », et que le motif principal en est la spiritualité qui s'exprime dans cet art, nous doutons qu'il y en ait beaucoup qui le comprennent véritablement et qui soient capables de faire l'effort nécessaire pour le voir autrement qu'avec des yeux modernes, nous voulons dire pour se placer réellement dans l'état d'esprit de ceux qui ont réalisé cet art et de ceux à qui il était destiné. Chez ceux qui se plaisent à s'entourer d'un « décor » de cette époque, on retrouve presque toujours, à un degré plus ou moins accentué, sinon la mentalité à proprement parler, du moins l'« optique » des architectes qui font du « néo-gothique », ou des peintres modernes qui essaient d'imiter les œuvres des « primitifs ». Il y a toujours dans ces reconstitutions quelque chose d'artificiel et de « cérémonieux », quelque chose qui « sonne faux », pourrait-on dire, et qui rappelle l'« exposition » ou le « musée » beaucoup plus qu'il n'évoque l'usage réel et normal des œuvres d'art dans une civilisation traditionnelle ; pour tout

dire en un mot, on a nettement l'impression que l'« esprit » en est absent [1232].

Ce que nous venons de dire au sujet du moyen âge, afin de donner un exemple pris à l'intérieur du monde occidental lui-même, on pourrait le dire aussi, et à plus forte raison, dans les cas où il s'agit d'un « décor » oriental ; il est bien rare, en effet, que celui-ci, même s'il est composé d'éléments authentiques, ne représente pas surtout, en tant qu'« ensemble », l'idée que les Occidentaux se font de l'Orient, et qui n'a que de bien lointains rapports avec ce qu'est réellement l'Orient lui-même [1233]. Ceci nous amène à préciser encore un autre point important : c'est que, parmi les multiples manifestations de l'« esthétisme » moderne, il convient de faire une place à part au goût de l'« exotisme », qu'on constate si fréquemment chez nos contemporains, et qui, quels que soient les divers facteurs qui ont pu contribuer à le répandre et qu'il serait trop long d'examiner ici en détail, se ramène encore en définitive à une question de « sensibilité » plus ou moins « artistique », étrangère à toute compréhension vraie, et même malheureusement, chez ceux qui ne font que « suivre » et imiter les autres, à une simple affaire de « mode », comme il en est d'ailleurs aussi dans le cas de l'admiration affectée pour telle ou telle forme d'art, et qui varie d'un moment à l'autre au gré des circonstances. Le cas de l'« exotisme » nous touche en quelque sorte plus directement que tout autre, parce qu'il est fort

[1232] Nous signalerons incidemment, dans le même ordre d'idées, le cas des fêtes dites « folkloriques », qui sont si fort à la mode aujourd'hui : ces essais de reconstitution d'anciennes fêtes « populaires », même quand ils s'appuient sur la documentation la plus exacte et l'érudition la plus scrupuleuse, ont inévitablement une allure dérisoire de « mascarade » et de contrefaçon grossière, pouvant faire croire à une intention « parodique » qui pourtant n'existe certainement pas chez leurs organisateurs.

[1233] Pour prendre un exemple extrême et par là même plus « tangible », les œuvres de la plupart des peintres dits « orientalistes » ne montrent que trop bien ce que peut donner l'« optique » occidentale appliquée aux choses de l'Orient ; il n'est pas douteux qu'ils ont bien pris pour modèles des personnages, des objets et des paysages orientaux, mais, parce qu'ils ne les ont vus que d'une façon tout extérieure, la manière dont il les ont « rendus » vaut à peu près autant que les réalisations des « folkloristes » dont nous parlions tout à l'heure.

à craindre que l'intérêt même que certains manifestent pour les doctrines orientales ne soit dû trop souvent à cette tendance ; quand il en est ainsi, il est évident qu'il ne s'agit que d'une « attitude » purement extérieure et qu'il n'y a pas lieu de prendre au sérieux. Ce qui complique les choses, c'est que cette même tendance peut aussi se mêler parfois, dans une proportion plus ou moins grande, à un intérêt beaucoup plus réel et plus sincère ; ce cas n'est certes pas désespéré comme l'autre, mais ce dont il faut bien se rendre compte alors, c'est qu'on ne pourra jamais parvenir à la véritable compréhension d'une doctrine quelconque que quand l'impression d'« exotisme » qu'elle a pu donner au début aura entièrement disparu. Cela peut demander un effort préliminaire assez considérable et même pénible pour certains, mais qui est strictement indispensable s'ils veulent obtenir quelque résultat valable des études qu'ils ont entreprises ; si la chose est impossible, ce qui arrive naturellement quelquefois, c'est qu'on a affaire à des Occidentaux qui, du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement, et de renoncer à s'occuper de choses dont ils ne peuvent tirer aucun profit réel, car, quoi qu'ils fassent, elles se situeront toujours pour eux dans un « autre monde » sans rapport avec celui auquel ils appartiennent en fait et dont ils sont incapables de sortir. Nous ajouterons que ces remarques prennent une importance toute particulière dans les cas des Occidentaux d'origine qui, pour une raison ou pour une autre, et surtout pour des raisons d'ordre ésotérique et initiatique, les seules en somme que nous puissions considérer comme véritablement dignes d'intérêt [1234] , ont pris le parti d'adhérer à une tradition orientale ; en effet, il y a là une véritable question de « qualification » qui se pose pour eux, et qui devrait, en toute rigueur, faire l'objet d'une sorte d'« épreuve » préalable avant d'en venir à une adhésion réelle et effective. En tout cas, et même dans les conditions les plus favorables, il faut que ceux-là soient bien persuadés que,

[1234] Voir à ce sujet le chapitre précédent, À propos de « conversions » .

tant qu'ils trouveront le moindre caractère « exotique » à la forme traditionnelle qu'ils auront adoptée, ce sera la preuve la plus incontestable qu'ils ne se sont pas vraiment assimilé cette forme et que, quelles que puissent être les apparences, elle demeure encore pour eux quelque chose d'extérieur à leur être réel et qui ne le modifie que superficiellement ; c'est là en quelque sorte un des premiers obstacles qu'ils rencontrent sur leur voie, et l'expérience oblige à reconnaître que, pour beaucoup, ce n'est peut-être pas le moins difficile à surmonter.

Influence de la civilisation islamique en Occident[1235]

La plupart des Européens n'ont pas exactement évalué l'importance de l'apport qu'ils ont reçu de la civilisation islamique, ni compris la nature de leurs emprunts à cette civilisation dans le passé et certains vont jusqu'à totalement méconnaître tout ce qui s'y rapporte. Cela vient de ce que l'histoire telle qu'elle leur est enseignée travestit les faits et paraît avoir été altérée volontairement sur beaucoup de points. C'est avec outrance que cet enseignement affiche le peu de considération que lui inspire la civilisation islamique, et il a l'habitude d'en rabaisser le mérite chaque fois que l'occasion s'en présente. Il importe de remarquer que l'enseignement historique dans les Universités d'Europe ne montre pas l'influence dont il s'agit. Au contraire, les vérités qui devraient être dites à ce sujet, qu'il s'agisse de professer ou d'écrire, sont systématiquement écartées, surtout pour les évènements les plus importants.

Par exemple, s'il est généralement connu que l'Espagne est restée sous la loi islamique pendant plusieurs siècles, on ne dit jamais qu'il en fut de même d'autres pays, tels que la Sicile et la partie méridionale de la France actuelle. Certains veulent attribuer ce silence des historiens à quelques préjugés religieux. Mais que dire des historiens actuels dont la plupart sont sans religion, sinon adversaires de toute religion, quand ils viennent confirmer ce que leurs devanciers ont dit de contraire à la vérité ?

Il faut donc voir là une conséquence de l'orgueil et de la présomption des Occidentaux, travers qui les empêchent de reconnaître la vérité et l'importance de leurs dettes envers l'Orient.

[1235] *Études traditionnelles*, XII-1950, p. 337-344. Article traduit de l'arabe, paru dans la revue *El Marifah*.

Le plus étrange en cette occurrence c'est de voir les Européens se considérer comme les héritiers directs de la civilisation hellénistique, alors que la vérité des faits infirme cette prétention. La réalité tirée de l'histoire même établit péremptoirement que la science et la philosophie grecques ont été transmises aux Européens par des intermédiaires musulmans. En d'autres termes, le patrimoine intellectuel des Hellènes n'est parvenu à l'Occident qu'après avoir été sérieusement étudié par le Proche-Orient et n'étaient les savants de l'Islam et ses philosophes, les Européens seraient restés dans l'ignorance totale de ces connaissances pendant fort longtemps, si tant est qu'ils soient jamais parvenus à les connaître.

Il convient de faire remarquer que nous parlons ici de l'influence de la civilisation islamique et non spécialement arabe comme on le dit quelquefois à tort. Car la plupart de ceux qui ont exercé cette influence en Occident n'étaient pas de race arabe et si leur langue était l'arabe, c'était seulement une conséquence de leur adoption de la religion islamique.

Puisque nous sommes amenés à parler de la langue arabe nous pouvons voir une preuve certaine de l'extension de cette même influence en Occident dans l'existence de termes d'origine et de racine arabes beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit généralement, incorporés dans presque toutes les langues européennes et dont l'emploi s'est continué jusqu'à nous, encore que beaucoup parmi les Européens qui s'en servent ignorent totalement leur véritable origine. Comme les mots ne sont autre chose que le véhicule des idées et le moyen d'extériorisation de la pensée, on conçoit qu'il soit extrêmement facile de déduire de ces faits la transmission des idées et des conceptions islamiques elles-mêmes.

En fait, l'influence de la civilisation islamique s'est étendue dans une très large mesure et d'une manière sensible à tous les domaines, science, arts, philosophie, etc. L'Espagne était alors un milieu très important à cet égard et le principal centre de diffusion de cette civilisation. Notre intention n'est pas de traiter en détail chacun des aspects ni de définir l'aire d'extension de la ci-

vilisation islamique, mais seulement d'indiquer certains faits que nous considérons comme particulièrement importants, bien que peu nombreux soient à notre époque ceux qui reconnaissent cette importance.

En ce qui concerne les sciences, nous pouvons faire une distinction entre les sciences naturelles et les sciences mathématiques. Pour les premières, nous savons avec certitude que certaines d'entre elles ont été transmises par la civilisation islamique à l'Europe qui les lui emprunta d'une façon complète. La chimie, par exemple, a toujours gardé son nom arabe, nom dont l'origine remonte d'ailleurs à l'Égypte ancienne, et cela bien que le sens premier et profond de cette science soit devenu tout à fait inconnu des modernes et comme perdu pour eux.Pour prendre un autre exemple, celui de l'astronomie, les mots techniques qui y sont employés dans toutes les langues européennes sont encore pour la plupart d'origine arabe, et les noms de beaucoup des corps célestes n'ont pas cessé d'être les noms arabes employés tels quels par les astronomes de tous les pays. Ceci est dû au fait que les travaux des astronomes grecs de l'antiquité, tels que Ptolémée d'Alexandrie, avaient été connus par des traductions arabes en même temps que ceux de leurs continuateurs musulmans. Il serait d'ailleurs facile de montrer en général que la plupart des connaissances géographiques concernant les contrées les plus éloignées d'Asie ou d'Afrique ont été acquises pendant longtemps par des explorateurs arabes qui ont visité de très nombreuses régions et on pourrait citer beaucoup d'autres faits de ce genre.

Pour ce qui a trait aux inventions qui ne sont que des applications des sciences naturelles, elles ont également suivi la même voie de transmission, c'est-à-dire l'entremise musulmane, et l'histoire de l'« horloge à eau » offerte par le Khalife Haroun-el-Rachid à l'empereur Charlemagne, n'a pas encore disparu des mémoires.

En ce qui concerne les sciences mathématiques, il convient de leur accorder une attention particulière sous ce rapport. Dans ce vaste domaine, ce n'est pas seulement la science grecque qui a

été transmise à l'Occident par l'intermédiaire de la civilisation islamique, mais aussi la science hindoue. Les Grecs avaient aussi développé la géométrie, et même la science des nombres, pour eux, était toujours rattachée à la considération de figures géométriques correspondantes. Cette prédominance donnée à la géométrie apparaît clairement, par exemple dans Platon. Il existe cependant une autre partie des mathématiques appartenant à la science des nombres qui n'est pas connue, comme les autres sous une dénomination grecque dans les langues européennes, pour la raison que les anciens grecs l'ont ignorés. Cette science est l'algèbre, dont la source première a été l'Inde et dont l'appellation arabe montre assez comment elle a été transmise à l'Occident.

Un autre fait qu'il est bon de signaler ici malgré sa moindre importance, vient encore corroborer ce que nous avons dit, c'est que les chiffres employés par les Européens sont partout connus comme des chiffres arabes, quoique leur origine première soit en réalité hindoue, car les signes de numération employés originairement par les Arabes n'étaient autres que les lettres de l'alphabet elles-mêmes.

Si maintenant nous quittons l'examen des sciences pour celui des arts, nous remarquons que, en ce qui concerne la littérature et la poésie, bien des idées provenant des écrivains et des poètes musulmans, ont été utilisées dans la littérature européenne et que même certains écrivains occidentaux sont allés jusqu'à l'imitation pure et simple de leurs œuvres. De même, on peut relever des traces de l'influence islamique en architecture, et cela d'une façon toute particulière au Moyen Âge ; ainsi, la croisée d'ogive dont le caractère s'est affirmée à ce point qu'elle a donné son nom à un style architectural, a incontestablement son origine dans l'architecture islamique, bien que de nombreuses théories fantaisistes aient été inventées pour dissimuler cette vérité. Ces théories sont contredites par l'existence d'une tradition chez les constructeurs eux-mêmes affirmant constamment la transmission de leurs connaissances à partir du Proche-Orient.

Ces connaissances revêtaient un caractère secret et donnaient à leur art un sens symbolique ; elles avaient des relations très

étroites avec la science des nombres et leur origine première a toujours été rapportée à ceux qui bâtirent le Temple de Salomon.

Quoi qu'il en soit de l'origine lointaine de cette science, il n'est pas possible qu'elle ait été transmise à l'Europe du Moyen Âge par un intermédiaire autre que celui du monde musulman. Il convient de dire à cet égard que ces constructeurs constitués en corporations qui possédaient des rites spéciaux, se considéraient et se désignaient comme *étrangers* en Occident, fût-ce dans leur pays natal, et que cette dénomination a subsisté jusqu'à nos jours, bien que ces choses soient devenues obscures et ne soient plus connues que par un nombre infime de gens.

Dans ce rapide exposé, il faut mentionner spécialement un autre domaine, celui de la philosophie, où l'influence islamique atteignit au Moyen Âge une importance si considérable qu'aucun des plus acharnés adversaires de l'Orient ne saurait en méconnaître la force. On peut dire véritablement que l'Europe, à ce moment, ne disposait d'aucun autre moyen pour arriver à la connaissance de la philosophie grecque. Les traductions latines de Platon et d'Aristote, qui étaient utilisées alors, n'avaient pas été faites directement sur les originaux grecs, mais bien sur des traductions arabes antérieures, auxquelles étaient joints des commentaires des philosophes musulmans contemporains, tels qu'Averroès, Avicenne, etc.

La philosophie d'alors, connue sous le nom de scolastique, est généralement distinguée en musulmane, juive et chrétienne. Mais c'est la musulmane qui est à la source des deux autres et plus particulièrement de la philosophie juive, qui a fleuri en Espagne et dont le véhicule était la langue arabe, comme on peut le constater par des œuvres aussi importante que celles de Moussa-ibn-Maimoun qui a inspiré la philosophie juive postérieure de plusieurs siècles jusqu'à celle de Spinoza, où certaines de ses idées sont encore très reconnaissables.

Mais il n'est pas nécessaire de continuer l'énumération de faits que tous ceux qui ont quelque notion de l'histoire de la pensée connaissent. Il est préférable d'étudier pour terminer d'autres faits d'un ordre tout différent, totalement ignorés de la plupart

des modernes qui, particulièrement en Europe, n'en ont pas même la plus légère idée ; alors qu'à notre point de vue ces choses présentent un intérêt beaucoup plus considérable que toutes les connaissances extérieures de la science et de la philosophie. Nous voulons parler de l'ésotérisme avec tout ce qui s'y rattache et en découle en fait de connaissance dérivée, constituant des sciences totalement différentes de celles qui sont connues des modernes.

En réalité, l'Europe n'a de nos jours rien qui puisse rappeler ces sciences, bien plus, l'Occident ignore tout des connaissances véritables telles que l'ésotérisme et ses analogues, alors qu'au Moyen Âge il en était tout autrement ; et, en ce domaine aussi, l'influence islamique à cette époque apparaît de la façon la plus lumineuse et la plus évidente. Il est d'ailleurs très facile d'en relever les traces dans des œuvres aux sens multiples et dont le but réel était tout autre que littéraire.

Certains Européens ont eux-mêmes commencé à découvrir quelque chose de ce genre notamment par l'étude qu'ils ont faites des poèmes de Dante, mais sans arriver toutefois à la compréhension parfaite de leur véritable nature. Il y a quelques années, un orientaliste espagnol, Don Miguel Asin Palacios, a écrit un ouvrage sur les influences musulmanes dans l'œuvre de Dante et a démontré que bien des symboles et des expressions employées par le poète, l'avaient été avant lui par des ésotéristes musulmans et en particulier par Sidi Mohyiddin-ibn-Arabi. Malheureusement, les remarques de cet érudit n'ont pas montré l'importance des symboles mis en œuvre. Un écrivain italien, mort récemment, Luigi Valli, a étudié un peu plus profondément l'œuvre de Dante et a conclu qu'il n'a pas été seul à employer les procédés symboliques utilisés dans la poésie ésotérique persane et arabe ; au pays de Dante et parmi ses contemporains, tous ces poètes étaient membres d'une organisation à caractère secret appelée « Fidèles d'Amour » dont Dante lui-même était l'un des chefs. Mais lorsque Luigi Valli a essayé de pénétrer le sens de leur « langage secret », il lui a été impossible à lui aussi de reconnaître le véritable caractère de cette organisation ou des autres

de même nature constituées en Europe au Moyen Âge[1236]. La vérité est que certaines personnalités inconnues se trouvaient derrière ces associations et les inspiraient ; elles étaient connues sous différents noms, dont le plus important était celui de « Frères de la Rose-Croix ». Ceux-ci ne possédaient point d'ailleurs de règles écrites et ne constituaient point une société, ils n'avaient point non plus de réunions déterminées, et tout ce qu'on peut en dire est qu'ils avaient atteint un certain état spirituel qui nous autorise à les appeler « soufis » européens, ou tout au moins *mutaçawwufîn* parvenus à un haut degré dans cette hiérarchie. On dit aussi que ces « Frères de la Rose-Croix » qui se servaient comme « couverture » de ces corporations de constructeurs dont nous avons parlé, enseignaient l'alchimie et d'autres sciences identiques à celles qui étaient alors en pleine floraison dans le monde de l'Islam. A la vérité, ils formaient un anneau de la chaîne qui reliait l'Orient à l'Occident et établissaient un contact permanent avec les soufis musulmans, contact symbolisé par les voyages attribués à leur fondateur légendaire.

Mais tous ces faits ne sont pas venus à la connaissance de l'histoire ordinaire qui ne pousse pas ses investigations plus loin que l'apparence des faits, alors que c'est là, peut-on dire, que se trouve la véritable clé qui permettrait la solution de tant d'énigmes qui autrement resteraient toujours obscures et indéchiffrables.

[1236] René Guénon. *L'Ésotérisme de Dante*, Paris, 1950 (3e édition), in-8° de 80 pages. Chacornac frères, éditeurs.

Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives

Dans un article, d'un caractère d'ailleurs purement documentaire, consacré à l'étude d'*Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, et paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-octobre 1924), M. W. Deonna, de Genève, comparant les signes qui figurent sur ces armes avec d'autres symboles plus ou moins similaires, est amené à parler notamment du « quatre de chiffre », qui fut « usuel aux XVIe et XVIIe siècles[1237] comme marque de fabrique pour les imprimeurs, les tapissiers, comme marque de commerce pour les marchands, comme marque de famille et de maison pour les particuliers, qui le mettent sur leurs dalles tombales, sur leurs armoiries ». Il note que ce signe « se prête à toutes sortes de combinaisons, avec la croix, le globe, le cœur, s'associe aux monogrammes des propriétaires, se complique de barres adventices », et il en reproduit un certain nombre d'exemples. Nous pensons que ce fut essentiellement une « marque de maîtrise », commune à beaucoup de corporations diverses, auxquelles les particuliers et les familles qui se servirent de ce signe étaient sans doute unis par quelques liens, souvent héréditaires.

M. Deonna parle ensuite, assez sommairement, de l'origine et de la signification de cette marque : « M. Jusselin, dit-il, la dérive du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens[1238], mais

[1237] Le même signe fut déjà fort employé au XVe siècle, tout au moins en France, et notamment dans les marques d'imprimeurs. Nous en avons relevé les exemples suivants : Wolf (Georges), imprimeur-libraire à Paris, 1489 ; Syber (Jehan), imprimeur à Lyon, 1478 ; Rembolt (Bertholde), imprimeur à Paris, 1489.

[1238] *Origine du monogramme des tapissiers*, dans le *Bulletin monumental*, 1922, pp. 433-435.

cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire, et aucune analogie ne l'impose ». Tel n'est point notre avis, et cette assimilation doit être au contraire fort naturelle, car, pour notre part, nous l'avions toujours faite de nous-même, sans rien connaître des travaux spéciaux qui pouvaient exister sur la question, et nous n'aurions même pas cru qu'elle pouvait être contestée, tant elle nous semblait évidente. Mais continuons, et voyons quelles sont les autres explications proposées :

> « Serait-ce le 4 des chiffres arabes, substitués aux chiffres romains dans les manuscrits européens avant le XIe siècle ?... Faut-il supposer qu'il représente la valeur mystique du chiffre 4, qui remonte à l'antiquité, et que les modernes ont conservée ? »

M. Deonna ne rejette pas cette interprétation, mais il en préfère une autre : il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter.

À vrai dire, ces diverses hypothèses ne s'excluent pas forcément : il peut fort bien y avoir eu, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, superposition et même fusion de plusieurs symboles en un seul, auquel se trouvent par là même attachées des significations multiples ; il n'y a là rien dont on doive s'étonner, puisque, comme nous l'avons dit précédemment, cette multiplicité de sens est comme inhérente au symbolisme, dont elle constitue même un des plus grands avantages comme mode d'expression. Seulement, il faut naturellement pouvoir reconnaître quel est le sens premier et principal du symbole ; et, ici, nous persistons à penser que ce sens est donné par l'identification avec le Chrisme, tandis que les autres n'y sont associés qu'à titre secondaire.

Il est certain que le signe astrologique de Jupiter, dont nous donnons ici les deux formes principales (fig. 1), présente, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir un rapport avec l'idée de « maîtrise », et nous y reviendrons plus loin ; mais, pour nous, cet élément, dans le symbolisme de la marque dont il s'agit,

ne saurait venir qu'en troisième lieu. Notons, du reste, que l'origine même de ce signe de Jupiter est fort incertaine, puisque quelques-uns veulent y voir une représentation de l'éclair, tandis que, pour d'autres, il est simplement l'initiale du nom de *Zeus*.

D'autre part, il ne nous paraît pas niable que ce que M. Deonna appelle la « valeur mystique » du nombre 4 a également joué ici un rôle, et même un rôle plus important, car nous lui donnerions la seconde place dans ce symbolisme complexe. On peut remarquer, à cet égard, que le chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont deux extrémités sont jointes par une ligne oblique (fig. 2) ; or la croix était dans l'antiquité,

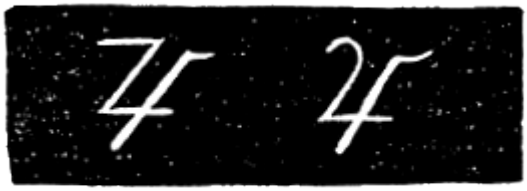

FIG. 1

et notamment chez les pythagoriciens, le symbole du quaternaire (ou plus exactement un de ses symboles, car il y en avait un autre qui était le carré) ; et, d'autre part, l'association de la croix avec le monogramme du Christ a dû s'établir de la façon la plus naturelle.

Cette remarque nous ramène au Chrisme ; et, tout d'abord, nous devons dire qu'il convient de faire une distinction entre le Chrisme constantinien proprement dit, le signe du Labarum, et ce qu'on appelle le Chrisme simple. Celui-ci (fig. 3) nous apparaît comme le symbole fondamental d'où beaucoup d'autres sont dérivés plus ou moins directement ; on le regarde comme formé par l'union des lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Iêsous Christos*, et c'est là, en effet, un sens qu'il a reçu dès les premiers temps du Christianisme ; mais ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et il est un de ceux que l'on trouve répandus un peu partout et à toutes les époques. Il y a donc là un

exemple de cette adaptation chrétienne de signes et de récits symboliques préchrétiens, que nous avons déjà signalée à propos de la légende du Saint Graal ; et cette adaptation doit apparaître, non seulement comme légitime, mais en quelque sorte comme nécessaire, à ceux qui, comme nous, voient dans ces symboles des vestiges de la tradition primordiale. La légende du Graal est d'origine celtique ; par une coïncidence assez remarquable, le symbole dont nous parlons maintenant se retrouve aussi en particulier chez les Celtes, où il est un élément essentiel de la « rouelle » (fig. 4) ; celle-ci, d'ailleurs, s'est

FIG. 3

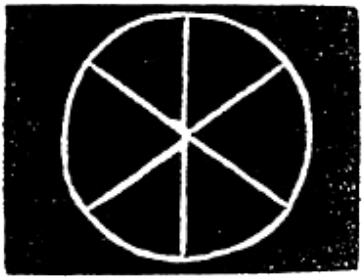

FIG. 4

perpétuée à travers le moyen âge, et il n'est pas invraisemblable d'admettre qu'on peut y rattacher même la rosace des cathédrales[1239]. Il existe, en effet, une connexion certaine entre la figure de la roue et les symboles floraux à significations multiples, tels que la rose et le lotus, auxquels nous avons fait allusion dans de précédents articles ; mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet. Quant à la signification générale de la roue, où les modernes veulent d'ordinaire voir un symbole exclusivement « solaire », suivant un genre d'explication dont ils usent et abusent en toutes circonstances, nous dirons seulement, sans pouvoir y insister autant qu'il le faudrait, qu'elle est tout autre

[1239] Dans un article antérieur, M. Deonna a reconnu lui-même une relation entre la « rouelle » et le Chrisme (*Quelques réflexions sur le Symbolisme, en particulier dans l'art préhistorique*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-avril 1924) ; nous sommes d'autant plus surpris de le voir nier ensuite la relation, pourtant plus visible, qui existe entre le Chrisme et le « quatre de chiffre ».

chose en réalité, et qu'elle est avant tout un symbole du Monde, comme on peut s'en convaincre notamment par l'étude de l'iconographie hindoue. Pour nous en tenir à la « rouelle » celtique[1240], nous signalerons encore, d'autre part, que la même origine et la même signification doivent très probablement être attribuées à l'emblème qui figure dans l'angle supérieur du pavillon britannique (fig. 6), emblème qui n'en diffère en somme

FIG. 5

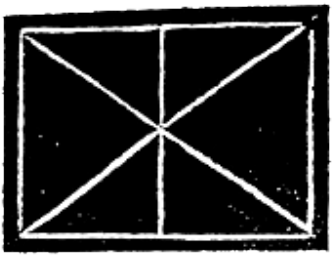

FIG. 6

qu'en ce qu'il est inscrit dans un rectangle au lieu de l'être dans une circonférence, et dans lequel certains Anglais veulent voir le signe de la suprématie maritime de leur patrie[1241].

Nous ferons à cette occasion une remarque extrêmement importante en ce qui concerne le symbolisme héraldique : c'est que la forme du Chrisme simple est comme une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition (la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant aux six pointes de la fig. 3) ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de Lys, et l'on fera encore la même constatation. Peu

[1240] Il existe deux types principaux de cette « rouelle », l'un à six rayons (fig. 4) et l'autre à huit (fig. 5), chacun de ces nombres ayant naturellement sa raison d'être et sa signification. C'est au premier qu'est apparenté le Chrisme ; quant au second, il est intéressant de noter qu'il présente une similitude très nette avec le lotus hindou à huit pétales.

[1241] La forme même de la « rouelle » se retrouve d'une façon frappante lorsque le même emblème est tracé sur le bouclier que porte la figure allégorique d'Albion.

importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine réelle de l'emblème en question, qui a donné lieu à tant d'hypothèses : que la fleur de Lys soit vraiment une fleur, ce qui nous ramènerait aux symboles floraux que nous rappelions tout à l'heure (le lis naturel a d'ailleurs six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud[1242], ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte de la synthèse de plusieurs de ces figures, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons.

Une des raisons de cette particularité doit se trouver dans l'importance des significations attachées au nombre 6, car la figure que nous envisageons n'est pas autre chose, au fond, qu'un des symboles géométriques qui correspondent à ce nombre. Si l'on joint ses extrémités de deux en deux (fig. 7), on obtient un autre symbole sénaire bien connu, le double triangle (fig. 8), auquel on donne le plus souvent le nom de « sceau de Salomon »[1243].

FIG. 7 FIG. 8 FIG. 9

Cette figure est très fréquemment usitée chez les Juifs et chez les Arabes, mais elle est aussi un emblème chrétien ; elle fut même, ainsi que M. Charbonneau-Lassay nous l'a signalé, un des anciens symboles du Christ, comme le fut aussi une autre figure équivalente, l'étoile à six branches (fig. 9), qui n'en est en somme

[1242] Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XVe siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. – Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, antique symbole de résurrection.

[1243] Cette figure est appelée aussi quelquefois « bouclier de David », et encore « bouclier de Michaël » ; cette dernière désignation pourrait donner lieu à des considérations très intéressantes.

qu'une simple variante, et comme l'est, bien entendu, le Chrisme lui-même, ce qui est encore une raison d'établir entre ces signes un étroit rapprochement. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles opposés et entrelacés, dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre 6 a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement au Verbe incarné. D'autre part, ce même nombre est, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (l'œuvre des six jours), et, sous ce rapport, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est comme une sorte de traduction graphique du « per quem omnia facta sunt » du Credo[1244].

Maintenant, ce qui est à noter tout spécialement au point de vue où nous nous plaçons dans la présente étude, c'est que le double triangle fut choisi, au XVIe siècle ou peut-être même antérieurement, comme emblème et comme signe de ralliement par certaines corporations ; il devint même à ce titre, surtout en Allemagne, l'enseigne ordinaire des tavernes ou brasseries où lesdites corporations tenaient leurs réunions[1245]. C'était en quelque sorte une marque générale et commune, tandis que les figures plus ou moins complexes où apparaît le « quatre de chiffre » étaient des marques personnelles, particulières à chaque maître ; mais n'est-il pas logique de supposer que, entre celles-ci et celle-là, il devait y avoir une certaine parenté, celle même dont nous venons de montrer l'existence entre le Chrisme et le double triangle ?

Le Chrisme constantinien (fig. 10), qui est formé par l'union des deux lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*,

---

[1244] En Chine, six traits autrement disposés constituent pareillement un symbole du Verbe ; ils représentent aussi le terme moyen de la Grande Triade, c'est-à-dire le Médiateur entre le Ciel et la Terre, unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

[1245] À ce propos, signalons en passant un fait curieux et assez peu connu : la légende de Faust, qui date à peu près de la même époque, constituait le rituel d'initiation des ouvriers imprimeurs.

apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du Chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à sa partie supérieure, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Or, si l'on considère le « quatre de chiffre » sous ses formes les plus simples et les plus courantes, sa similitude, nous pourrions même dire son identité avec le Chrisme constantinien, est tout à fait indéniable ; elle est surtout frappante lorsque le chiffre 4, ou le signe qui en affecte la forme et qui peut aussi être en même temps une déformation du P, est tourné vers la droite (fig. 11) au lieu de l'être

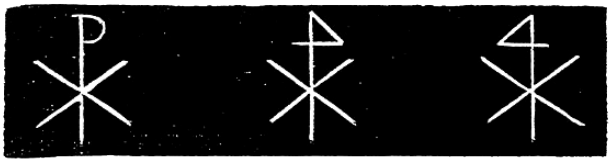

FIG. 10 FIG. 11 FIG. 12

vers la gauche (fig. 12), car on rencontre indifféremment ces deux orientations[1246]. En outre, on voit apparaître là un second élément symbolique, qui n'existait pas dans le Chrisme constantinien : nous voulons parler de la présence d'un signe de forme cruciale, qui se trouve introduit tout naturellement par la transformation du P en 4. Souvent, comme on le voit sur les deux figures ci-contre que nous empruntons à M. Deonna, ce signe est comme souligné par l'adjonction d'une ligne supplémentaire, soit horizontale (fig. 13), soit verticale (fig. 14), qui constitue une sorte de redoublement de la croix[1247]. On remarquera que, dans la seconde de ces figures, toute la partie inférieure du Chrisme a disparu et a été remplacée par un monogramme personnel, de même qu'elle l'est ailleurs par divers symboles ; c'est peut-être ce

[1246] La fig. 12 est donnée par M. Deonna avec cette mention : « marque Zachariæ Palthenii, imprimeur, Francfort, 1599 ».

[1247] Fig. 13 : « marque avec la date 1540, Genève ; sans doute Jacques Bernard, premier pasteur réformé de Satigny ». Fig. 14 : « marque de l'imprimeur Carolus Morellus, Paris 1631 ».

qui a donné lieu à certains doutes sur l'identité du signe qui demeure constamment à travers tous ces changements ; mais nous pensons que les marques

FIG. 13 FIG. 14

qui contiennent le Chrisme complet sont celles qui représentent la forme primitive, tandis que les autres sont des modifications ultérieures, où la partie conservée fut prise pour le tout, probablement sans que le sens en fût jamais entièrement perdu de vue. Cependant, il semble que, dans certains cas, l'élément crucial du symbole soit alors passé au premier plan ; c'est du moins ce qui nous paraît résulter de l'association du « quatre de chiffre » avec d'autres signes, et c'est ce point qu'il nous reste maintenant à examiner.

Parmi les signes dont il s'agit, il en est un qui figure dans la marque d'une tapisserie du XVIe siècle conservée au musée de Chartres (fig. 15), et dont la nature ne peut faire aucun doute : c'est évidemment, sous une forme à peine modifiée, le « globe du Monde » (fig. 16), symbole formé du signe hermétique du règne minéral surmonté d'une croix ; ici, le « quatre de chiffre » a pris purement et simplement la place de la croix[1248]. Ce « globe du Monde » est essentiellement un signe de puissance, et il l'est à la fois du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, car, s'il est un des insignes de la dignité impériale, on le trouve aussi à chaque instant placé dans la main du Christ, et cela non seulement dans les représentations

[1248] Nous avons vu également ce signe du « globe du Monde » dans plusieurs marques d'imprimeurs du début du XVIe siècle.

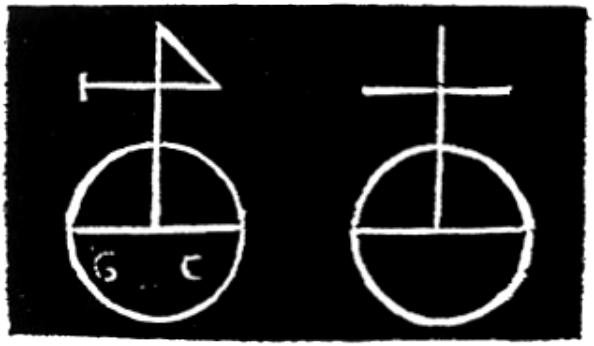

FIG. 15 FIG. 16

qui évoquent plus particulièrement la Majesté divine, comme celles du Jugement dernier, mais même dans les figurations du Christ enfant. Ainsi, quand ce signe remplace le Chrisme (et qu'on se souvienne ici du lien qui unit originairement ce dernier à la « rouelle », autre symbole du Monde), on peut dire en somme que c'est encore un attribut du Christ qui s'est substitué à un autre ; en même temps, à ce nouvel attribut est rattaché assez directement l'idée de « maîtrise », comme au signe de Jupiter, auquel la partie supérieure du symbole peut faire penser surtout en de pareils cas, mais sans qu'elle cesse pour cela de garder sa valeur cruciale, à l'égard de laquelle la comparaison des deux figures ci-dessus ne permet pas la moindre hésitation.

Nous arrivons ensuite à un groupe de marques qui sont celles qui ont motivé directement cette étude, parce qu'elles constituent des documents qui devaient tout spécialement trouver place dans cette Revue : en effet, la différence essentielle entre ces marques, et celle dont nous venons de parler en dernier lieu, c'est que le globe y est remplacé par un cœur. Chose curieuse, ces deux types apparaissent comme étroitement liés l'un à l'autre, car, dans certaines d'entre elles (fig. 17 et 18), le cœur est divisé

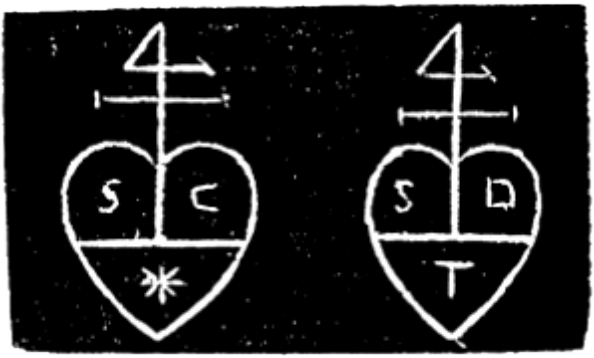

FIG. 17 FIG. 18

par des lignes qui sont exactement disposées comme celles qui caractérisent le « globe du Monde »[1249] ; n'y a-t-il pas là l'indication d'une sorte d'équivalence, au moins sous un certain rapport, et ne serait-ce pas déjà suffisant pour suggérer qu'il s'agit ici du « Cœur du Monde » ? Dans d'autres exemples, les lignes droites tracées à l'intérieur du cœur sont remplacées par des lignes courbes qui semblent dessiner les oreillettes, et dans lesquelles sont enfermées les initiales (fig. 19 et 20) ; mais ces marques semblent être plus récentes que les précédentes[1250], de sorte qu'il s'agit vraisemblablement d'une modification assez tardive, et peut-être destinée simplement à donner à la figure un aspect moins géométrique et plus ornemental. Enfin, il existe des variantes plus compliquées, où le symbole principal est accompagné de signes secondaires qui, manifestement, n'en changent pas la signification ; et même, dans celle que nous

[1249] Fig. 17 : « marque de tapisserie du XVIe siècle, musée de Chartres ». Fig. 18 : « marque de maîtrise de Samuel de Tournes, sur un pot d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1719 ».

[1250] Fig. 19 : « marque de Jacques Eynard, marchand genevois, sur un vitrail du XVIIe siècle ». Fig. 20 : « marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Jacques Morel, Genève, 1719 ».

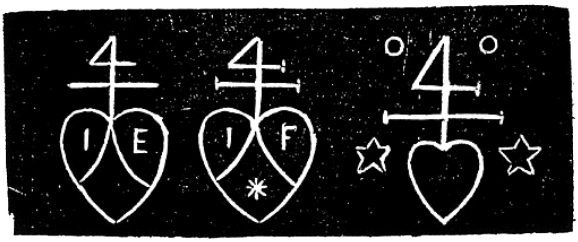

FIG. 19 FIG. 20 FIG. 21

reproduisons (fig. 21), il est permis de penser que les étoiles ne font que marquer plus nettement le caractère céleste qu'il convient de lui reconnaître[1251]. Nous voulons dire par là qu'on doit, à notre avis, voir dans toutes ces figures le Cœur du Christ, et qu'il n'est guère possible d'y voir autre chose, puisque ce cœur est surmonté d'une croix, et même, pour toutes celles que nous avons sous les yeux, d'une croix redoublée par l'adjonction au chiffre 4 d'une ligne horizontale.

Nous ouvrirons ici une parenthèse pour signaler encore un curieux rapprochement : la schématisation de ces figures donne un symbole hermétique connu (fig. 22), qui n'est autre chose que la position renversée de celui du soufre alchimique (fig. 23).

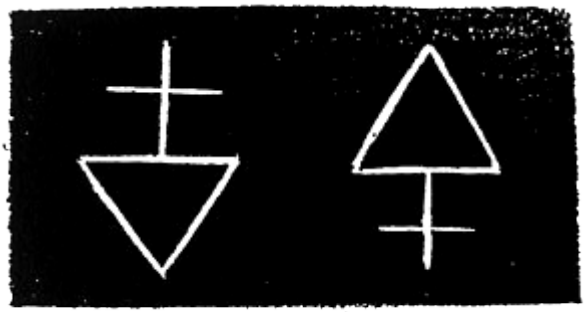

FIG. 22 FIG. 23

Nous retrouvons ici le triangle inversé, dont nous avons déjà indiqué l'équivalence avec le cœur et la coupe ; isolé, ce triangle

est le signe alchimique de l'eau, tandis que le triangle droit, la pointe dirigée vers le haut, est celui du feu. Or, parmi les différentes significations que l'eau a constamment dans les traditions les plus diverses, il en est une qu'il est particulièrement intéressant de retenir ici : elle est le symbole de la Grâce et de la régénération opérée par celle-ci dans l'être qui la reçoit ; qu'on se rappelle seulement, à cet égard, l'eau baptismale, les quatre fontaines d'eau vive du Paradis terrestre, et aussi l'eau s'échappant avec le sang du Cœur du Christ, source inépuisable de la Grâce. Enfin, et ceci vient encore corroborer cette explication, le renversement du symbole du soufre signifie la descente des influences spirituelles dans le « monde d'en bas », c'est-à-dire dans le monde terrestre et humain ; c'est, en d'autres termes, la « rosée céleste » dont nous avons déjà parlé[1252]. Ce sont là les emblèmes hermétiques auxquels nous avions fait allusion, et l'on conviendra que leur vrai sens est fort éloigné des interprétations falsifiées que prétendent en donner certaines sectes contemporaines !

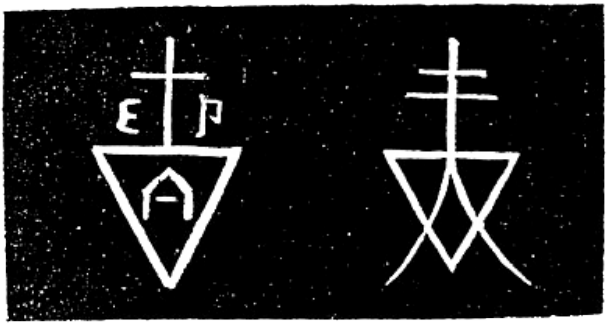

FIG. 24 FIG. 25

Cela dit, revenons à nos marques corporatives, pour formuler en quelques mots les conclusions qui nous paraissent se dégager

[1251] Fig. 21 : « marque de maîtrise sur un plat d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609 ».

le plus clairement de tout ce que nous venons d'exposer. En premier lieu, nous croyons avoir suffisamment établi que c'est bien le Chrisme qui constitue le type fondamental dont ces marques sont toutes issues, et dont, par conséquent, elles tirent leur signification principale. En second lieu, quand on voit, dans certaines de ces marques, le cœur prendre la place du Chrisme et d'autres symboles qui, d'une façon indéniable, se rapportent tous directement au Christ, n'a-t-on pas le droit d'affirmer nettement que ce cœur est bien le Cœur du Christ ? Ensuite, comme nous l'avons déjà fait remarquer tout à l'heure, le fait que ce même cœur est surmonté de la croix, ou d'un signe sûrement équivalent à la croix, ou même, mieux encore, de l'une et de l'autre réunis, ce fait, disons-nous, appuie cette affirmation aussi solidement que possible, car, en toute autre hypothèse, nous ne voyons pas bien comment on pourrait en fournir une explication plausible. Enfin, l'idée d'inscrire son nom, sous forme d'initiales ou de monogramme, dans le Cœur même du Christ, n'est-elle pas une idée bien digne de la piété des chrétiens des temps passés ?[1253]

Nous arrêterons notre étude sur cette dernière réflexion, nous contentant pour cette fois d'avoir, tout en précisant quelques points intéressants pour le symbolisme religieux en général, apporté à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur une contribution qui nous est venue d'une source quelque peu imprévue, et souhaitant seulement que, parmi nos lecteurs, il s'en trouve quelques-uns qui puissent la compléter par l'indication d'autres documents du même genre, car il doit certainement en exister çà

[1252] La fig. 24, qui est le même symbole hermétique accompagné d'initiales, provient d'une dalle funéraire de Genève (collections lapidaires, n° 573). La fig. 25, qui en est une modification, est mentionnée en ces termes par M. Deonna : « clef de voûte d'une maison au Molard, Genève, démolie en 1889, marque de Jean du Villard, avec la date 1576 ».

[1253] Il est à remarquer que la plupart des marques que nous avons reproduites étant empruntées à la documentation de M. Deonna, sont de provenance genevoise et ont dû appartenir à des protestants ; mais il n'y a peut-être pas lieu de s'en étonner outre mesure, si l'on songe d'autre part que le chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus. Il faut se féliciter, pensons-nous, de voir les protestants eux-mêmes apporter ainsi leur témoignage en faveur du culte du Sacré-Cœur.

et là en nombre assez considérable, et il suffirait de les recueillir et de les rassembler pour former un ensemble de témoignages réellement impressionnant[1254].

[1254] Il serait particulièrement intéressant de rechercher si le cœur se rencontre parfois dans les marques de maîtres maçons et tailleurs de pierre qui se voient sur beaucoup d'anciens monuments, et notamment de monuments religieux. M. Deonna reproduit quelques marques de tailleurs de pierre, relevées à la cathédrale Saint-Pierre de Genève, parmi lesquelles se trouvent des triangles inversés, quelques-uns accompagnés d'une croix placée au-dessous ou à l'intérieur ; il n'est donc pas improbable que le cœur ait aussi figuré parmi les emblèmes en usage dans cette corporation.

« Connais-toi toi-même »[1255]

On cite habituellement cette phrase : « Connais-toi toi-même », mais on en perd souvent de vue le sens exact. À propos de la confusion qui règne au sujet de ces mots on peut se poser deux questions : la première concerne l'origine de cette expression, la seconde son sens réel et sa raison d'être. Certains lecteurs pourraient croire que ces deux questions sont entièrement distinctes et n'ont entre elles aucune relation. À la réflexion et après examen attentif il apparaît nettement qu'elles sont en étroit rapport.

Si l'on demande à ceux qui ont étudié la philosophie grecque quel est l'homme qui a prononcé le premier cette sage parole, la plupart d'entre eux n'hésiteront pas à répondre que l'auteur de cette maxime est Socrate, encore que d'aucuns prétendent la rapporter à Platon et d'autres à Pythagore. De ces avis contradictoires, de ces divergences d'opinion nous sommes en droit de conclure que cette phrase n'a pour auteur aucun de ces philosophes et que ce n'est pas chez eux qu'il faut en chercher l'origine.

Il nous semble licite de formuler cet avis, qui paraîtra juste au lecteur quand il saura que deux parmi ces philosophes, Pythagore et Socrate, n'ont laissé aucun écrit.

Quant à Platon nul, quelle que soit sa compétence philosophique, n'est à même de distinguer ce qui a été dit par lui ou par son maître Socrate. La majeure partie de la doctrine de ce dernier ne nous est connue que par l'intermédiaire de Platon et l'on sait d'autre part que c'est dans l'enseignement de Pythagore que Platon a recueilli certaines des connaissances dont il fait montre dans ses dialogues. Par là nous voyons qu'il est extrêmement difficile de délimiter ce qui revient à chacun des trois philosophes.

[1255] Article traduit de l'arabe, publié dans la revue *El Maarifah*, n° 1, mai 1931.

Ce qu'on attribue à Platon est souvent attribué aussi à Socrate, et, parmi les théories visées, certaines sont antérieures à tous deux et proviennent de l'école de Pythagore ou de Pythagore lui-même.

À la vérité, l'origine de l'expression étudiée remonte bien plus haut que les trois philosophes ici nommés. Bien mieux, elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie.

On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate, comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. Il est d'ailleurs probable que Pythagore aussi a employé cette expression bien avant Socrate. Par là, ces philosophes se proposaient de montrer que leur enseignement ne leur était pas strictement personnel, qu'il provenait d'un point de départ plus ancien, d'un point de vue plus élevé rejoignant la source même de l'inspiration originelle, spontanée et divine.

Nous constatons que ces philosophes étaient, en cela, très différents des philosophes modernes qui déploient tous leurs efforts pour exprimer quelque chose de nouveau afin de le donner comme l'expression de leur propre pensée, de se poser comme les seuls auteurs de leurs opinions, comme si la vérité pouvait être la propriété d'un homme.

Nous allons voir maintenant pourquoi les philosophes anciens ont voulu rattacher leur enseignement à cette expression ou à quelque autre similaire, et pourquoi on peut dire que cette maxime est d'un ordre supérieur à toute philosophie.

Pour répondre à la seconde partie de cette question, nous dirons que la réponse est contenue dans le sens originel et étymologique du mot « philosophie », qui aurait été, dit-on, employé pour la première fois par Pythagore. Le mot philosophie exprime proprement le fait d'aimer *Sophia*, la sagesse, l'aspiration à celle-ci ou la disposition requise pour l'acquérir.

Ce mot a toujours été employé pour qualifier une préparation à cette acquisition de la sagesse, et spécialement les études qui pouvaient aider le *philosophos*, ou celui qui éprouvait pour elle quelque penchant, à devenir *sophos*, c'est-à-dire sage.

Ainsi, comme le moyen ne saurait être pris pour une fin, l'amour de la sagesse ne saurait constituer la sagesse elle-même. Et du fait que la sagesse est en soi identique à la véritable connaissance intérieure, on peut dire que la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance superficielle et extérieure. Elle n'a donc point en elle-même ni par elle-même une valeur propre. Elle constitue seulement un premier degré dans la voie de la connaissance supérieure et véritable qui est la sagesse.

Il est bien connu de ceux qui ont étudié les philosophes anciens que ceux-ci avaient deux sortes d'enseignement, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Tout ce qui était écrit appartenait seulement au premier. Quant au second, il nous est impossible d'en connaître exactement la nature, parce que d'une part il était réservé à quelques-uns et que d'autre part il avait un caractère secret. Ces deux qualités n'auraient eu aucune raison d'être s'il n'y avait eu là quelque chose de supérieur à la simple philosophie.

On peut tout au moins penser que cet enseignement ésotérique était en relation étroite et directe avec la sagesse et qu'il ne faisait point appel seulement à la raison ou à la logique comme c'est le cas pour la philosophie qui pour cela a été appelée la connaissance rationnelle. Il était admis par les philosophes de l'Antiquité que la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie, n'est pas le plus haut degré de la connaissance, n'est pas la sagesse.

Se peut-il que la sagesse soit enseignée comme on enseigne la connaissance extérieure par la parole ou par les livres ? Cela est réellement impossible et nous en verrons la raison. Mais ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est que la préparation philosophique n'était pas suffisante, même comme préparation, car elle ne concerne qu'une faculté limitée qui est la raison, tandis que la sagesse concerne la réalité de l'être tout entier.

Donc il existe une préparation à la sagesse plus élevée que la philosophie, qui ne s'adresse plus à la raison, mais à l'âme et à l'esprit, et que nous pourrons appeler préparation intérieure ; et elle paraît avoir été le caractère des plus hauts degrés de l'école de Pythagore. Elle a étendu son influence à travers l'école de Platon jusqu'au néo-platonisme de l'école d'Alexandrie où elle apparaît de nouveau clairement, ainsi que chez les néo-pythagoriciens de la même époque.

Si pour cette préparation intérieure on employait encore des mots, ceux-ci ne pouvaient plus y être pris que comme des symboles destinés à fixer la contemplation intérieure. Par cette préparation, l'homme est amené à certains états qui lui permettent de dépasser la connaissance rationnelle à laquelle il était parvenu antérieurement, et comme tout ceci est au-dessus du niveau de la raison, il était aussi au-dessus de la philosophie, puisque le nom de philosophie est toujours employé en fait pour désigner quelque chose qui appartient à la seule raison.

Cependant il est étonnant que les modernes en soient arrivés à considérer la philosophie, ainsi définie, comme si elle était complète en elle-même, et qu'ils oublient ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de supérieur.

L'enseignement ésotérique a été connu dans les pays d'Orient avant de se propager en Grèce où il avait reçu le nom de « mystères ». Les premiers philosophes, en particulier Pythagore, y avaient rattaché leur enseignement, comme n'étant qu'une expression nouvelle des idées anciennes. Il existait plusieurs sortes de mystères ayant des origines diverses. Ceux qui inspirèrent Pythagore et Platon étaient en rapport avec le culte d'Apollon. Les « mystères » eurent toujours un caractère réservé et secret, le mot mystère lui-même signifie étymologiquement *silence total*, les choses auxquelles ils se rapportaient ne pouvant être exprimées par des mots, mais seulement enseignées par une voie silencieuse. Mais les modernes ignorant toute autre méthode que celle qui implique l'usage des mots, et que nous pouvons appeler la méthode de l'enseignement exotérique, ont cru faussement, à cause de cela, qu'il n'y avait là aucun enseignement.

Nous pouvons affirmer que cet enseignement silencieux usait de figures, de symboles, et d'autres moyens ayant pour but d'amener l'homme à des états intérieurs lui permettant de parvenir graduellement à la connaissance réelle ou sagesse. C'était là le but essentiel et final de tous les « mystères » et des choses semblables qu'on peut trouver ailleurs.

Quant aux « mystères » qui étaient spécialement rattachés au culte d'Apollon et à Apollon lui-même, il faut se souvenir que celui-ci était le dieu du soleil et de la lumière, celle-ci étant dans son sens spirituel la source d'où jaillit toute connaissance et d'où dérivent les sciences et les arts.

Il est dit que les rites d'Apollon étaient venus du Nord et cela se rapporte à une tradition très ancienne, qui se retrouve dans des livres sacrés comme le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse. Cette origine nordique était même affirmée plus spécialement pour Delphes qui passait pour être un centre spirituel universel ; et il y avait dans son temple une pierre appelée « omphalos » qui symbolisait le centre du monde.

On pense que l'histoire de Pythagore et le nom même de Pythagore ont un lien certain avec les rites d'Apollon. Celui-ci était appelé *Pythios*, et il est dit que Pytho était le nom originel de Delphes. La femme qui recevait l'inspiration des Dieux dans le temple s'appelait Pythie. Le nom de Pythagore signifie donc guide de la Pythie, ce qui s'applique à Apollon lui-même. On raconte aussi que c'est la Pythie qui avait déclaré que Socrate était le plus sage des hommes. Il semble par là que Socrate avait un lien avec le centre spirituel de Delphes, ainsi que Pythagore lui-même.

Ajoutons que si toutes les sciences étaient attribuées à Apollon, il en était ainsi plus particulièrement pour la géométrie et la médecine. Dans l'école pythagoricienne, la géométrie et toutes les branches des mathématiques occupaient la première place dans la préparation à la connaissance supérieure. À l'égard de cette connaissance elle-même, ces sciences n'étaient pas mises de côté, mais demeuraient au contraire employées comme symboles de la vérité spirituelle. Platon aussi considérait la géométrie comme

une préparation indispensable à tout autre enseignement et il avait fait inscrire sur la porte de son école ces mots : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » On comprend le sens de ces mots quand on les rapproche d'une autre formule de Platon lui-même : « Dieu fait toujours de la géométrie », si nous ajoutons que, parlant d'un Dieu géomètre, Platon faisait encore allusion à Apollon.

Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes de l'Antiquité aient employé la phrase inscrite à l'entrée du temple de Delphes, puisque nous connaissons maintenant les liens qui les rattachaient aux rites et au symbolisme d'Apollon.

D'après tout cela, nous pouvons facilement comprendre le sens réel de la phrase étudiée ici et l'erreur des modernes à son sujet. Cette erreur vient de ce qu'ils ont considéré cette phrase comme une simple parole d'un philosophe, à qui ils attribuent toujours une pensée comparable à la leur. Mais en réalité la pensée ancienne différait profondément de la pensée moderne. Ainsi, beaucoup attribuent à cette phrase un sens psychologique ; mais ce qu'ils appellent psychologie consiste seulement dans l'étude des phénomènes mentaux, qui ne sont que des modifications extérieures – et non l'essence – de l'être.

D'autres y voient, surtout parmi ceux qui l'attribuent à Socrate, un but moral, la recherche d'une loi applicable à la vie pratique. Toutes ces interprétations extérieures, sans être toujours entièrement fausses, ne justifient pas le caractère sacré qu'elle avait à l'origine, et qui implique un sens beaucoup plus profond que celui qu'on voudrait ainsi lui attribuer. Elle signifie d'abord qu'aucun enseignement exotérique n'est capable de donner la connaissance réelle, que l'homme doit trouver seulement en lui-même, car, en fait, toute connaissance ne peut être acquise que par une compréhension personnelle.

Sans cette compréhension, aucun enseignement ne peut aboutir à un résultat efficace, et l'enseignement qui n'éveille pas chez celui qui le reçoit une résonance personnelle ne peut procurer aucune sorte de connaissance. C'est pourquoi Platon dit que « tout ce que l'homme apprend est déjà en lui ». Toutes les expé-

riences, toutes les choses extérieures qui l'entourent ne sont qu'une occasion pour l'aider à prendre conscience de ce qu'il a en lui-même. Cet éveil est ce qu'il appelle *anamnésis*, ce qui signifie « réminiscence ».

Si cela est vrai pour toute connaissance, ce l'est d'autant plus pour une connaissance plus élevée et plus profonde, et, quand l'homme avance vers cette connaissance, tous les moyens extérieurs et sensibles deviennent de plus en plus insuffisants, jusqu'à perdre finalement toute utilité. S'ils peuvent aider à approcher la sagesse à quelque degré, ils sont impuissants à l'acquérir réellement et il est dit couramment dans l'Inde que le véritable *guru* ou maître se trouve dans l'homme lui-même et non point dans le monde extérieur, quoiqu'une aide extérieure puisse être utile au début, pour préparer l'homme à trouver en lui et par lui-même ce qu'il ne peut trouver ailleurs et particulièrement ce qui est au-dessus du niveau de la connaissance rationnelle. Il faut, pour y atteindre, réaliser certains états qui vont toujours plus profondément dans l'être, vers le centre qui est symbolisé par le cœur et où la conscience de l'homme doit être transférée pour le rendre capable d'arriver à la connaissance réelle. Ces états qui étaient réalisés dans les mystères antiques étaient des degrés dans la voie de cette transposition du mental au cœur.

Il y avait, avons-nous dit, dans le temple de Delphes une pierre appelée *omphalos*, qui représentait le centre de l'être humain aussi bien que le centre du monde, suivant la correspondance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire l'homme, de telle sorte que tout ce qui est dans l'un est en rapport direct avec ce qui est dans l'autre. Avicenne a dit : « Tu te crois un néant et c'est en toi que réside le monde. »

Il est curieux de signaler la croyance répandue dans l'Antiquité que l'*omphalos* était tombé du ciel, et l'on aurait une idée exacte du sentiment des Grecs à l'égard de cette pierre en disant qu'il avait quelque similitude avec celui que nous éprouvons à l'égard de la pierre noire sacrée de la *Kaabah*.

La similitude qui existe entre le macrocosme et le microcosme fait que chacun d'eux est l'image de l'autre, et la correspondance

des éléments qui les composent montre que l'homme doit se connaître lui-même d'abord pour pouvoir connaître ensuite toutes choses, car, en vérité, il peut trouver toutes choses en lui. C'est pour cette raison que certaines sciences – surtout celles qui faisaient partie de la connaissance ancienne et qui sont presque ignorées par nos contemporains – possèdent un double sens. Par l'apparence extérieure, ces sciences se rapportent au macrocosme et peuvent être considérées justement à ce point de vue. Mais en même temps elles ont aussi un sens plus profond, celui qui se rapporte à l'homme lui-même et à la voie intérieure par laquelle il peut réaliser la connaissance en lui-même, réalisation qui n'est autre que celle de son propre être. Aristote a dit : « l'être est tout ce qu'il connaît », de telle sorte que, là où il y a connaissance réelle – non son apparence ou son ombre – la connaissance et l'être sont une seule et même chose.

L'ombre, suivant Platon, est la connaissance par les sens et même la connaissance rationnelle qui, bien que plus élevée, a sa source dans les sens. Quant à la connaissance réelle, elle est au-dessus du niveau de la raison ; et sa réalisation, ou la réalisation de l'être lui-même, est semblable à la formation du monde, suivant la correspondance dont nous avons parlé plus haut.

C'est pourquoi certaines sciences peuvent la décrire sous l'apparence de cette formation ; ce double sens était inclus dans les anciens mystères, comme il se rencontre aussi dans toutes les sortes d'enseignement visant le même but parmi les peuples de l'Orient.

Il semble qu'en Occident également cet enseignement a existé pendant tout le Moyen Age, bien qu'aujourd'hui il ait complètement disparu au point que la plupart des Occidentaux n'ont aucune idée de sa nature ou même de son existence.

Par tout ce qui précède, nous voyons que la connaissance réelle n'a pas pour voie la raison, mais l'esprit et l'être tout entier, car elle n'est autre chose que la réalisation de cet être dans tous ses états, ce qui est l'achèvement de la connaissance et l'obtention de la sagesse suprême. En réalité, ce qui appartient à l'âme, et même à l'esprit, représente seulement les degrés dans la voie

vers l'essence intime qui est le vrai soi, et qui peut être trouvé seulement quand l'être a atteint son propre centre, toutes ses puissances étant unies et concentrées comme en un seul point, dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, et ainsi il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence.

Il est facile de voir combien cela est loin de la psychologie au sens moderne de ce mot, et que cela va même plus loin qu'une connaissance plus vraie et plus profonde de l'âme, qui ne peut être que le premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nefs* ne doit pas être restreinte ici à l'âme, car ce mot se trouve dans la traduction arabe de la phrase considérée alors que son équivalent grec *psyché* n'apparaît pas dans l'original. Il ne faut donc pas attribuer à ce mot le sens courant, car il est certain qu'il possède une autre signification beaucoup plus élevée qui le rend assimilable au mot essence, et qui se rapporte au *Soi* ou à l'*être réel* ; nous en avons pour preuve ce qui est dit dans le *hadith*, qui est comme un complément de la phrase grecque : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême unité du Principe divin, hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabî : « Il n'y a absolument rien qui existe », car rien ne peut être hors de l'Infini.

À propos des signes corporatifs et de leur sens originel[1256]

L'article dans lequel nous avons parlé des anciennes marques corporatives semblant avoir intéressé particulièrement un certain nombre de lecteurs, nous allons revenir sur ce sujet trop peu connu et donner quelques précisions nouvelles dont les réflexions qui nous ont été soumises de divers côtés nous ont montré l'utilité.

Tout d'abord, une confirmation nous a été apportée depuis lors sur ce que nous avions dit en terminant à propos des marques des maçons et tailleurs de pierre et des symboles hermétiques auxquels elles paraissent se rattacher directement. Le renseignement dont il s'agit se trouve dans un article relatif au Compagnonnage, qui, par une coïncidence assez curieuse, était publié précisément en même temps que le nôtre. Nous en extrayons ce passage :

> « Le Christianisme arrivé à son apogée voulut un style résumant sa pensée, et aux dômes, au plein cintre, aux tours massives, substitua les flèches élancées et l'ogive qui prit progressivement son essor. C'est alors que les Papes créèrent à Rome l'Université des Arts où les monastères de tous les pays envoyèrent leurs élèves et leurs laïcs constructeurs. Ces élites fondèrent ainsi la Maîtrise universelle, où tailleurs de pierre, imagiers, charpentiers et autres métiers d'Art reçurent la conception constructive qu'ils appelaient le Grand Œuvre. La réunion de tous les Maîtres d'Œuvres étrangers forma l'association sym-

[1256] Nous avons omis de préciser que l'article de René Guénon, *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, publié dans notre n° de janvier-février, l'avait été primitivement dans la revue *Regnabit*, n° de novembre 1925. Le présent article, qui fait suite au précédent, a été publié dans le n° de février 1926 de la même revue.

> bolique, la truelle surmontée de la croix ; la croix aux bras de laquelle se suspendaient l'équerre et le compas. Les marques emblématiques créèrent les symboles de la Grande Maîtrise universelle »[1257].

La truelle surmontée de la croix, c'est exactement le symbole hermétique que nous avions reproduit dans notre fig. 22 (p. 400) ; et la truelle, à cause de sa forme triangulaire, était prise ici pour un emblème de la Trinité : « *Sanctissima Trinitas Conditor Mundi* »[1258]. Du reste, il semble que le dogme trinitaire ait été mis particulièrement en évidence par les anciennes corporations ; et la plupart des documents qui en émanent commencent par cette formule : « Au nom de la Très Sainte et Indivisible Trinité ».

Puisque nous avons déjà indiqué l'identité symbolique du triangle inversé et du cœur, il n'est pas inutile de noter qu'un sens trinitaire peut être également attaché à ce dernier. Nous en trouvons la preuve dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, et dont le R. P. Anizan a donné une explication autrefois dans cette Revue (décembre 1922). Au sommet de la composition est figuré le Cœur du Christ, contenant trois *iod*, la première lettre du nom de *Jehovah* en hébreu ; ces trois *iod* étaient d'ailleurs considérés comme formant par eux-mêmes un nom divin, qu'il est assez naturel de regarder comme une expression de la Trinité[1259]. Aujourd'hui, écrivait à ce propos le R. P. Anizan, nous adorons le « Cœur de Jésus, Fils du *Père* Éternel » ; le « Cœur de Jésus, uni substantiellement au *Verbe* de Dieu » ; le « Cœur de Jésus, formé par le *Saint Esprit* dans le sein de la Vierge Marie ». Comment s'étonner que dès 1625 ait été affirmé le contact auguste du Cœur de Jésus avec la Trinité Sainte ? Au

---

[1257] Auguste Bonvous, *La Religion de l'Art*, dans *Le Voile d'Isis*, numéro spécial consacré au Compagnonnage, novembre 1925.

[1258] Le mot *Conditor* renferme une allusion au symbolisme de la « pierre angulaire ». – À la suite du même article est reproduite une curieuse figuration de la Trinité, où le triangle inversé tient une place importante.

[1259] Les trois *iod* placés dans le Cœur du Christ sont disposés 2 et 1, de telle façon qu'ils correspondent aux trois sommets d'un triangle inversé. On peut remarquer que cette même disposition est très fréquente pour les pièces du blason ; elle est notamment celle des trois fleurs de lys dans les armoiries des rois de France.

XIIe siècle, des théologiens ont vu ce Cœur comme « le Saint des Saints », et comme « l'Arche du Testament »[1260]. Cette vérité ne pouvait se perdre : son expression même emporte l'adhésion de l'esprit. Elle ne se perdit point. Dans un *Diurnal* paru à Anvers en 1616, on lit cette belle prière : « O Cœur très doux de Jésus, où se trouve tout bien, *organe de la toujours adorable Trinité*, à vous je me confie, en vous je me remets tout entier ». L'« Organe de la Très Sainte Trinité », le voilà bien sous nos yeux : c'est le Cœur aux trois *iod*. Et ce Cœur du Christ, organe de la Trinité, notre estampe nous dit d'un mot qu'il est le « principe de l'ordre » : *Prædestinatio Christi est ordinis origo* ».

Sans doute aurons-nous l'occasion de revenir sur d'autres aspects de ce symbolisme, notamment en ce qui concerne la signification mystique de la lettre *iod* ; mais nous avons tenu à mentionner dès maintenant ces rapprochements très significatifs.

*
* *

Plusieurs personnes, qui approuvent notre intention de restituer aux symboles anciens leur sens originel et qui ont bien voulu nous le faire savoir, ont en même temps exprimé le vœu de voir le Catholicisme revendiquer nettement tous ces symboles qui lui appartiennent en droit, y compris ceux, comme les triangles par exemple, dont se sont emparées des organisations telles que la Maçonnerie. L'idée est tout à fait juste et correspond bien à notre pensée ; mais il peut y avoir sur un point, dans l'esprit de certains, une équivoque et même une véritable erreur historique qu'il est bon de dissiper.

À la vérité, il n'y a pas beaucoup de symboles qui soient proprement et exclusivement « maçonniques » ; nous l'avons déjà fait remarquer à propos de l'acacia. Les emblèmes plus spéciale-

[1260] Ces assimilations ont un rapport assez étroit avec la question des « centres spirituels » dont nous avons parlé dans notre étude sur le Saint Graal (Cf. *Le Roi du Monde*, ch. V, X et XI) ; nous nous expliquerons plus complètement sur ce point lorsque nous exposerons le symbolisme du cœur dans les traditions hébraïques.

ment « constructifs » eux-mêmes, comme l'équerre et le compas, ont été, en fait, communs à un grand nombre de corporations, nous pourrions même dire à presque toutes[1261], sans parler de l'usage qui en a été fait aussi dans le symbolisme purement hermétique[1262]. La Maçonnerie emploie des symboles d'un caractère assez varié, en apparence tout au moins, mais dont elle ne s'est pas emparée, comme on semble le croire, pour les détourner de leur vrai sens ; elle les a reçus, comme les autres corporations (car elle en fut une tout d'abord), à une époque où elle était bien différente de ce qu'elle est devenue aujourd'hui, et elle les a conservés, mais, depuis longtemps déjà, elle ne les comprend plus.

« Tout annonce, a dit Joseph de Maistre, que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable »[1263]. C'est bien ainsi qu'il faut envisager la question : on a trop souvent le tort de ne penser qu'à la Maçonnerie *moderne*, sans réfléchir que celle-ci est simplement le produit d'une déviation. Les premiers responsables de cette déviation, à ce qu'il semble, ce sont les pasteurs protestants, Anderson et Desaguliers, qui rédigèrent les Constitutions de la Grande Loge d'Angleterre, publiées en 1723, et qui firent disparaître tous les anciens documents sur lesquels ils purent mettre la main, pour qu'on ne s'aperçut pas des innovations qu'ils introduisaient, et aussi parce que ces documents contenaient des formules qu'ils estimaient fort gênantes, comme l'obligation de « fidélité à Dieu, *à la Sainte Église* et au Roi », marque incontestable de l'origine catholique de la Maçonnerie[1264]. Ce travail de déformation, les protestants l'avaient préparé en mettant à profit les

[1261] Le Compagnonnage interdisait seulement aux cordonniers et aux boulangers de porter le compas.

[1262] C'est ainsi que l'équerre et le compas figurent, au moins depuis le début du XVIIe siècle, dans les mains du *Rebis* hermétique (voir par exemple les *Douze Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin).

[1263] *Mémoire au duc de Brunswick* (1782).

[1264] Au cours du XVIIIe siècle, la Maçonnerie *écossaise* fut un essai de retour à la tradition catholique, représentée par la dynastie des Stuarts, par opposition à la Maçonnerie *anglaise*, devenue protestante et dévouée à la maison d'Orange.

quinze années qui s'écoulèrent entre la mort de Christophe Wren, dernier Grand-Maître de la Maçonnerie *ancienne* (1702), et la fondation de la nouvelle Grande Loge d'Angleterre (1717). Cependant, ils laissèrent subsister le symbolisme, sans se douter que celui-ci, pour quiconque le comprenait, témoignait contre eux aussi éloquemment que les textes écrits, qu'ils n'étaient d'ailleurs pas parvenus à détruire tous. Voilà, très brièvement résumé, ce que devraient savoir tous ceux qui veulent combattre efficacement les tendances de la Maçonnerie actuelle[1265].

Nous n'avons pas à examiner ici dans son ensemble la question si complexe et si controversée des origines multiples de la Maçonnerie ; nous nous bornons à en considérer ce qu'on peut appeler le côté corporatif, représenté par la Maçonnerie *opérative*, c'est-à-dire par les anciennes confréries de constructeurs. Celles-ci, comme les autres corporations, possédaient un symbolisme religieux, ou, si l'on préfère, hermético-religieux, en rapport avec les conceptions de cet ésotérisme catholique qui fut si répandu au moyen âge, et dont les traces se retrouvent partout sur les monuments et même dans la littérature de cette époque. En dépit de ce que prétendent de nombreux historiens, la jonction de l'hermétisme avec la Maçonnerie remonte bien plus loin que l'affiliation d'Elias Ashmole à cette dernière (1646) ; nous pensons même qu'on chercha seulement, au XVIIe siècle, à reconstituer à cet égard une tradition dont une grande partie s'était déjà perdue. Quelques-uns, qui semblent bien informés de l'histoire des corporations, fixent même avec beaucoup de précision à 1459 la date de cette perte de l'ancienne tradition[1266]. Il nous paraît incontestable que les deux aspects *opératif* et *spéculatif* ont toujours été réunis dans les corporations du moyen âge, qui employaient d'ailleurs des expressions aussi nettement hermétiques

[1265] Il y a eu ultérieurement une autre déviation dans les pays latins, celle-ci dans un sens antireligieux, mais c'est sur la « protestantisation » de la Maçonnerie anglo-saxonne qu'il convient d'insister en premier lieu.

[1266] Albert Bernet, *Des Labyrinthes figurés sur le sol des églises*, dans le numéro déjà cité du *Voile d'Isis*. – Cet article contient cependant à ce propos une petite inexactitude : ce n'est pas de Strasbourg, mais de Cologne, qu'est datée la charte maçonnique d'avril 1459.

que celle de « Grand Œuvre », avec des applications diverses, mais toujours analogiquement correspondantes entre elles[1267].

D'ailleurs, si l'on voulait aller vraiment aux origines, à supposer que la chose soit possible avec les informations nécessairement fragmentaires dont on dispose en pareille matière, il faudrait sans doute remonter au-delà du moyen âge, et même au-delà du Christianisme. Ceci nous amène à compléter sur un point ce que nous avons dit du symbolisme de *Janus* dans un précédent article, car il se trouve précisément que ce symbolisme a un lien fort étroit avec la question qui nous occupe maintenant[1268]. En effet, dans l'ancienne Rome, les *Collegia fabrorum* rendaient un culte spécial à *Janus*, en l'honneur duquel ils célébraient les deux fêtes solsticiales correspondant à l'ouverture des deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal, c'est-à-dire aux points de l'année qui, dans le symbolisme astronomique auquel nous avons déjà fait allusion, représentent les portes des deux voies céleste et infernale (*Janua Cœli* et *Janua Inferni*). Par la suite, cette coutume des fêtes solsticiales s'est toujours maintenue dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le Christianisme, ces fêtes se sont identifiées aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la Maçonnerie moderne), et il y a encore là un exemple de cette adaptation des symboles préchrétiens que nous avons signalée à plusieurs reprises.

Du fait que nous venons de rapporter, nous tirerons deux conséquences qui nous semblent dignes d'intérêt. D'abord, chez les Romains, Janus était, nous l'avons déjà dit, le dieu de l'initiation aux mystères ; il était en même temps le dieu des corporations d'artisans ; et cela ne peut être l'effet d'une simple coïncidence plus ou moins fortuite. Il devait nécessairement y avoir

---

[1267] Notons aussi qu'il exista, vers le XIVe siècle, sinon plus tôt, une *Massenie du Saint Graal*, par laquelle les confréries de constructeurs étaient reliées à leurs inspirateurs hermétistes, et dans laquelle Henri Martin (*Histoire de France*, I, III, p. 398) a vu avec raison une des origines réelles de la Franc-Maçonnerie.

[1268] Cf. *Le symbolisme solsticial de Janus*, in *Études traditionnelles*, juillet 1938, pp. 273-277.

une relation entre ces deux fonctions rapportées à la même entité symbolique ; en d'autres termes, il fallait que les corporations en question fussent dès lors, aussi bien qu'elles le furent plus tard, en possession d'une tradition de caractère réellement « initiatique ». Nous pensons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas en cela d'un cas spécial et isolé, et qu'on pourrait faire chez bien d'autres peuples des constatations du même genre ; peut-être même cela conduirait-il, sur la véritable origine des arts et des métiers, à des vues tout à fait insoupçonnées des modernes, pour qui de telles traditions sont devenues lettre morte.

L'autre conséquence est celle-ci : la conservation, chez les constructeurs du moyen âge, de la tradition qui se rattachait anciennement au symbole de Janus, explique entre autres choses l'importance qu'avait pour eux la figuration du Zodiaque qu'on voit si fréquemment reproduit au portail des églises, et généralement disposé de façon à rendre très apparent le caractère ascendant et descendant de ses deux moitiés. Il y avait même, là, à notre avis, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de faire de leurs œuvres comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers. Si le Zodiaque n'apparaît pas toujours, il y a bien d'autres symboles qui lui sont équivalents, en un certain sens tout au moins, et qui sont susceptibles d'évoquer des idées analogues sous le rapport que nous envisageons (sans préjudice de leurs autres significations plus particulières) : les représentations du Jugement dernier sont elles-mêmes dans ce cas, certains arbres emblématiques aussi, comme nous l'avons expliqué. Nous pourrions aller plus loin encore et dire que cette conception est en quelque sorte impliquée dans le plan même de la cathédrale ; mais nous dépasserions de beaucoup les limites de cette simple note si nous voulions entreprendre de justifier cette dernière affirmation.

Le Démiurge[1269]

I

Il est un certain nombre de problèmes qui ont constamment préoccupé les hommes, mais il n'en est peut-être pas qui ait semblé généralement plus difficile à résoudre que celui de l'origine du Mal, auquel se sont heurtés comme à un obstacle infranchissable la plupart des philosophes et surtout les théologiens : « *Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* » Ce dilemme est en effet insoluble pour ceux qui considèrent la Création comme l'œuvre directe de Dieu, et qui, par suite, sont obligés de le rendre également responsable du Bien et du Mal. On dira sans doute que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures ; mais, si les créatures peuvent choisir entre le Bien et le Mal, c'est que l'un et l'autre existent déjà, au moins en principe, et, si elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du Mal au lieu d'être toujours inclinées au Bien, c'est qu'elles sont imparfaites ; comment donc Dieu, s'il est parfait, a-t-il pu créer des êtres imparfaits ?

Il est évident que le Parfait ne peut pas engendrer l'imparfait, car, si cela était possible, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus le Parfait. L'imparfait ne peut donc pas procéder du Parfait par voie d'émanation ; il ne pourrait alors que résulter de la création « *ex nihilo* » ; mais comment admettre que quelque chose puisse venir de rien, ou, en d'autres termes, qu'il puisse exister quelque chose qui n'ait point de principe ? D'ailleurs, admettre la création « *ex nihilo* », ce serait admettre par là même l'anéantissement final des êtres créés, car ce qui a eu un commencement doit aussi

[1269] Nous reproduisons ici le premier texte, croyons-nous, qui ait été, sinon rédigé, du moins publié par René Guénon. Il a paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

avoir une fin, et rien n'est plus illogique que de parler d'immortalité dans une telle hypothèse ; mais la création ainsi entendue n'est qu'une absurdité, puisqu'elle est contraire au principe de causalité, qu'il est impossible à tout homme raisonnable de nier sincèrement, et nous pouvons dire avec Lucrèce : « *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti.* »

Il ne peut rien y avoir qui n'ait un principe ; mais quel est ce principe ? et n'y a-t-il en réalité qu'un Principe unique de toutes choses ? Si l'on envisage l'Univers total, il est bien évident qu'il contient toutes choses, car toutes les parties sont contenues dans le Tout ; d'autre part, le Tout est nécessairement illimité, car, s'il avait une limite, ce qui serait au-delà de cette limite ne serait pas compris dans le Tout, et cette supposition est absurde. Ce qui n'a pas de limite peut être appelé l'Infini, et, comme il contient tout, cet Infini est le principe de toutes choses. D'ailleurs, l'Infini est nécessairement un, car deux Infinis qui ne seraient pas identiques s'excluraient l'un l'autre ; il résulte donc de là qu'il n'y a qu'un Principe unique de toutes choses, et ce Principe est le Parfait, car l'Infini ne peut être tel que s'il est le Parfait.

Ainsi, le Parfait est le Principe suprême, la Cause première ; il contient toutes choses en puissance, et il a produit toutes choses ; mais alors, puisqu'il n'y a qu'un Principe unique, que deviennent toutes les oppositions que l'on envisage habituellement dans l'Univers : l'Être et le Non-Être, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal ? Nous nous retrouvons donc ici en présence de la question posée dès le début, et nous pouvons maintenant la formuler ainsi d'une façon plus générale : comment l'Unité a-t-elle pu produire la Dualité ?

Certains ont cru devoir admettre deux principes distincts, opposés l'un à l'autre ; mais cette hypothèse est écartée par ce que nous avons dit précédemment. En effet, ces deux principes ne peuvent pas être infinis tous deux, car alors ils s'excluraient ou se confondraient ; si un seul était infini, il serait le principe de l'autre ; enfin, si tous deux étaient finis, ils ne seraient pas de véritables principes, car dire que ce qui est fini peut exister par soi-même, c'est dire que quelque chose peut venir de rien, puisque

tout ce qui est fini a un commencement, logiquement, sinon chronologiquement. Dans ce dernier cas, par conséquent, l'un et l'autre, étant finis, doivent procéder d'un principe commun, qui est infini, et nous sommes ainsi ramené à la considération d'un Principe unique. D'ailleurs, beaucoup de doctrines que l'on regarde habituellement comme dualistes ne sont telles qu'en apparence ; dans le Manichéisme comme dans la religion de Zoroastre, le dualisme n'était qu'une doctrine purement exotérique, recouvrant la véritable doctrine ésotérique de l'Unité : Ormuzd et Ahriman sont engendrés tous deux par Zervané-Akérêné, et ils doivent se confondre en lui à la fin des temps.

La Dualité est donc nécessairement produite par l'Unité, puisqu'elle ne peut pas exister par elle-même ; mais comment peut-elle être produite ? Pour le comprendre, nous devons en premier lieu envisager la Dualité sous son aspect le moins particularisé, qui est l'opposition de l'Être et du Non-Être ; d'ailleurs, puisque l'un et l'autre sont forcément contenus dans la Perfection totale, il est évident tout d'abord que cette opposition ne peut être qu'apparente. Il vaudrait donc mieux parler seulement de distinction ; mais en quoi consiste cette distinction ? existe-t-elle en réalité indépendamment de nous, ou n'est-elle simplement que le résultat de notre façon de considérer les choses ?

Si par Non-Être on n'entend que le pur néant, il est inutile d'en parler, car que peut-on dire de ce qui n'est rien ? Mais il en est tout autrement si l'on envisage le Non-Être comme possibilité d'être ; l'Être est la manifestation du Non-Être ainsi entendu, et il est contenu à l'état potentiel dans ce Non-Être. Le rapport du Non-Être à l'Être est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté ; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à tra-

vers le manifesté ; cette distinction existe donc pour nous, mais elle n'existe que pour nous.

S'il en est ainsi pour la Dualité sous l'aspect de la distinction de l'Être et du Non-Être, il doit en être de même, à plus forte raison, pour tous les autres aspects de la Dualité. On voit déjà par là combien est illusoire la distinction de l'Esprit et de la Matière, sur laquelle on a pourtant, surtout dans les temps modernes, édifié un si grand nombre de systèmes philosophiques, comme sur une base inébranlable ; si cette distinction disparaît, de tous ces systèmes il ne reste plus rien. De plus, nous pouvons remarquer en passant que la Dualité ne peut pas exister sans le Ternaire, car si le Principe suprême, en se différenciant, donne naissance à deux éléments, qui d'ailleurs ne sont distincts qu'en tant que nous les considérons comme tels, ces deux éléments et leur Principe commun forment un Ternaire, de sorte qu'en réalité c'est le Ternaire et non le Binaire qui est immédiatement produit par la première différenciation de l'Unité primordiale.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal, qui n'est, elle aussi, qu'un aspect particulier de la Dualité. Lorsqu'on oppose le Bien au Mal, on fait généralement consister le Bien dans la Perfection, ou du moins, à un degré inférieur, dans une tendance à la Perfection, et alors le Mal n'est pas autre chose que l'imparfait ; mais comment l'imparfait pourrait-il s'opposer au Parfait ? Nous avons vu que le Parfait est le Principe de toutes choses, et que, d'autre part, il ne peut pas produire l'imparfait, d'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, ou que du moins il ne peut exister que comme élément constitutif de la Perfection totale ; mais alors il ne peut pas être réellement imparfait, et ce que nous appelons imperfection n'est que relativité. Ainsi, ce que nous appelons erreur n'est que vérité relative, car toutes les erreurs doivent être comprises dans la Vérité totale, sans quoi celle-ci, étant limitée par quelque chose qui serait en dehors d'elle, ne serait pas parfaite, ce qui équivaut à dire qu'elle ne serait pas la Vérité. Les erreurs, ou plutôt les vérités relatives, ne sont que des fragments de la Vérité totale ; c'est donc la fragmentation qui produit la relativité, et, par suite, on pourrait dire

qu'elle est la cause du Mal, si relativité était réellement synonyme d'imperfection ; mais le Mal n'est tel que si on le distingue du Bien.

Si on appelle Bien le Parfait, le relatif n'en est point réellement distinct, puisqu'il y est contenu en principe ; donc, au point de vue universel, le Mal n'existe pas. Il existera seulement si l'on envisage toutes choses sous un aspect fragmentaire et analytique, en les séparant de leur Principe commun, au lieu de les considérer synthétiquement comme contenues dans ce Principe, qui est la Perfection. C'est ainsi qu'est créé l'imparfait ; en distinguant le Mal du Bien, on les crée tous deux par cette distinction même, car le Bien et le Mal ne sont tels que si on les oppose l'un à l'autre, et, s'il n'y a point de Mal, il n'y a pas lieu non plus de parler de Bien au sens ordinaire de ce mot, mais seulement de Perfection. C'est donc la fatale illusion du Dualisme qui réalise le Bien et le Mal, et qui, considérant les choses sous un point de vue particularisé, substitue la Multiplicité à l'Unité, et enferme ainsi les êtres sur lesquels elle exerce son pouvoir dans le domaine de la confusion et de la division ; ce domaine, c'est l'Empire du Démiurge.

II

Ce que nous avons dit au sujet de la distinction du Bien et du Mal permet de comprendre le symbole de la Chute originelle, du moins dans la mesure où ces choses peuvent être exprimées. La fragmentation de la Vérité totale, ou du Verbe, car c'est la même chose au fond, fragmentation qui produit la relativité, est identique à la segmentation de l'Adam Kadmon, dont les parcelles séparées constituent l'Adam Protoplastes, c'est-à-dire le premier formateur ; la cause de cette segmentation, c'est Nahash, l'Égoïsme ou le désir de l'existence individuelle. Ce Nahash n'est point une cause extérieure à l'homme, mais il est en lui, d'abord à l'état potentiel, et il ne lui devient extérieur que dans la mesure où l'homme lui-même l'extériorise ; cet instinct de séparativité, par sa nature qui est de provoquer la division, pousse l'homme à goûter le fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire à créer la distinction même du Bien et du Mal. Alors, les

yeux de l'homme s'ouvrent, parce que ce qui lui était intérieur est devenu extérieur, par suite de la séparation qui s'est produite entre les êtres ; ceux-ci sont maintenant revêtus de formes, qui limitent et définissent leur existence individuelle, et ainsi l'homme a été le premier formateur. Mais lui aussi se trouve désormais soumis aux conditions de cette existence individuelle, et il est revêtu également d'une forme, ou, suivant l'expression biblique, d'une tunique de peau ; il est enfermé dans le domaine du Bien et du Mal, dans l'Empire du Démiurge.

On voit par cet exposé, d'ailleurs très abrégé et très incomplet, qu'en réalité le Démiurge n'est point une puissance extérieure à l'homme ; il n'est en principe que la volonté de l'homme en tant qu'elle réalise la distinction du Bien et du Mal. Mais ensuite l'homme, limité en tant qu'être individuel par cette volonté qui est la sienne propre, la considère comme quelque chose d'extérieur à lui, et ainsi elle devient distincte de lui ; bien plus, comme elle s'oppose aux efforts qu'il fait pour sortir du domaine où il s'est lui-même enfermé, il la regarde comme une puissance hostile, et il l'appelle Shathan ou l'Adversaire. Remarquons d'ailleurs que cet Adversaire, que nous avons créé nous-mêmes et que nous créons à chaque instant, car ceci ne doit point être considéré comme ayant eu lieu en un temps déterminé, que cet Adversaire, disons-nous, n'est point mauvais en lui-même, mais qu'il est seulement l'ensemble de tout ce qui nous est contraire.

À un point de vue plus général, le Démiurge, devenu une puissance distincte et envisagé comme tel, est le Prince de ce Monde dont il est parlé dans l'Évangile de Jean ; ici encore, il n'est à proprement parler ni bon ni mauvais, ou plutôt il est l'un et l'autre, puisqu'il contient en lui-même le Bien et le Mal. On considère son domaine comme le Monde inférieur, s'opposant au Monde supérieur ou à l'Univers principiel dont il a été séparé, mais il faut avoir soin de remarquer que cette séparation n'est jamais absolument réelle ; elle n'est réelle que dans la mesure où nous la réalisons, car ce Monde inférieur est contenu à l'état potentiel dans l'Univers principiel, et il est évident qu'aucune partie ne peut réellement sortir du Tout. C'est d'ailleurs ce qui empêche

que la chute se continue indéfiniment ; mais ceci n'est qu'une expression toute symbolique, et la profondeur de la chute mesure simplement le degré auquel la séparation est réalisée. Avec cette restriction, le Démiurge s'oppose à l'Adam Kadmon ou à l'Humanité principielle, manifestation du Verbe, mais seulement comme un reflet, car il n'est point une émanation, et il n'existe pas par lui-même ; c'est ce qui est représenté par la figure des deux vieillards du Zohar, et aussi par les deux triangles opposés du Sceau de Salomon.

Nous sommes donc amené à considérer le Démiurge comme un reflet ténébreux et inversé de l'Être, car il ne peut pas être autre chose en réalité. Il n'est donc pas un être ; mais, d'après ce que nous avons dit précédemment, il peut être envisagé comme la collectivité des êtres dans la mesure où ils sont distincts, ou, si l'on préfère, en tant qu'ils ont une existence individuelle. Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons ; en tant que nous créons cette distinction, nous sommes des éléments du Démiurge, et, en tant qu'êtres distincts, nous appartenons au domaine de ce même Démiurge, qui est ce qu'on appelle la Création.

Tous les éléments de la Création, c'est-à-dire les créatures, sont donc contenus dans le Démiurge lui-même, et en effet il ne peut les tirer que de lui-même, puisque la création *ex nihilo* est impossible. Considéré comme Créateur, le Démiurge produit d'abord la division, et il n'en est point réellement distinct, puisqu'il n'existe qu'autant que la division elle-même existe ; puis, comme la division est la source de l'existence individuelle, et que celle-ci est définie par la forme, le Démiurge doit être envisagé comme formateur et alors il est identique à l'Adam Protoplastes, ainsi que nous l'avons vu. On peut encore dire que le Démiurge crée la Matière, en entendant par ce mot le chaos primordial qui est le réservoir commun de toutes les formes ; puis il organise cette Matière chaotique et ténébreuse où règne la confusion, en en faisant sortir les formes multiples dont l'ensemble constitue la Création.

Doit-on dire maintenant que cette Création soit imparfaite ? on ne peut assurément pas la considérer comme parfaite ; mais, si l'on se place au point de vue universel, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la Perfection totale. Elle n'est imparfaite que si on la considère analytiquement comme séparée de son Principe, et c'est d'ailleurs dans la même mesure qu'elle est le domaine du Démiurge ; mais, si l'imparfait n'est qu'un élément du Parfait, il n'est pas vraiment imparfait, et il résulte de là qu'en réalité le Démiurge et son domaine n'existent pas au point de vue universel, pas plus que la distinction du Bien et du Mal. Il en résulte également que, au même point de vue, la Matière n'existe pas : l'apparence matérielle n'est qu'illusion, d'où il ne faudrait d'ailleurs pas conclure que les êtres qui ont cette apparence n'existent pas, car ce serait tomber dans une autre illusion, qui est celle d'un idéalisme exagéré et mal compris.

Si la Matière n'existe pas, la distinction de l'Esprit et de la Matière disparaît par là même ; tout doit être Esprit en réalité, mais en entendant ce mot dans un sens tout différent de celui que lui ont attribué la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci, en effet, tout en opposant l'Esprit à la Matière, ne le considèrent point comme indépendant de toute forme, et l'on peut alors se demander en quoi il se différencie de la Matière ; si l'on dit qu'il est inétendu, tandis que la Matière est étendue, comment ce qui est inétendu peut-il être revêtu d'une forme ? D'ailleurs, pourquoi vouloir définir l'Esprit ? que ce soit par la pensée ou autrement, c'est toujours par une forme qu'on cherche à le définir, et alors il n'est plus l'Esprit. En réalité, l'Esprit universel est l'Être, et non tel ou tel être particulier ; mais il est le Principe de tous les êtres, et ainsi il les contient tous ; c'est pourquoi tout est Esprit.

Lorsque l'homme parvient à la connaissance réelle de cette vérité, il identifie lui-même et toutes choses à l'Esprit universel, et alors toute distinction disparaît pour lui, de telle sorte qu'il contemple toutes choses comme étant en lui-même, et non plus comme extérieures, car l'illusion s'évanouit devant la Vérité comme l'ombre devant le soleil. Ainsi, par cette connaissance même, l'homme est affranchi des liens de la Matière et de l'exis-

tence individuelle, il n'est plus soumis à la domination du Prince de ce Monde, il n'appartient plus à l'Empire du Démiurge.

III

Il résulte de ce qui précède que l'homme peut, dès son existence terrestre, s'affranchir du domaine du Démiurge ou du Monde hylique, et que cet affranchissement s'opère par la Gnose, c'est-à-dire par la Connaissance intégrale. Remarquons d'ailleurs que cette Connaissance n'a rien de commun avec la science analytique et ne la suppose nullement ; c'est une illusion trop répandue de nos jours de croire qu'on ne peut arriver à la synthèse totale que par l'analyse ; au contraire, la science ordinaire est toute relative, et, limitée au Monde hylique, elle n'existe pas plus que lui au point de vue universel.

D'autre part, nous devons aussi remarquer que les différents Mondes, ou, suivant l'expression généralement admise, les divers plans de l'Univers, ne sont point des lieux ou des régions, mais des modalités de l'existence ou des états d'être. Ceci permet de comprendre comment un homme vivant sur la terre peut appartenir en réalité, non plus au Monde hylique, mais au Monde psychique ou même au Monde pneumatique. C'est ce qui constitue la seconde naissance ; cependant, celle-ci n'est à proprement parler que la naissance au Monde psychique, par laquelle l'homme devient conscient sur deux plans, mais sans atteindre encore au Monde pneumatique, c'est-à-dire sans s'identifier à l'Esprit universel. Ce dernier résultat n'est obtenu que par celui qui possède intégralement la triple Connaissance, par laquelle il est délivré à tout jamais des naissances mortelles ; c'est ce qu'on exprime en disant que les Pneumatiques seuls sont sauvés. L'état des Psychiques n'est en somme qu'un état transitoire ; c'est celui de l'être qui est déjà préparé à recevoir la Lumière, mais qui ne la perçoit pas encore, qui n'a pas pris conscience de la Vérité une et immuable.

Lorsque nous parlons des naissances mortelles, nous entendons par là les modifications de l'être, son passage à travers des formes multiples et changeantes ; il n'y a là rien qui ressemble à la doctrine de la réincarnation telle que l'admettent les spirites et

les théosophistes, doctrine sur laquelle nous aurons quelque jour l'occasion de nous expliquer. Le Pneumatique est délivré des naissances mortelles, c'est-à-dire qu'il est affranchi de la forme, donc du Monde démiurgique ; il n'est plus soumis au changement, et, par suite, il est sans action ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus loin. Le Psychique, au contraire, ne dépasse pas le Monde de la Formation, qui est désigné symboliquement comme le premier Ciel ou la sphère de la Lune ; de là, il revient au Monde terrestre, ce qui ne signifie pas qu'en réalité il prendra un nouveau corps sur la Terre, mais simplement qu'il doit revêtir de nouvelles formes, quelles qu'elles soient, avant d'obtenir la délivrance.

Ce que nous venons d'exposer montre l'accord, nous pourrions même dire l'identité réelle, malgré certaines différences dans l'expression, de la doctrine gnostique avec les doctrines orientales, et plus particulièrement avec le Védânta, le plus orthodoxe de tous les systèmes métaphysiques fondés sur le Brahmanisme. C'est pourquoi nous pouvons compléter ce que nous avons indiqué au sujet des divers états de l'être, en empruntant quelques citations au *Traité de la Connaissance de l'Esprit* de Sankarâtchârya.

> « Il n'y a aucun autre moyen d'obtenir la délivrance complète et finale que la Connaissance ; c'est le seul instrument qui détache les liens des passions ; sans la Connaissance, la Béatitude ne peut être obtenue. « L'action n'étant pas opposée à l'ignorance, elle ne peut l'éloigner ; mais la Connaissance dissipe l'ignorance, comme la Lumière dissipe les ténèbres. »

L'ignorance, c'est ici l'état de l'être enveloppé dans les ténèbres du Monde hylique, attaché à l'apparence illusoire de la Matière et aux distinctions individuelles ; par la Connaissance, qui n'est point du domaine de l'action, mais lui est supérieure, toutes ces illusions disparaissent, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

> « Quand l'ignorance qui naît des affections terrestres est éloignée, l'Esprit, par sa propre splendeur, brille au loin dans un

> état indivisé, comme le Soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé. »

Mais, avant d'en arriver à ce degré, l'être passe par un stade intermédiaire, celui qui correspond au Monde psychique ; alors, il croit être, non plus le corps matériel, mais l'âme individuelle, car toute distinction n'a pas disparu pour lui, puisqu'il n'est pas encore sorti du domaine du Démiurge.

> « S'imaginant qu'il est l'âme individuelle, l'homme devient effrayé, comme une personne qui prend par erreur un morceau de corde pour un serpent ; mais sa crainte est éloignée par la perception qu'il n'est pas l'âme, mais l'Esprit universel. »

Celui qui a pris conscience des deux Mondes manifestés, c'est-à-dire du Monde hylique, ensemble des manifestations grossières ou matérielles, et du Monde psychique, ensemble des manifestations subtiles, est deux fois né, *Dwidja* ; mais celui qui est conscient de l'Univers non manifesté ou du Monde sans forme, c'est-à-dire du Monde pneumatique, et qui est arrivé à l'identification de soi-même avec l'Esprit universel, *Âtmâ*, celui-là seul peut être dit *Yogi*, c'est-à-dire uni à l'Esprit universel.

> « Le Yogi, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l'œil de la Connaissance, il perçoit que toute chose est Esprit. »

Notons en passant que le Monde hylique est comparé à l'état de veille, le Monde psychique à l'état de rêve, et le Monde pneumatique au sommeil profond ; nous devons rappeler à ce propos que le non-manifesté est supérieur au manifesté, puisqu'il en est le principe. Au-dessus de l'Univers pneumatique, il n'y a plus, suivant la doctrine gnostique, que le Plérôme, qui peut être regardé comme constitué par l'ensemble des attributs de la Divinité. Il n'est pas un quatrième Monde, mais l'Esprit universel lui-même, Principe suprême des Trois Mondes, ni manifesté ni non manifesté, indéfinissable, inconcevable et incompréhensible.

Le Yogi ou le Pneumatique, car c'est la même chose au fond, se perçoit, non plus comme une forme grossière ni comme une

forme subtile, mais comme un être sans forme ; il s'identifie alors à l'Esprit universel, et voici en quels termes cet état est décrit par Sankarâtchârya.

> « Il est Brahma, après la possession duquel il n'y a rien à posséder ; après la jouissance de la félicité duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée ; et après l'obtention de la connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue. « Il est Brahma, lequel ayant été vu, aucun autre objet n'est contemplé ; avec lequel étant devenu identifié, aucune naissance n'est éprouvée ; lequel étant perçu, il n'y a plus rien à percevoir. « Il est Brahma, qui est répandu partout, dans tout : dans l'espace moyen, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous ; le vrai, le vivant, l'heureux, sans dualité, indivisible, éternel et un. « Il est Brahma, qui est sans grandeur, inétendu, incréé, incorruptible, sans figure, sans qualités ou caractère. « Il est Brahma, par lequel toutes choses sont éclairées, dont la lumière fait briller le Soleil et tous les corps lumineux, mais qui n'est pas rendu manifeste par leur lumière. « Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle, et il contemple le Monde entier apparaissant comme étant Brahma. « Brahma ne ressemble point au Monde, et hors Brahma il n'y a rien ; tout ce qui semble exister en dehors de lui est une illusion. « De tout ce qui est vu, de tout ce que est entendu, rien n'existe que Brahma, et, par la connaissance du principe, Brahma est contemplé comme l'Être véritable, vivant, heureux, sans dualité. « L'œil de la Connaissance contemple l'Être véritable, vivant, heureux, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne le découvre point, ne l'aperçoit point comme un homme aveugle ne voit point la lumière. « Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il chasse les ténèbres, il pénètre tout, embrasse tout et illumine tout. »

Remarquons que le Brahma dont il est question ici est le Brahma supérieur ; il faut avoir bien soin de le distinguer du Brahma inférieur, car celui-ci n'est pas autre chose que le Démiurge, envisagé comme le reflet de l'Être. Pour le Yogi, il n'y a que le Brahma supérieur, qui contient toutes choses, et hors duquel il n'y a rien ; le Démiurge et son œuvre de division n'existent plus.

> « Celui qui a fait le pèlerinage de son propre esprit, un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps, qui est partout, dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés, qui accorde une félicité perpétuelle, et une délivrance de toute peine ; celui-là est sans action ; il connaît toutes choses, et il obtient l'éternelle Béatitude. »

IV

Après avoir caractérisé les trois Mondes et les états de l'être qui y correspondent, et avoir indiqué, autant que cela est possible, ce qu'est l'être affranchi de la domination démiurgique, nous devons revenir encore à la question de la distinction du Bien et du Mal, afin de tirer quelques conséquences de l'exposé précédent.

Tout d'abord, on pourrait être tenté de dire ceci : si la distinction du Bien et du Mal est tout illusoire, si elle n'existe pas en réalité, il doit en être de même de la morale, car il est bien évident que la morale est fondée sur cette distinction, qu'elle la suppose essentiellement. Ce serait aller trop loin ; la morale existe, mais dans la même mesure que la distinction du Bien et du Mal, c'est-à-dire pour tout ce qui appartient au domaine du Démiurge ; au point de vue universel, elle n'aurait plus aucune raison d'être. En effet, la morale ne peut s'appliquer qu'à l'action ; or l'action suppose le changement, qui n'est possible que dans le formel ou le manifesté ; le Monde sans forme est immuable, supérieur au changement, donc aussi à l'action, et c'est pourquoi l'être qui n'appartient plus à l'Empire du Démiurge est sans action.

Ceci montre qu'il faut avoir bien soin de ne jamais confondre les divers plans de l'Univers, car ce qu'on dit de l'un pourrait n'être pas vrai pour l'autre. Ainsi, la morale existe nécessairement dans le plan social, qui est essentiellement le domaine de l'action ; mais il ne peut plus en être question lorsqu'on envisage le plan métaphysique ou universel, puisque alors il n'y a plus d'action.

Ce point étant établi, nous devons faire remarquer que l'être qui est supérieur à l'action possède cependant la plénitude de l'activité ; mais c'est une activité potentielle, donc une activité

qui n'agit point. Cet être est, non point immobile comme on pourrait le dire à tort, mais immuable, c'est-à-dire supérieur au changement ; en effet, il est identifié à l'Être, qui est toujours identique à lui-même : suivant la formule biblique, « l'Être est l'Être ». Ceci doit être rapproché de la doctrine taoïste, d'après laquelle l'Activité du Ciel est non agissante' le Sage, en qui se reflète l'Activité du Ciel, observe le non-agir. Cependant, ce Sage, que nous avons désigné comme le Pneumatique ou le Yogi, peut avoir les apparences de l'action, comme la Lune a les apparences du mouvement lorsque les nuages passent devant elle ; mais le vent qui chasse les nuages est sans influence sur la Lune. De même, l'agitation du Monde démiurgique est sans influence sur le Pneumatique ; à ce sujet, nous pouvons encore citer ce que dit Sankarâtchârya.

> « Le Yogi, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et se réjouit dans l'Esprit. « Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables, et jouissant de délices spirituelles, il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir, et il se réjouit dans sa propre essence. « Pendant sa résidence dans le corps, il n'est pas affecté par ses propriétés, comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein ; connaissant toutes choses, il demeure non affecté par les contingences. »

Nous pouvons comprendre par là le véritable sens du mot Nirvana, dont on a donné tant de fausses interprétations ; ce mot signifie littéralement extinction du souffle ou de l'agitation, donc état d'un être qui n'est plus soumis à aucune agitation, qui est définitivement libéré de la forme. C'est une erreur très répandue, du moins en Occident, que de croire qu'il n'y a plus rien quand il n'y a plus de forme, tandis qu'en réalité c'est la forme qui n'est rien et l'informel qui est tout ; ainsi, le Nirvana, bien loin d'être l'anéantissement comme l'ont prétendu certains philosophes, est au contraire la plénitude de l'Être.

De tout ce qui précède, on pourrait conclure qu'il ne faut point agir ; mais ce serait encore inexact, sinon en principe, du moins dans l'application qu'on voudrait en faire. En effet, l'action est la

condition des êtres individuels, appartenant à l'Empire du Démiurge ; le Pneumatique ou le Sage est sans action en réalité, mais, tant qu'il réside dans un corps, il a les apparences de l'action ; extérieurement, il est en tout semblable aux autres hommes, mais il sait que ce n'est là qu'une apparence illusoire, et cela suffit pour qu'il soit réellement affranchi de l'action, puisque c'est par la Connaissance que s'obtient la délivrance. Par là même qu'il est affranchi de l'action, il n'est plus sujet à la souffrance, car la souffrance n'est qu'un résultat de l'effort, donc de l'action, et c'est en cela que consiste ce que nous appelons l'imperfection, bien qu'il n'y ait rien d'imparfait en réalité.

Il est évident que l'action ne peut pas exister pour celui qui contemple toutes choses en lui-même, comme existant dans l'Esprit universel, sans aucune distinction d'objets individuels, ainsi que l'expriment ces paroles des Védas : « Les objets diffèrent simplement en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent différents noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre. » La terre, principe de toutes ces formes, est elle-même sans forme, mais les contient toutes en puissance d'être ; tel est aussi l'Esprit universel.

L'action implique le changement, c'est-à-dire la destruction incessante de formes qui disparaissent pour être remplacées par d'autres ; ce sont les modifications que nous appelons naissance et mort, les multiples changements d'état que doit traverser l'être qui n'a point encore atteint la délivrance ou la transformation finale, en employant ce mot transformation dans son sens étymologique, qui est celui de passage hors de la forme. L'attachement aux choses individuelles, ou aux formes essentiellement transitoires et périssables, est le propre de l'ignorance ; les formes ne sont rien pour l'être qui est libéré de la forme, et c'est pourquoi, même pendant sa résidence dans le corps, il n'est point affecté par ses propriétés.

> « Ainsi il se meut libre comme le vent, car ses mouvements ne sont point empêchés par les passions. « Quand les formes sont détruites, le Yogi et tous les êtres entrent dans l'essence qui pénètre tout. « Il est sans qualités et sans action ; impérissable,

> sans volition ; heureux, immuable, sans figure ; éternellement libre et pur. « Il est comme l'éther, qui est répandu partout, et qui pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses ; il est incorruptible, impérissable ; il est le même dans toutes choses, pur, impassible, sans forme, immuable. « Il est le grand Brahma, qui est éternel, pur, libre, un, incessamment heureux, non deux, existant, percevant et sans fin. »

Tel est l'état auquel l'être parvient par la Connaissance spirituelle ; ainsi il est libéré à tout jamais des conditions de l'existence individuelle, il est délivré de l'Empire du Démiurge.

L'Emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine[1270]

On sait que l'Amérique du Nord est la terre de prédilection des sociétés secrètes et demi-secrètes, qui y pullulent tout autant que les sectes religieuses ou pseudo-religieuses de tout genre, lesquelles, d'ailleurs, y prennent elles-mêmes assez volontiers cette forme. Dans ce besoin de mystère, dont les manifestations sont souvent bien étranges, faut-il voir comme une sorte de contrepoids au développement excessif de l'esprit pratique qui, d'autre part, est regardé généralement, et à juste titre, comme une des principales caractéristiques de la mentalité américaine ? Nous le pensons pour notre part, et nous voyons effectivement dans ces deux extrêmes, si singulièrement associés, deux produits d'un seul et même déséquilibre, qui a atteint son plus haut point dans ce pays, mais qui, il faut bien le dire, menace actuellement de s'étendre à tout le monde occidental.

Cette remarque générale étant faite, on doit reconnaître que, parmi les multiples sociétés secrètes américaines, il y aurait bien des distinctions à faire ; ce serait une grave erreur que de s'imaginer que toutes ont le même caractère et tendent à un même but. Il en est quelques-unes qui se déclarent spécifiquement catholiques, comme les « Chevaliers de Colomb » ; il en est aussi de juives, mais surtout de protestantes ; et, même dans celles qui sont neutres au point de vue religieux, l'influence du protestantisme est souvent prépondérante. C'est là une raison de se méfier : la propagande protestante est fort insinuante et prend toutes les formes pour s'adapter aux divers milieux où elle veut pénétrer ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle s'exerce,

[1270] Article paru dans *Regnabit*, mars 1927.

d'une façon plus ou moins dissimulée, sous le couvert d'associations comme celles dont il s'agit.

Il convient de dire aussi que certaines de ces organisations ont un caractère peu sérieux, voire même assez puéril ; leurs prétendus secrets sont parfaitement inexistants, et n'ont d'autre raison d'être que d'exciter la curiosité et d'attirer des adhérents ; le seul danger que présentent celles-là, en somme, c'est qu'elles exploitent et développent ce déséquilibre mental auquel nous faisions allusion tout à l'heure. C'est ainsi qu'on voit de simples sociétés de secours mutuels faire usage d'un rituel soi-disant symbolique, plus ou moins imité des formes maçonniques, mais éminemment fantaisiste, et trahissant l'ignorance complète où étaient ses auteurs des données les plus élémentaires du véritable symbolisme.

À côté de ces associations simplement « fraternelles », comme disent les Américains, et qui semblent être les plus largement répandues, il en est d'autres qui ont des prétentions initiatiques ou ésotériques, mais qui, pour la plupart, ne méritent pas davantage d'être prises au sérieux, tout en étant peut-être plus dangereuses en raison de ces prétentions mêmes, propres à tromper et à égarer les esprits naïfs ou mal informés. Le titre de « Rose-Croix », par exemple, paraît exercer une séduction toute particulière et a été pris par bon nombre d'organisations dont les chefs n'ont même pas la moindre notion de ce que furent autrefois les véritables Rose-Croix ; et que dire des groupements à étiquettes orientales, ou de ceux qui prétendent se rattacher à d'antiques traditions, et où l'on ne trouve exposées, en réalité, que les idées les plus occidentales et les plus modernes ?

Parmi d'anciennes notes concernant quelques-unes de ces organisations, nous en avons retrouvé une qui a retenu notre attention, et qui, à cause d'une des phrases qu'elle contient, nous a paru mériter d'être reproduite ici, bien que les termes en soient fort peu clairs et laissent subsister un doute sur le sens précis qu'il convient d'attribuer à ce dont il s'agit. Voici, exactement reproduite, la note en question, qui se rapporte à une société intitu-

lée *Order of Chylena*, sur laquelle nous n'avons d'ailleurs pas d'autres renseignements[1271] :

> « Cet Ordre fut fondé par Albert Staley, à Philadelphie (Pennsylvanie), en 1879. Son manuel a pour titre *The Standard United States Guide*. L'Ordre a cinq Points de Compagnonnage, dérivés du vrai Point *E Pluribus Unum* (devise des États-Unis). Son étendard porte les mots *Evangel* et *Evangeline*, inscrits dans des étoiles à six pointes. La "Philosophie de la Vie Universelle" paraît être son étude fondamentale, et la parole perdue du Temple en est un élément. *Ethiopia*, Elle, est la Fiancée ; *Chylena*, Lui, est le Rédempteur. Le "Je Suis" semble être le (ici un signe formé de deux cercles concentriques). "Vous voyez ce Sacré-Cœur ; le contour vous montre ce Moi (ou plus exactement ce « Je »)"[1272], dit *Chylena* ».

À première vue, il semble difficile de découvrir là-dedans rien de net ni même d'intelligible : on y trouve bien quelques expressions empruntées au langage maçonnique, comme les « cinq points de compagnonnage » et la « parole perdue du Temple » ; on y trouve aussi un symbole bien connu et d'usage très général, celui de l'étoile à six pointes ou « sceau de Salomon » dont nous avons déjà eu l'occasion de parler[1273] ; on y reconnaît encore l'intention de donner à l'organisation un caractère proprement américain ; mais que peut bien signifier tout le reste ? Surtout, que signifie la dernière phrase, et faut-il y voir l'indice de quelque contrefaçon du Sacré-Cœur, à joindre à celles dont M. Charbonneau-Lassay a entretenu précédemment les lecteurs de *Regnabit*[1274] ?

Nous devons avouer que nous n'avons pu découvrir jusqu'ici ce que signifie le nom de *Chylena*, ni comment il peut être em-

---

[1271] C'est la traduction d'une notice extraite d'une brochure intitulée *Arcane Associations*, éditée par la *Societas Rosicruciana* d'Amérique (Manchester, N. H., 1905).

[1272] Le texte anglais porte: « You see this Sacred Heart; the outline shows you that I ».

[1273] Cf. *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, janvier 1951.

[1274] *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, in *Regnabit*, août-septembre 1924.

ployé pour désigner le « Rédempteur », ni même en quel sens, religieux ou non, ce dernier mot doit être entendu. Il semble pourtant qu'il y ait, dans la phrase où il est question de la « Fiancée » et du « Rédempteur », une allusion biblique, probablement inspirée du *Cantique des Cantiques* ; et il est assez étrange que ce même « Rédempteur » nous montre le Sacré-Cœur (est-ce son propre cœur ?), comme s'il était véritablement le Christ lui-même ; mais, encore une fois, pourquoi ce nom de *Chylena* ? D'autre part, on peut se demander aussi ce que vient faire là le nom d'*Evangeline*, l'héroïne du célèbre poème de Longfellow ; mais il paraît être pris comme une forme féminine de celui d'*Evangel* en face duquel il est placé ; est-ce l'affirmation d'un esprit « évangélique », au sens quelque peu spécial où l'entendent les sectes protestantes qui se parent si volontiers de cette dénomination ? Enfin, si le nom d'*Ethiopia* s'applique à la race noire, ce qui en est l'interprétation la plus naturelle[1275], peut-être faudrait-il en conclure que la « rédemption » plus ou moins « évangélique » (c'est-à-dire protestante) de celle-ci est un des buts que se proposent les membres de l'association. S'il en était ainsi, la devise *E Pluribus Unum* pourrait logiquement s'interpréter dans le sens d'une tentative de rapprochement, sinon de fusion, entre les races diverses qui constituent la population des États-Unis, et que leur antagonisme naturel a toujours si profondément séparées ; ce n'est là qu'une hypothèse, mais elle n'a du moins rien d'invraisemblable.

S'il s'agit d'une organisation d'inspiration protestante, ce n'est pas une raison suffisante pour penser que l'emblème du Sacré-Cœur y soit nécessairement détourné de sa véritable signification ; certains protestants, en effet, ont eu pour le Sacré-Cœur une dévotion réelle et sincère[1276]. Cependant, dans le cas actuel, le mélange d'idées hétéroclites dont témoignent les quelques

[1275] Le *Nigra sum, sed formosa* du *Cantique des Cantiques* justifierait peut-être le fait que cette appellation est appliquée à la « Fiancée ».

[1276] Nous avons déjà cité l'exemple du chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, qui consacra un livre à la dévotion du Cœur de Jésus (Cf. *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, janv. 1951).

lignes que nous avons reproduites nous incite à la méfiance ; nous nous demandons ce que peut être cette « Philosophie de la Vie Universelle » qui semble avoir pour centre le principe du « Je Suis » (*I. Am*). Tout cela, assurément, pourrait s'entendre en un sens très légitime, et même se rattacher d'une certaine façon à la conception du cœur comme centre de l'être ; mais, étant données les tendances de l'esprit moderne, dont la mentalité américaine est l'expression la plus complète, il est fort à craindre que cela ne soit pris que dans un sens tout individuel (ou « individualiste » si l'on préfère) et purement humain. C'est là ce sur quoi nous voulons appeler l'attention en terminant l'examen de cette sorte d'énigme, sur laquelle nous serions heureux d'avoir des éclaircissements complémentaires s'il se trouvait quelqu'un de nos lecteurs qui puisse nous en fournir, particulièrement parmi nos amis du Canada, mieux placés pour avoir des informations à ce sujet, et qui ont souvent à se préoccuper des inconvénients de la pénétration des organisations du pays voisin dans leur propre contrée.

La tendance moderne, telle que nous la voyons s'affirmer dans le protestantisme, est tout d'abord la tendance à l'individualisme, qui se manifeste clairement par le « libre examen », négation de toute autorité spirituelle légitime et traditionnelle. Ce même individualisme, au point de vue philosophique, s'affirme également dans le rationalisme, qui est la négation de toute faculté de connaissance supérieure à la raison, c'est-à-dire au mode individuel et purement humain de l'intelligence ; et ce rationalisme, sous toutes ses formes, est plus ou moins directement issu du cartésianisme, auquel le « Je Suis » nous fait songer tout naturellement, et qui prend le sujet pensant, et rien de plus, comme unique point de départ de toute réalité. L'individualisme, ainsi entendu dans l'ordre intellectuel, a pour conséquence presque inévitable ce qu'on pourrait appeler une « humanisation » de la religion, qui finit par dégénérer en « religiosité », c'est-à-dire par n'être plus qu'une simple affaire de sentiment, un ensemble d'aspirations vagues et sans objet défini ; le sentimentalisme, du

reste, est pour ainsi dire complémentaire du rationalisme[1277]. Sans même parler de conceptions telles que celle de l'« expérience religieuse » de William James, on trouverait facilement des exemples de cette déviation, plus ou moins accentuée, dans la plupart des multiples variétés du protestantisme, et notamment du protestantisme anglo-saxon, où le dogme se dissout en quelque sorte et s'évanouit pour ne laisser subsister que ce « moralisme » humanitaire dont les manifestations plus ou moins bruyantes sont un des traits caractéristiques de notre époque. De ce « moralisme » qui est l'aboutissement logique du protestantisme au « moralisme » purement laïque et « areligieux » (pour ne pas dire antireligieux), il n'y a qu'un pas, et certains le franchissent assez aisément ; ce ne sont là, en somme, que des degrés différents dans le développement d'une même tendance.

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner qu'il soit parfois fait usage d'une phraséologie et d'un symbolisme dont l'origine est proprement religieuse, mais qui se trouvent dépouillés de ce caractère et détournés de leur première signification, et qui peuvent tromper facilement ceux qui ne sont pas avertis de cette déformation ; que cette tromperie soit intentionnelle ou non, le résultat est le même. C'est ainsi qu'on a contrefait la figure du Sacré-Cœur pour représenter le « Cœur de l'Humanité » (entendue d'ailleurs au sens exclusivement collectif et social), comme l'a signalé M. Charbonneau-Lassay dans l'article auquel nous faisions allusion plus haut, et dans lequel il citait à ce propos un texte où il est parlé

> « du Cœur de Marie symbolisant le cœur maternel de la Patrie humaine, cœur féminin, et du Cœur de Jésus symbolisant le cœur paternel de l'Humanité, cœur masculin ; cœur de l'homme, cœur de la femme, tous deux divins dans leur principe spirituel et naturel »[1278].

Nous ne savons trop pourquoi ce texte nous est revenu invinciblement à la mémoire en présence du document relatif à la so-

[1277] Cf. *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé* in *Regnabit*, avril 1926, p. 385.

ciété secrète américaine dont il vient d'être question ; sans pouvoir être absolument affirmatif là-dessus, nous avons l'impression de nous trouver là devant quelque chose du même genre. Quoi qu'il en soit, ce travestissement du Sacré-Cœur en « Cœur de l'Humanité » constitue, à proprement parler, du « naturalisme », et qui risque de dégénérer bien vite en une grossière idolâtrie ; la « religion de l'Humanité » n'est pas, à l'époque contemporaine, le monopole exclusif d'Auguste Comte et de quelques-uns de ses disciples positivistes, à qui il faut reconnaître tout au moins le mérite d'avoir exprimé franchement ce que d'autres enveloppent dans des formules perfidement équivoques. Nous avons déjà noté les déviations que certains, de nos jours, font subir couramment au mot même de « religion », en l'appliquant à des choses purement humaines[1279] ; cet abus, souvent inconscient, ne serait-il pas le résultat d'une action qui, elle, est parfaitement consciente et voulue, action exercée par ceux, quels qu'ils soient, qui semblent avoir pris à tâche de déformer systématiquement la mentalité occidentale depuis le début des temps modernes ? On est parfois tenté de le croire, surtout quand on voit, comme cela a lieu depuis la dernière guerre, s'instaurer un peu partout une sorte de culte laïque et « civique », une pseudo-religion dont toute idée du Divin est absente ; nous ne voulons pas y insister davantage pour le moment, mais nous savons que nous ne sommes pas seul à estimer qu'il y a là un symptôme inquiétant. Ce que nous dirons pour conclure cette fois, c'est que tout cela se rattache à une même idée centrale, qui est la divinisation de l'humanité, non pas au sens où le Christianisme permet de l'envisager d'une certaine manière, mais au sens d'une substitution de l'humanité à Dieu ; cela étant, il est facile de comprendre que les propagateurs d'une telle idée cherchent à s'emparer de l'emblème du Sacré-Cœur, de façon à faire de cette divinisation de

[1278] Citation de l'*Écho de l'Invisible* (1917), dans *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, in *Regnabit*, août-septembre 1924, pp. 192-193.

[1279] Voir notre communication sur *La réforme de la mentalité moderne*, in *Regnabit*, juin 1926, pp. 8-9.

l'humanité une parodie de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

Les conditions de l'existence corporelle[1280]

D'après le *Sânkhya* de Kapila, il existe cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires, perceptibles (ou plutôt « conceptibles ») idéalement, mais incompréhensibles et insaisissables sous un mode quelconque de la manifestation universelle, parce que non manifestées elles-mêmes ; pour cette même raison, il est impossible de leur attribuer des dénominations particulières, car elles ne peuvent être définies par aucune représentation formelle[1281]. Ces *tanmâtras* sont les principes potentiels, ou, pour employer une expression qui rappelle la doctrine de Platon, les « idées-archétypes » des cinq éléments du monde matériel physique, ainsi, bien entendu, que d'une indéfinité d'autres modalités de l'existence manifestée, correspondant analogiquement à ces éléments dans les degrés multiples de cette existence ; et, selon la même correspondance, ces idées principielles impliquent aussi en puissance, respectivement, les cinq conditions dont les combinaisons constituent les délimitations de cette possibilité particulière de manifestation que nous appelons l'existence corporelle. Ainsi, les cinq *tanmâtras* ou idées principielles sont les éléments « essentiels », causes primordiales des cinq éléments « substantiels » de la manifestation physique, qui n'en sont que des déterminations particulières, des modifications extérieures. Sous cette modalité physique, ils s'expriment dans les cinq conditions selon les-

[1280] Publié dans la revue *La Gnose*, n° de janvier 1912.

[1281] On ne peut que les désigner par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles, car c'est par là seulement que nous pouvons les connaître (indirectement, dans quelques-uns de leurs effets particuliers) en tant que nous appartenons, comme êtres individuels et relatifs, au monde de la manifestation.

quelles se formulent les lois de l'existence corporelle[1282] ; la loi, intermédiaire entre le principe et la conséquence, traduit la relation de la cause à l'effet (relation dans laquelle on peut regarder la cause comme active et l'effet comme passif), ou de l'essence à la substance, considérées comme l'א et le ת, les deux points extrêmes de la modalité de manifestation que l'on envisage (et qui, dans l'universalité de leur extension, le sont de même pour chaque modalité). Mais ni l'essence ni la substance n'appartiennent en elles-mêmes au domaine de cette manifestation, pas plus que les deux extrémités de l'*Yn-yang* ne sont contenues dans le plan de la courbe cyclique ; elles sont de part et d'autre de ce plan, et c'est pourquoi, en réalité, la courbe de l'existence n'est jamais fermée.

Les cinq éléments du monde physique[1283] sont, comme on le sait, l'Éther (*Âkâsha*), l'Air (*Vâyu*), le Feu (*Téjas*), l'Eau (*Apa*), et la Terre (*Prithvî*) ; l'ordre dans lequel ils sont énumérés est celui de leur développement, conformément à l'enseignement du *Véda*[1284]. On a souvent voulu assimiler les éléments aux différents états ou degrés de condensation de la matière physique, se produisant à partir de l'Éther primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel ; à ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans l'ordre inverse de celui de leur différenciation, la Terre à l'état solide, l'Eau à l'état liquide, l'Air à l'état gazeux, et le Feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à l'« état radiant » récemment découvert

[1282] Les cinq *tanmâtras* ne peuvent cependant pas être considérés comme étant manifestés par ces conditions, non plus que par les éléments et par les qualités sensibles qui correspondent à ceux-ci ; mais c'est au contraire par les cinq *tanmâtras* (en tant que principe, support et fin) que toutes ces choses sont manifestées, et ensuite tout ce qui résulte de leurs combinaisons indéfinies.

[1283] Chacun de ces éléments primitifs est appelé *bhûta*, de *bhû*, « être », plus particulièrement au sens de « subsister » ; ce terme *bhûta* implique donc une détermination substantielle, ce qui correspond bien, en effet, à la notion d'élément corporel.

[1284] L'origine de l'Éther et de l'Air, non mentionnée dans le texte du *Véda* où la genèse des trois autres éléments est décrite (*Chhândogya Upanishad*), et indiquée dans un autre passage (*Taittiriyaka Upanishad*).

par les physiciens et actuellement étudié par eux, à l'aide de leurs méthodes spéciales d'observation et d'expérimentation. Ce point de vue renferme assurément une part de vérité, mais il est trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement particularisé, et l'ordre qu'il établit dans les éléments diffère du précédent sur un point, car il place le Feu avant l'Air et immédiatement après l'Éther, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel. Au contraire, d'après l'enseignement conforme à la doctrine orthodoxe, c'est l'Air qui est ce premier élément et cet Air, élément neutre (ne contenant qu'en puissance la dualité active-passive), produit en lui-même, en se différenciant par polarisation (faisant passer cette dualité de la puissance à l'acte), le Feu, élément actif, et l'Eau, élément passif (on pourrait dire « réactif », c'est-à-dire agissant en mode réfléchi, corrélativement à l'action en mode spontané de l'élément complémentaire), dont l'action et réaction réciproque donne naissance (par une sorte de cristallisation ou de précipitation résiduelle) à la Terre, « élément terminant et final » de la manifestation corporelle. Nous pourrions considérer plus justement les éléments comme différentes modalités vibratoires de la matière physique, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement (en succession purement logique, bien entendu[1285]) à chacun des sens de notre individualité corporelle ; d'ailleurs, tout ceci sera suffisamment expliqué et justifié par les considérations que nous allons avoir à exposer dans la suite de cette étude.

Nous devons, avant tout, établir que l'Éther et l'Air sont des éléments distincts, contrairement à ce que soutiennent quelques écoles hétérodoxes[1286] ; mais, pour rendre plus compréhensible

---

[1285] Nous ne pouvons, en effet, songer en aucune façon à réaliser une conception dans le genre de celle de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son *Traité des Sensations*.

[1286] Notamment les *Jainas*, les *Bauddhas* et les *Châryâkas*, avec lesquels la plupart des philosophes atomistes grecs sont d'accord sur ce point ; il faut cependant faire une exception pour Empédocle, qui admet les cinq éléments, mais en les supposant développés dans l'ordre suivant : l'Éther, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air ; nous n'y insisterons pas davantage, car nous ne nous proposons pas d'examiner ici les opinions des différentes écoles grecques de « philosophie physique ».

ce que nous dirons sur cette question, nous rappellerons d'abord que les cinq conditions à l'ensemble desquelles est soumise l'existence corporelle sont l'espace, le temps, la matière, la forme et la vie. Par suite, on peut, pour réunir en une seule définition l'énoncé de ces cinq conditions, dire qu'un corps est « une forme matérielle vivant dans le temps et dans l'espace » ; d'autre part, lorsque nous employons l'expression « monde physique », c'est toujours comme synonyme de « domaine de la manifestation corporelle[1287] ». Ce n'est que provisoirement que nous avons énuméré ces conditions dans l'ordre précédent, sans préjuger de rien à l'égard des relations qui existent entre elles, jusqu'à ce que nous ayons, au cours de notre exposé, déterminé leurs correspondances respectives avec les cinq sens et avec les cinq éléments, qui, d'ailleurs, sont tous semblablement soumis à l'ensemble de ces cinq conditions.

1° *Âkâsha*, l'Éther, qui est considéré comme l'élément le plus subtil et celui dont procèdent tous les autres (formant, par rapport à son unité primordiale, un quaternaire de manifestation), occupe tout l'espace physique, ainsi que nous l'avons dit[1288] ; pourtant, ce n'est pas immédiatement par lui que cet espace est perçu, et sa qualité particulière n'est pas l'étendue, mais le son ; ceci nécessite quelque explication. En effet, l'Éther, envisagé en lui-même, est primitivement homogène ; sa différenciation, qui engendre les autres éléments (en commençant par l'Air) a pour origine un mouvement élémentaire se produisant, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini. Ce mouvement élémentaire est le prototype du mouvement vibratoire de la matière physique ; au point de vue spatial, il se propage autour de son point de départ en mode isotrope, c'est-à-dire par des ondes concentriques, en vortex hélicoïdal suivant toutes

[1287] Le manque d'expressions adéquates, dans les langues occidentales, est souvent une grande difficulté pour l'exposition des idées métaphysiques, comme nous l'avons déjà fait remarquer à diverses reprises.

[1288] « L'Éther, qui est répandu partout, pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses » (citation de Shankarâchârya, dans *Le Démiurge*, n° de juin 1951 des *Études Traditionnelles*).

les directions de l'espace, ce qui constitue la figure d'une sphère indéfinie ne se fermant jamais. Pour marquer déjà les rapports qui relient entre elles les différentes conditions de l'existence corporelle, telles que nous les avons précédemment énumérées, nous ajouterons que cette forme sphérique est le prototype de toutes les formes : elle les contient toutes en puissance, et sa première différenciation en mode polarisé peut être représentée par la figuration de l'*Yn-yang*, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte en se reportant, par exemple, à la conception symbolique de l'Androgyne de Platon[1289].

Le mouvement, même élémentaire, suppose nécessairement l'espace, ainsi que le temps, et l'on peut même dire qu'il est en quelque sorte la résultante de ces deux conditions, puisqu'il en dépend nécessairement, comme l'effet dépend de la cause (dans laquelle il est impliqué en puissance[1290]) ; mais ce n'est pas le mouvement élémentaire, par lui-même, qui nous donne immédiatement la perception de l'espace (ou plus exactement de l'étendue). En effet, il importe de bien remarquer que, quand nous parlons du mouvement qui se produit dans l'Éther à l'origine de toute différenciation, il ne s'agit exclusivement que du mouvement élémentaire, que nous pouvons appeler mouvement ondulatoire ou vibratoire simple (de longueur d'onde et de période infinitésimales), pour indiquer son mode de propagation (qui est uniforme dans l'espace et dans le temps), ou plutôt la représentation géométrique de celui-ci ; c'est seulement en considérant les autres éléments que nous pourrons envisager des modifications complexes de ce mouvement vibratoire, modifications qui correspondent pour nous à divers ordres de sensations. Ceci est d'autant plus important que c'est précisément sur ce point

[1289] Ceci pourrait encore être appuyé par diverses considérations d'ordre embryologique, mais qui s'écarteraient trop de notre sujet pour que nous puissions faire plus que de noter simplement ce point en passant.

[1290] Cependant, il est bien entendu que le mouvement ne peut commencer, dans les conditions spatiale et temporelle qui rendent sa production possible, que sous l'action (activité extériorisée, en mode réfléchi) d'une cause principielle qui est indépendante de ces conditions (voir plus loin).

que repose toute la distinction fondamentale entre les qualités propres de l'Éther et celles de l'Air.

Nous devons nous demander maintenant quelle est, parmi les sensations corporelles, celle qui nous présente le type sensible du mouvement vibratoire, qui nous le fait percevoir en mode direct, sans passer par l'une ou l'autre des diverses modifications dont il est susceptible. Or la physique élémentaire elle-même nous enseigne que ces conditions sont remplies par la vibration sonore, dont la longueur d'onde est comprise, de même que la vitesse de propagation[1291], dans les limites appréciables à notre perception sensible ; on peut donc dire, par suite, que c'est le sens de l'ouïe qui perçoit directement le mouvement vibratoire. Ici, on objectera sans doute que ce n'est pas la vibration éthérique qui est ainsi perçue en mode sonore, mais bien la vibration d'un milieu gazeux, liquide ou solide ; il n'en est pas moins vrai que c'est l'Éther qui constitue le milieu originel de propagation du mouvement vibratoire, lequel, pour entrer dans les limites de perceptibilité qui correspondent à l'étendue de notre faculté auditive, doit seulement être amplifié par sa propagation à travers un milieu plus dense (matière pondérable), sans perdre pour cela son caractère de mouvement vibratoire simple (mais sa longueur d'onde et sa période n'étant plus alors infinitésimales). Pour manifester ainsi la qualité sonore, il faut que ce mouvement la possède déjà en puissance (directement)[1292] dans son milieu originel, l'Éther, dont, par conséquent, cette qualité, à l'état

[1291] La vitesse, dans un mouvement quelconque, est le rapport, à chaque instant, de l'espace parcouru au temps employé pour le parcourir ; et, dans sa formule générale, ce rapport (constant ou variable suivant que le mouvement est uniforme ou non) exprime la loi déterminante du mouvement considéré (voir un peu plus loin).

[1292] Il possède bien aussi en puissance les autres qualités sensibles, mais indirectement, puisqu'il ne peut les manifester, c'est-à-dire les produire en acte, que par différentes modifications complexes (l'amplification ne constituant au contraire qu'une modification simple, la première de toutes).

potentiel (d'indifférenciation primordiale), constitue bien la nature caractéristique par rapport à notre sensibilité corporelle[1293].

D'autre part, si l'on recherche quel est celui des cinq sens par lequel le temps nous est plus particulièrement manifesté, il est facile de se rendre compte que c'est le sens de l'ouïe ; c'est d'ailleurs là un fait qui peut être vérifié expérimentalement par tous ceux qui sont habitués à contrôler l'origine respective de leurs diverses perceptions. La raison pour laquelle il en est ainsi est la suivante : pour que le temps puisse être perçu matériellement (c'est-à-dire entrer en relation avec la matière, en ce qui concerne spécialement notre organisme corporel), il faut qu'il devienne susceptible de mesure, car c'est là, dans le monde physique, un caractère général de toute qualité sensible (lorsqu'on la considère en tant que telle)[1294] ; or, il ne l'est pas directement pour nous, parce qu'il n'est pas divisible en lui-même, et que nous ne concevons la mesure que par la division, du moins d'une façon usuelle et sensible (car on peut cependant concevoir de tout autres modes de mesure, par exemple l'intégration). Le temps ne sera donc rendu mesurable qu'autant qu'il s'exprimera en fonction d'une variable divisible, et, comme nous le verrons un peu plus loin, cette variable ne peut être que l'espace, la divisibilité étant une qualité essentiellement inhérente à celui-ci. Par suite, pour mesurer le temps, il faudra l'envisager en tant qu'il entre en relation avec l'espace, qu'il s'y combine en quelque sorte, et le résultat de cette combinaison est le mouvement, dans lequel l'espace parcouru, étant la somme d'une série de déplace-

[1293] D'ailleurs, cette même qualité sonore appartient également aux quatre autres éléments, non plus comme qualité propre ou caractéristique, mais en tant qu'ils procèdent tous de l'Éther ; chaque élément, procédant immédiatement de celui qui le précède dans la série indiquant l'ordre de leur développement successif, est perceptible aux mêmes sens que celui-ci, et, en plus, à un autre sens qui correspond à sa propre nature particulière.

[1294] Ce caractère est impliqué par la présence de la matière parmi les conditions de l'existence physique ; mais, pour réaliser la mesure, c'est à l'espace que nous devons rapporter toutes les autres conditions, comme nous le voyons ici pour le temps ; nous mesurons la matière elle-même par division, et elle n'est divisible qu'autant qu'elle est étendue, c'est-à-dire située dans l'espace (voir plus loin pour la démonstration de l'absurdité de la théorie atomiste).

ments élémentaires envisagés en mode successif (c'est-à-dire précisément sous la condition temporelle), est fonction[1295] du temps employé pour le parcourir ; la relation qui existe entre cet espace et ce temps exprime la loi du mouvement considéré[1296]. Inversement, le temps pourra alors s'exprimer de même en fonction de l'espace, en renversant le rapport considéré précédemment comme existant entre ces deux conditions dans un mouvement déterminé ; ceci revient à considérer ce mouvement comme une représentation spatiale du temps. La représentation la plus naturelle sera celle qui se traduira numériquement par la fonction la plus simple ; ce sera donc un mouvement oscillatoire (rectiligne ou circulaire) uniforme (c'est-à-dire de vitesse ou de période oscillatoire constante), qui peut être regardé comme n'étant qu'une sorte d'amplification (impliquant d'ailleurs une différenciation par rapport aux directions de l'espace), du mouvement vibratoire élémentaire ; puisque tel est aussi le caractère de la vibration sonore, on comprend immédiatement par là que ce soit l'ouïe qui, parmi les sens, nous donne spécialement la perception du temps.

Une remarque qu'il nous faut ajouter dès maintenant, c'est que, si l'espace et le temps sont les conditions nécessaires du mouvement, ils n'en sont point les causes premières ; ils sont eux-mêmes des effets, au moyen desquels est manifesté le mouvement, autre effet (secondaire par rapport aux précédents, qui peuvent être regardés en ce sens comme ses causes immédiates, puisqu'il est conditionné par eux) des mêmes causes essentielles, qui contiennent potentiellement l'intégralité de tous leurs effets, et qui se synthétisent dans la Cause totale et suprême, conçue comme la Puissance Universelle, illimitée et inconditionnée[1297]. D'autre part, pour que le mouvement puisse se réaliser en acte, il faut quelque chose qui soit mû, autrement dit une substance (au

[1295] Au sens mathématique de quantité variable qui dépend d'une autre.

[1296] C'est la formule de la vitesse, dont nous avons parlé précédemment, et qui, considérée pour chaque instant (c'est-à-dire pour des variations infinitésimales du temps et de l'espace), représente la dérivée de l'espace par rapport au temps.

sens étymologique du mot)[1298] sur laquelle il s'exerce ; ce qui est mû, c'est la matière, qui n'intervient ainsi dans la production du mouvement que comme condition purement passive. Les réactions de la matière soumise au mouvement (puisque la passivité implique toujours une réaction) développent en elle les différentes qualités sensibles, qui, comme nous l'avons déjà dit, correspondent aux éléments dont les combinaisons constituent cette modalité de la matière que nous connaissons (en tant qu'objet, non de perception, mais de pure conception)[1299] comme le « substratum » de la manifestation physique. Dans ce domaine, l'activité n'est donc pas inhérente à la matière et spontanée en elle, mais elle lui appartient, d'une façon réflexe, en tant que cette matière coexiste avec l'espace et le temps, et c'est cette activité de la matière en mouvement qui constitue, non pas la vie en elle-même, mais la manifestation de la vie dans le domaine que nous considérons. Le premier effet de cette activité est de donner à cette matière la forme, car elle est nécessairement informe tant qu'elle est à l'état homogène et indifférencié, qui est celui de l'Éther primordial ; elle est seulement susceptible de prendre toutes les formes qui sont potentiellement contenues dans l'extension intégrale de sa possibilité particulière[1300]. On peut donc dire que c'est aussi le mouvement qui détermine la manifestation de la forme en mode physique ou corporel ; et, de même que toute forme procède, par différenciation, de la forme sphérique primordiale, tout mouvement peut se réduire à un ensemble d'éléments dont chacun est un mouvement vibratoire hélicoïdal, qui ne se différenciera du vortex sphérique élémentaire qu'autant que l'espace ne sera plus envisagé comme isotrope.

Nous avons déjà eu ici à considérer l'ensemble des cinq conditions de l'existence corporelle, et nous aurons à y revenir, à des points de vue différents, à propos de chacun des quatre éléments dont il nous reste à étudier les caractères respectifs.

[1298] Mais non au sens où l'entend Spinoza.

[1299] Cf. le dogme de l'« Immaculée Conception » (voir *Pages dédiées à Mercure*, *Études Traditionnelles* d'août et septembre 1946).

[1300] Voir *Le Démiurge*, n° de juin 1951 (citation du *Véda*).

2° *Vâyu* est l'Air, et plus particulièrement l'Air en mouvement (ou considéré comme principe du mouvement différencié)[1301], car ce mot, dans sa signification primitive, désigne proprement le souffle ou le vent[1302] ; la mobilité est donc considérée comme la nature caractéristique de cet élément, qui est le premier différencié à partir de l'Éther primordial (et qui est encore neutre comme celui-ci, la polarisation extérieure ne devant apparaître que dans la dualité en mode complémentaire du Feu et de l'Eau). En effet, cette première différenciation nécessite un mouvement complexe, constitué par un ensemble (combinaison ou coordination) de mouvements vibratoires élémentaires, et déterminant une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique, en se propageant suivant certaines directions particulières et déterminées à partir de son point d'origine. Dès que cette différenciation a lieu, l'espace ne doit donc plus être regardé comme isotrope ; il peut, au contraire, être rapporté alors à un ensemble de plusieurs directions définies, prises comme axes de coordonnées, et qui, servant à le mesurer dans une portion quelconque de son étendue, et même, théoriquement, dans la totalité de celle-ci, sont ce qu'on appelle les dimensions de l'espace. Ces axes de coordonnées seront (du moins dans la notion ordinaire de l'espace dit « euclidien », qui correspond directement à la perception sensible de l'étendue corporelle) trois diamètres orthogonaux du sphéroïde indéfini qui comprend toute l'étendue de son déploiement, et leur centre pourra être un point quelconque de cette étendue, laquelle sera alors considérée comme le produit du développe-

[1301] Cette différenciation implique avant tout l'idée d'une ou plusieurs directions spécialisées dans l'espace, comme nous allons le voir.

[1302] Le mot *Vâyu* dérive de la racine verbale *vâ*, aller, se mouvoir (qui s'est conservée jusqu'en français : *il va*, tandis que les racines *i* et *gâ*, qui se rapportent à la même idée, se retrouvent respectivement dans le latin *ire* et dans l'anglais *to go*). Analogiquement, l'air atmosphérique, en tant que milieu entourant notre corps et impressionnant notre organisme, nous est rendu sensible par son déplacement (état cinétique et hétérogène) avant que nous ne percevions sa pression (état statique et homogène). Rappelons que *Aer* (de la racine אד, qui se rapporte plus particulièrement au mouvement rectiligne) signifie, suivant Fabre d'Olivet, « ce qui donne à tout le principe du mouvement ».

ment de toutes les virtualités spatiales contenues dans ce point (principiellement indéterminé). Il importe de remarquer que le point, en lui-même, n'est nullement contenu dans l'espace et ne peut en aucune façon être conditionné par celui-ci, puisque c'est au contraire lui qui crée de son « ipséité » dédoublée ou polarisée en essence et substance[1303], ce qui revient à dire qu'il le contient en puissance ; c'est l'espace qui procède du point, et non le point qui est déterminé par l'espace ; mais, secondairement (toute manifestation ou modification extérieure n'étant que contingente et accidentelle par rapport à sa « nature intime »), le point se détermine lui-même dans l'espace pour réaliser l'extension actuelle de ses potentialités d'indéfinie multiplication (de lui-même par lui-même). On peut encore dire que ce point primordial et principiel remplit tout l'espace par le déploiement de ses possibilités (envisagées en mode actif dans le point lui-même « effectuant » dynamiquement l'étendue, et en mode passif dans cette même étendue réalisée statiquement) ; il se situe seulement dans cet espace lorsqu'il est considéré dans chaque position particulière qu'il est susceptible d'occuper, c'est-à-dire dans celle de ses modifications qui correspond précisément à chacune de ses possibilités spéciales. Ainsi, l'étendue existe déjà à l'état potentiel dans le point lui-même ; elle commence d'exister à l'état actuel seulement dès que ce point, dans sa manifestation première, s'est en quelque sorte dédoublé pour se placer en face de lui-même, car on peut alors parler de la distance élémentaire entre deux points (bien que ceux-ci ne soient en principe et en essence qu'un seul et même point), tandis que, lorsqu'on ne considérait qu'un point unique (ou plutôt lorsqu'on ne considérait le point que sous l'aspect de l'unité principielle), il ne pouvait évidemment pas être question de distance. Cependant, il faut bien remarquer que la distance élémentaire n'est que ce qui correspond à ce dédoublement dans le domaine de la représentation spatiale

[1303] Dans le champ de manifestation considéré, l'essence est représentée comme le centre (point initial), et la substance comme la circonférence (surface indéfinie d'expansion terminale de ce point) ; cf. la signification hiéroglyphique de la particule hébraïque אֵת, formée des deux lettres extrêmes de l'alphabet.

ou géométrique (qui n'a pour nous que le caractère d'un symbole) ; métaphysiquement, si l'on regarde le point comme représentant l'Être dans son unité et son identité principielles, c'est-à-dire *Âtmâ* en dehors de toute condition spéciale (ou détermination) et de toute différenciation, ce point lui-même, son extériorisation (qui peut être considérée comme son image, dans laquelle il se réfléchit), et la distance qui les joint (en même temps qu'elle les sépare), et qui marque la relation existant entre l'un et l'autre (relation qui implique un rapport de causalité, indiqué géométriquement par le sens de la distance, envisagée comme segment « dirigé », et allant du point-cause vers le point-effet), correspondent respectivement aux trois termes du ternaire que nous avons eu à distinguer dans l'Être considéré comme se connaissant lui-même (c'est-à-dire en *Buddhi*), termes qui, en dehors de ce point de vue, sont parfaitement identiques entre eux, et qui sont désignés comme *Sat*, *Chit* et *Ananda*.

Nous disons que le point est le symbole de l'Être dans son Unité ; ceci peut, en effet, se concevoir de la façon suivante : si l'étendue à une dimension, ou la ligne, est mesurée quantitativement par un nombre a, la mesure quantitative de l'étendue à deux dimensions, ou de la surface, sera de la forme a^2, et celle de l'étendue à trois dimensions, ou du volume, sera de la forme a^3. Ainsi, ajouter une dimension à l'étendue équivaut à augmenter d'une unité l'exposant de la quantité correspondante (qui est la mesure de cette étendue), et, inversement, enlever une dimension à l'étendue équivaut à diminuer ce même exposant d'une unité ; si l'on supprime la dernière dimension, celle de la ligne (et, par suite, la dernière unité de l'exposant), géométriquement, il reste le point, et, numériquement, il reste a^0, c'est-à-dire, au point de vue algébrique, l'unité elle-même, ce qui identifie bien quantitativement le point de cette unité. C'est donc une erreur de croire, comme le font certains, que le point ne peut correspondre numériquement qu'à zéro, car il est déjà une affirmation, celle de l'Être pur et simple (dans toute son universalité) ; sans doute, il n'a aucune dimension, parce que, en lui-même, il n'est point situé dans l'espace, qui, comme nous l'avons dit, contient seule-

ment l'indéfinité de ses manifestations (ou de ses déterminations particulières) ; n'ayant aucune dimension, il n'a évidemment, par là même, aucune forme non plus ; mais dire qu'il est informel ne revient nullement à dire qu'il n'est rien (car c'est ainsi que le zéro est considéré par ceux qui lui assimilent le point), et d'ailleurs, quoique sans forme, il contient en puissance l'espace, qui, réalisé en acte, sera à son tour le contenant de toutes les formes (dans le monde physique tout au moins)[1304].

Nous avons dit que l'étendue existe en acte dès que le point s'est manifesté en s'extériorisant, puisqu'il l'a réalisé par là même ; mais il ne faudrait pas croire que ceci assigne à l'étendue un commencement temporel, car il ne s'agit que d'un point de départ purement logique, d'un principe idéal de l'étendue comprise dans l'intégralité de son extension (et non limitée à la seule étendue corporelle)[1305]. Le temps intervient seulement lorsqu'on envisage les deux positions du point comme successives, alors que, d'autre part, la relation de causalité qui existe entre elles implique leur simultanéité ; c'est aussi en tant que l'on envisage cette première différenciation sous l'aspect de la succession, c'est-à-dire en mode temporel, que la distance qui en résulte (comme intermédiaire entre le point principiel et sa réflexion extérieure, le premier étant supposé s'être immédiatement situé par rapport à la seconde)[1306] peut être regardée comme mesurant l'amplitude du mouvement vibratoire élémentaire dont nous avons parlé précédemment.

Cependant, sans la coexistence de la simultanéité avec la succession, le mouvement lui-même ne serait pas possible, car, alors,

[1305] Cette étendue corporelle est la seule que connaissent les astronomes, et encore ne peuvent-ils, par leurs méthodes d'observation, en étudier qu'une certaine portion ; c'est d'ailleurs ce qui produit chez eux l'illusion de la prétendue « infinité de l'espace », car ils sont portés, par l'effet d'une véritable myopie intellectuelle qui paraît inhérente à toute science analytique, à considérer comme « à l'infini » (*sic*) tout ce qui dépasse la portée de leur expérience sensible, et qui n'est pourtant en réalité, par rapport à eux et au domaine qu'ils étudient, que du simple indéfini.

ou le point mobile (ou du moins considéré comme tel au cours de son processus de modification) serait là où il n'est pas, ce qui est absurde, ou il ne serait nulle part, ce qui revient à dire qu'il n'y aurait actuellement aucun espace où le mouvement puisse se produire en fait[1307]. C'est à cela que se réduisent en somme tous les arguments qui ont été émis contre la possibilité du mouvement, notamment par certains philosophes grecs ; cette question est d'ailleurs de celles qui embarrassent le plus les savants et les philosophes modernes. Sa solution est pourtant fort simple, et elle réside précisément, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, dans la coexistence de la succession et de la simultanéité : succession dans les modalités de la manifestation, à l'état actuel, mais simultanéité en principe, à l'état potentiel, rendant possible l'enchaînement logique des causes et des effets (tout effet étant impliqué et contenu en puissance dans sa cause, qui n'est en rien affectée ou modifiée par l'actualisation de cet effet)[1308]. Au point de vue physique, la notion de succession est attachée à la condition temporelle, et celle de simultanéité à la condition spatiale[1309] ; c'est le mouvement, résultant, quant à son passage de la puissance à l'acte, de l'union ou de la combinaison de ces deux conditions, qui concilie (ou équilibre) les deux notions correspondantes, en faisant coexister, en mode simultané au point de vue purement spatial (qui est essentiellement sta-

[1306] Cette localisation implique déjà, d'ailleurs, une première réflexion (précédant celle que nous considérons ici), mais avec laquelle le point principal s'identifie lui-même (en se déterminant) pour en faire le centre effectif de l'étendue en voie de réalisation, et de laquelle il se réfléchit, par suite, dans tous les autres points (purement virtuels par rapport à lui) de cette étendue qui est son champ de manifestation.

[1307] Effectivement, le point est « quelque part » dès qu'il s'est situé ou déterminé dans l'espace (sa potentialité en mode passif) pour le réaliser c'est-à-dire le faire passer de puissance en acte, et dans cette réalisation même, que tout mouvement, même élémentaire, présuppose nécessairement.

[1308] Leibniz semble avoir au moins entrevu cette solution, lorsqu'il formula sa théorie de l'« harmonie préétablie », qui a été généralement fort mal comprise par ceux qui ont voulu en donner des interprétations.

[1309] C'est aussi par ces deux notions (tout idéales lorsqu'on les envisage en dehors de ce point de vue spécialisé, sous lequel seul elles nous sont rendues sensibles) que Leibniz définit respectivement le temps et l'espace.

tique), un corps avec lui-même (l'identité étant ainsi conservée à travers toutes les modifications, contrairement à la théorie bouddhiste de la « dissolubilité totale ») en une série indéfinie de positions (qui sont autant de modifications de ce même corps, accidentelles et contingentes par rapport à ce qui constitue sa réalité intime, tant en substance qu'en essence), positions qui sont d'ailleurs successives au point de vue temporel (cinétique dans sa relation avec le point de vue spatial)[1310].

D'autre part, puisque le mouvement actuel suppose le temps et sa coexistence avec l'espace, nous sommes amené à formuler la remarque suivante : un corps peut se mouvoir suivant l'une ou l'autre des trois dimensions de l'espace physique, ou suivant une direction qui est combinaison de ces trois dimensions, car, quelle que soit en effet la direction (fixe ou variable) de son mouvement, elle peut toujours se ramener à un ensemble plus ou moins complexe de composantes dirigées suivant les trois axes de coordonnées auxquels est rapporté l'espace considéré ; mais en outre, dans tous les cas, ce corps se meut toujours et nécessairement dans le temps. Par suite, celui-ci deviendra une autre dimension de l'espace si l'on change la succession en simultanéité ; en d'autres termes, supprimer la condition temporelle revient à ajouter une dimension supplémentaire à l'espace physique, dont le nouvel espace ainsi obtenu constitue un prolongement ou une extension. Cette quatrième dimension correspond donc à l'« omniprésence » dans le domaine considéré, et c'est par cette transposition dans le « non-temps » que l'on peut concevoir la « permanente actualité » de l'Univers manifesté ; c'est aussi par là que s'expliquent (en remarquant d'ailleurs que toute modification n'est pas assimilable au mouvement, qui n'est qu'une modification extérieure d'un ordre spécial) tous les phénomènes que l'on

[1310] Il est bien évident, en effet, que toutes ces positions coexistent simultanément en tant que lieux situés dans une même étendue, dont elles ne sont que des portions différentes (et d'ailleurs quantitativement équivalentes), toutes également susceptibles d'être occupées par un même corps, qui doit être envisagé statiquement dans chacune de ces positions lorsqu'on la considère isolément par rapport aux autres, d'une part, et aussi, d'autre part, lorsqu'on les considère toutes, dans leur ensemble, en dehors du point de vue temporel.

regarde vulgairement miraculeux ou surnaturels[1311], bien à tort, puisqu'ils appartiennent encore au domaine de notre individualité actuelle (dans l'une ou l'autre de ses modalités multiples, car l'individualité corporelle n'en constitue qu'une très faible partie), domaine dont la conception du « temps immobile » nous permet d'embrasser intégralement toute l'indéfinité[1312].

Revenons à notre conception du point remplissant toute l'étendue par l'indéfinité de ses manifestations, c'est-à-dire de ses modifications multiples et contingentes ; au point de vue dynamique[1313], celles-ci doivent être considérées, dans l'étendue (dont elles sont tous les points), comme autant de centres de force (dont chacun est potentiellement le centre même de l'étendue), et la force n'est pas autre chose que l'affirmation (en mode manifesté) de la volonté de l'Être, symbolisé par le point, cette volonté étant, au sens universel, sa puissance active ou son « énergie pro-

[1312] Nous pouvons, à ce propos, ajouter ici une remarque sur la représentation numérique de cette indéfinité (en continuant à l'envisager sous son symbole spatial) : la ligne est mesurée, c'est-à-dire, représentée quantitativement par un nombre a à la première puissance ; comme sa mesure s'effectue d'ailleurs suivant la division décimale prise comme base, on peut poser $a = 10\ n$. Alors, on aura pour la surface : $a^2 = 100\ n^2$, et pour le volume : $a^3 = 1000\ n^3$; pour l'étendue à quatre dimensions, il faudra ajouter encore un facteur a, ce qui donnera : $a^4 = 10000\ n^4$. D'ailleurs, on peut dire que toutes les puissances de 10 sont contenues virtuellement dans sa quatrième puissance, de même que le Dénaire, manifestation complète de l'Unité, est contenu dans le Quaternaire.

[1313] Il importe de remarquer que « dynamique » n'est nullement synonyme de « cinétique » ; le mouvement peut être considéré comme la conséquence d'une certaine action de la force (rendant ainsi cette action mesurable, par une traduction spatiale, en permettant de définir son « intensité »), mais il ne peut s'identifier à cette force même ; d'ailleurs, sous d'autres modalités et dans d'autres conditions, la force (ou la volonté) en action produit évidemment tout autre chose que le mouvement, puisque, comme nous l'avons fait remarquer un peu plus haut, celui-ci ne constitue qu'un cas particulier parmi les indéfinités de modifications possibles qui sont comprises dans le monde extérieur, c'est-à-dire dans l'ensemble de la manifestation universelle.

ductrice » (*Shakti*)[1314], indissolublement unie à lui-même, et s'exerçant sur le domaine d'activité de l'Être, c'est-à-dire, avec le même symbolisme, sur l'étendue elle-même envisagée passivement, ou au point de vue statique (comme le champ d'action de l'un quelconque de ces centres de force)[1315]. Ainsi, dans toutes ses manifestations et dans chacune d'elles, le point peut être regardé (par rapport à ces manifestations) comme se polarisant en mode actif et passif, ou, si l'on préfère, direct et réfléchi[1316] ; le point de vue dynamique, actif ou direct, correspond à l'essence, et le point de vue statique, passif ou réfléchi, correspond à la substance[1317] ; mais, bien entendu, la considération de ces deux points de vue (complémentaires l'un de l'autre) dans toute modalité de la manifestation n'altère en rien l'unité du point principiel (non plus que de l'Être dont il est le symbole), et ceci permet de

---

[1314] Cette puissance active peut d'ailleurs être envisagée sous différents aspects : comme pouvoir créateur, elle est plus particulièrement appelée *Kriyâ-Shakti*, tandis que *Jnâna-Shakti* est le pouvoir de connaissance, *Ichchhâ-Shakti* le pouvoir de désir, et ainsi de suite, en considérant l'indéfinie multiplicité des attributs manifestés par l'Être dans le monde extérieur, mais sans fractionner aucunement pour cela, dans la pluralité de ces aspects, l'unité de la Puissance Universelle en soi, qui est nécessairement corrélative de l'unité essentielle de l'Être, et impliquée par cette unité même. – Dans l'ordre psychologique, cette puissance active est représentée par אשה, « faculté volitive » de איש, l'« homme intellectuel » (voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*).

[1315] La Possibilité Universelle, regardée, dans son unité intégrale (mais, bien entendu, quant aux possibilités de manifestation seulement), comme le côté féminin de l'Être (dont le côté masculin est *Purusha*, qui est l'Être lui-même dans son identité suprême et « non agissante » en soi), se polarise donc ici en puissance active (*Shakti*) et puissance passive (*Prakriti*).

[1316] Mais cette polarisation reste potentielle (donc tout idéale, et non sensible) tant que nous n'avons pas à envisager le complémentarisme actuel du Feu et de l'Eau (chacun de ceux-ci restant d'ailleurs de même polarisé en puissance) ; jusque-là, les deux aspects actif et passif ne peuvent être dissociés que conceptionnellement, puisque l'air est encore un élément neutre.

[1317] Pour tout point de l'étendue, l'aspect statique est réfléchi par rapport à l'aspect dynamique, qui est direct en tant qu'il participe immédiatement de l'essence du point principiel (ce qui implique une identification), mais qui, cependant, est lui-même réfléchi par rapport à ce point considéré en soi, dans son indivisible unité ; il ne faut jamais perdre de vue que la considération de l'activité et de la passivité n'implique qu'une relation ou un rapport entre deux termes envisagés comme réciproquement complémentaires.

concevoir nettement l'identité fondamentale de l'essence et de la substance, qui sont, comme nous l'avons dit au début de cette étude, les deux pôles de la manifestation universelle.

L'étendue, considérée sous le point de vue substantiel, n'est point distincte, quant à notre monde physique, de l'Éther primordial (*Akâsha*), tant qu'il ne s'y produit pas un mouvement complexe déterminant une différenciation formelle ; mais l'indéfinité des combinaisons possibles de mouvements donne ensuite naissance, dans cette étendue, à l'indéfinité des formes, se différenciant toutes, ainsi que nous l'avons indiqué, à partir de la forme sphérique originelle. C'est le mouvement qui, au point de vue physique, est le facteur nécessaire de toute différenciation, donc la condition de toutes les manifestations formelles, et aussi, simultanément, de toutes les manifestations vitales, les unes et les autres, dans le domaine considéré, étant pareillement soumises au temps et à l'espace, et supposant, d'autre part, un « substratum » matériel, sur lequel s'exerce cette activité qui se traduit physiquement par le mouvement. Il importe de remarquer que toute forme corporelle est nécessairement vivante, puisque la vie est, aussi bien que la forme, une condition de toute existence physique[1318] ; cette vie physique comporte d'ailleurs une indéfinité de degrés, ses divisions les plus générales, à notre point de vue terrestre du moins, correspondant aux trois règnes minéral, végétal et animal (mais sans que les distinctions entre ceux-ci puissent avoir plus qu'une valeur toute relative)[1319]. Il résulte de là que, dans ce domaine, une forme quelconque est toujours

[1318] Il est bien entendu par là même que, réciproquement, la vie, dans le monde physique, ne peut se manifester autrement que dans des formes ; mais ceci ne prouve rien contre l'existence possible d'une vie informelle en dehors de ce monde physique, sans cependant qu'il soit légitime de considérer la vie même dans toute l'indéfinité de son extension, comme étant plus qu'une possibilité contingente comparable à toutes les autres, et intervenant, au même titre que ces autres, dans la détermination de certains états individuels des êtres manifestés, états qui procèdent de certains aspects spécialisés et réfractés de l'Être Universel.

[1319] Il est impossible de déterminer des caractères permettant d'établir des distinctions certaines et précises entre ces trois règnes, qui semblent se rejoindre surtout par leurs formes les plus élémentaires, embryonnaires en quelque sorte.

dans un état de mouvement ou d'activité, qui manifeste sa vie propre, et que c'est seulement par une abstraction conceptuelle qu'elle peut être envisagée statiquement, c'est-à-dire en repos[1320].

C'est par la mobilité que la forme se manifeste physiquement et nous est rendue sensible, et, de même que la mobilité est la nature caractéristique de l'Air (*Vâyu*), le toucher est le sens qui lui correspond en propre, car c'est par le toucher que nous percevons la forme d'une façon générale[1321]. Cependant, ce sens, en raison de son mode limité de perception, qui s'opère exclusivement par contact, ne peut pas nous donner encore directement et immédiatement la notion intégrale de l'étendue corporelle (à trois dimensions)[1322], ce qui appartiendra seulement au sens de la vue ; mais l'existence actuelle de cette étendue est déjà supposée ici par celle de la forme, puisqu'elle conditionne la manifestation de cette dernière, du moins dans le monde physique[1323].

[1320] On voit suffisamment par là ce qu'il faut penser, au point de vue physique, du prétendu « principe de l'inertie de la matière » : la matière véritablement inerte, c'est-à-dire dénuée de toute attribution ou propriété actuelle, donc indistincte et indifférenciée, pure puissance passive et réceptive sur laquelle s'exerce une activité dont elle n'est point cause, n'est, nous le répétons, que conceptible en tant qu'on l'envisage séparément de cette activité dont elle n'est que le « substratum » et de laquelle elle tient toute réalité actuelle ; et c'est cette activité (à laquelle elle ne s'oppose, pour lui fournir un support, que par l'effet d'une réflexion contingente qui ne lui donne aucune réalité indépendante) qui, par réaction (en raison de cette réflexion même), en fait, dans les conditions spéciales de l'existence physique, le lieu de tous les phénomènes sensibles (ainsi d'ailleurs que d'autres phénomènes qui ne rentrent pas dans les limites de perception de nos sens), le milieu substantiel et plastique de toutes les modifications corporelles.

[1321] Il est bon de remarquer à ce propos que les organes du toucher sont répartis sur toute la superficie (extérieure et intérieure) de notre organisme qui se trouve en contact avec le milieu atmosphérique.

[1322] Le contact ne pouvant s'opérer qu'entre des surfaces (en raison de l'impénétrabilité de la matière physique, propriété sur laquelle nous aurons à revenir par la suite) la perception qui en résulte ne peut donc donner d'une façon immédiate que la notion de surface, dans laquelle interviennent seulement deux dimensions de l'étendue.

[1323] Nous ajoutons toujours cette restriction pour ne limiter en rien les possibilités indéfinies de combinaisons des diverses conditions contingentes d'existence, et en particulier de celles de l'existence corporelle, qui ne se trouvent réunies d'une façon nécessairement constante que dans le domaine de cette modalité spéciale.

D'autre part, en tant que l'Air procède de l'Éther, le son est aussi sensible en lui ; comme le mouvement différencié implique, ainsi que nous l'avons établi plus haut, la distinction des directions de l'espace, le rôle de l'Air dans la perception du son, à part sa qualité de milieu dans lequel s'amplifient les vibrations éthériques, consistera principalement à nous faire reconnaître la direction suivant laquelle ce son est produit par rapport à la situation actuelle de notre corps. Dans les organes physiologiques de l'ouïe, la partie qui correspond à cette perception de la direction (perception qui, d'ailleurs, ne devient effectivement complète qu'avec et par la notion de l'étendue à trois dimensions) constitue ce qu'on appelle les « canaux semi-circulaires », lesquels sont précisément orientés suivant les trois dimensions de l'espace physique[1324].

Enfin, à un point de vue autre que celui des qualités sensibles, l'Air est le milieu substantiel dont procède le souffle vital (*prâna*) ; c'est pourquoi les cinq phases de la respiration et de l'assimilation, qui sont des modalités ou des aspects de celui-ci, sont, dans leur ensemble, identifiées à *Vâyu*. C'est là le rôle particulier de l'Air en ce qui concerne la vie ; nous voyons donc que, pour cet élément comme pour le précédent, nous avons bien eu à considérer, ainsi que nous l'avions prévu, la totalité des cinq conditions de l'existence corporelle et leurs relations ; il en sera encore de même pour chacun des trois autres éléments, qui procèdent des deux premiers, et dont nous allons parler maintenant[1325].

Notes du chapitre

[1297] Ceci est très clairement exprimé dans le symbolisme biblique : en ce qui concerne l'application cosmogonique spéciale au monde physique, *Qaïn* (« le fort et puissant transformateur, celui qui centralise, saisit et assimile à soi ») correspond au temps, *Habel* (« le doux et pacifique libérateur, celui qui dégage et détend, qui évapore, qui fuit le centre ») à l'espace, et *Sheth* (« la base et le fond des choses ») au mouvement (voir les travaux de Fabre d'Olivet).

[1324] Ceci explique pourquoi il est dit que les directions de l'espace sont les oreilles de *Vaishwânara*.

[1325] *Le texte rédigé s'arrête ici.*

La naissance de *Qaïn* précède celle d'*Habel*, c'est-à-dire que la manifestation perceptible du temps précède (logiquement) celle de l'espace, de même que le son est la qualité sensible qui se développe la première ; le meurtre d'*Habel* par *Qaïn* représente alors la destruction apparente, dans l'extériorité des choses, de la simultanéité par la succession ; la naissance de *Sheth* est consécutive à ce meurtre, comme conditionnée par ce qu'il représente, et cependant *Sheth*, ou le mouvement, ne procède point en lui-même de *Qaïn* et d'*Habel*, ou du temps et de l'espace, bien que sa manifestation soit une conséquence de l'action de l'un sur l'autre (en regardant alors l'espace comme passif par rapport au temps) ; mais, comme eux, il naît d'*Adam* lui-même, c'est-à-dire qu'il procède aussi directement qu'eux de l'extériorisation des puissances de l'Homme Universel, qui l'a, comme le dit Fabre d'Olivet, « généré, au moyen de sa faculté assimilatrice, en son ombre réfléchie ». Le temps, sous ses trois aspects de passé, de présent et du futur, unit entre elles toutes les modifications, considérées comme successives, de chacun des êtres qu'il conduit, à travers le Courant des Formes, vers la Transformation finale ; ainsi, *Shiva*, sous l'aspect de *Mahâdêva*, ayant les trois yeux et tenant le *trishûla* (trident), se tient au centre de la Roue des Choses. L'espace, produit par l'expansion des potentialités d'un point principiel et central, fait coexister dans son unité la multiplicité des choses, qui, considérées (extérieurement et analytiquement) comme simultanées, sont toutes contenues en lui et pénétrées par l'Éther qui le remplit entièrement ; de même, *Vishnu*, sous l'aspect de *Vâsudêva*, manifeste les choses, les pénétrant dans leur essence intime, par de multiples modifications, réparties sur la circonférence de la Roue des Choses, sans que l'unité de son Essence suprême en soit altérée (cf. *Bhagavad-Gita*, X). Enfin, le mouvement, ou mieux la « mutation » est la loi de toute modification ou diversification dans le manifesté, loi cyclique et évolutive, qui manifeste *Prajâpati*, ou *Brahmâ* considéré comme « le Seigneur des Créatures », en même temps qu'il en est « le Substanteur et le Sustenteur organique ».

[1304] On peut même se rendre compte d'une façon tout élémentaire du développement des potentialités spatiales contenues dans le point, en remarquant que le déplacement du point engendre la ligne, que celui de la ligne engendre de même la surface, et que celui de la surface engendre à son tour le volume. Seulement, ce point de vue présuppose la réalisation de l'étendue, et même de l'étendue à trois dimensions, car chacun des éléments que l'on y considère successivement ne peut évidemment produire le suivant qu'en se mouvant dans une dimension qui lui est actuellement extérieure (et par rapport à laquelle il était déjà situé) ; au contraire, tous ces éléments sont réalisés simultanément (le temps n'intervenant plus alors) dans et par le déploiement originel du sphéroïde indéfini et non fermé que nous avons considéré, déploiement qui s'effectue d'ailleurs, non dans un espace actuel (quel qu'il soit), mais dans un pur vide dépourvu de toute attribution positive, et qui n'est aucunement productif par lui-même, mais qui, en puissance passive,

est plein de tout ce que le point contient en puissance active (étant ainsi, en quelque sorte, l'aspect négatif de ce dont le point est l'aspect positif). Ce vide, ainsi rempli d'une façon originellement homogène et isotrope par les virtualités du point principiel, sera le milieu (ou, si l'on veut le « lieu géométrique ») de toutes les modifications et différenciations ultérieures de celui-ci, étant ainsi, par rapport, à la manifestation universelle, ce que l'Éther est spécialement pour notre monde physique. Envisagé de cette façon, et dans cette plénitude qu'il tient intégralement de l'expansion (en mode d'extériorité) des puissances actives du point (qui sont elles-mêmes tous les éléments de cette plénitude), il est (sans lequel il ne serait pas, puisque le vide ne peut être conçu que comme « non entité »), et, par là, il se différencie entièrement du « vide universel » (sarwa-shûnya) dont parlent les Bouddhistes, qui, prétendant d'ailleurs l'identifier à l'Éther, regardent celui-ci comme « non substantiel », et, par suite, ne le comptent pas comme un des éléments corporels. D'ailleurs, le véritable « vide universel » ne serait pas ce vide que nous venons d'envisager, et qui est susceptible de contenir toutes les possibilités de l'Être (symbolisé spatialement par les virtualités du point), mais, bien au contraire, tout ce qui est en dehors de celui-ci, et où il ne peut plus, en aucune façon être question d'« essence » ni de « substance ». Ce serait alors le Non-Être (ou le zéro métaphysique), ou plus exactement un aspect de celui-ci, qui, d'ailleurs, est plein de tout ce qui, dans la Possibilité totale, n'est susceptible d'aucun développement en mode extérieur ou manifesté, et qui par cela même, est absolument inexprimable.

[1311] Il y a des faits qui ne paraissent inexplicables que parce qu'on ne sort pas, pour en chercher l'explication, des conditions ordinaires du temps physique ; ainsi, la reconstitution subite des tissus organiques lésés, que l'on constate dans certains cas regardés comme « miraculeux », ne peut pas être naturelle, dit-on, parce qu'elle est contraire aux lois physiologiques de la régénération de ces tissus, laquelle s'opère par des générations (ou bipartitions) multiples et *successives* de cellules, ce qui exige nécessairement la collaboration du temps. D'abord, il n'est pas prouvé qu'une reconstitution de ce genre, si subite soit-elle, soit réellement *instantanée*, c'est-à-dire, ne demande effectivement *aucun temps* pour se produire, et il est possible que, dans certaines circonstances, la multiplication des cellules soit simplement rendue beaucoup plus rapide qu'elle ne l'est dans les cas normaux, au point de ne plus exiger qu'une durée moindre que toute mesure appréciable à notre perception sensible. Ensuite, en admettant même qu'il s'agisse bien d'un phénomène véritablement *instantané*, il est encore possible que, dans certaines conditions particulières, différentes des conditions ordinaires, mais néanmoins tout aussi naturelles, ce phénomène s'accomplisse en effet *hors du temps* (ce qu'implique l'« instantanéité » en question, qui, dans les cas considérés, équivaut à la *simultanéité* des bipartitions cellulaires multiples, ou du moins se traduit ainsi dans sa correspondance corporelle ou physiologique), ou, si l'on préfère, qu'il s'accomplisse *dans le « non-temps »*, alors que, dans

les conditions ordinaires, il s'accomplit *dans le temps*. Il n'y aurait plus aucun miracle pour celui qui pourrait comprendre dans son vrai sens et résoudre cette question, beaucoup plus paradoxale en apparence qu'en réalité : « Comment, tout en vivant *dans le présent*, peut-on faire en sorte qu'un événement quelconque qui s'est produit *dans le passé* n'ait pas eu lieu ? » Et il est essentiel de remarquer que ceci (qui n'est pas plus impossible *a priori* que d'empêcher *présentement* la réalisation d'un événement *dans le futur*, puisque le rapport de succession n'est pas un rapport causal) ne suppose aucunement un retour dans le passé en tant que tel (retour qui serait une impossibilité manifeste, comme le serait également un transport dans le futur en tant que tel), puisqu'il n'y a évidemment ni passé, ni futur par rapport à l'« éternel présent ».

Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples[1326]

M. Émile Dermenghem, à qui l'on devait déjà une remarquable étude sur *Joseph de Maistre mystique*, a publié l'an dernier[1327] un manuscrit inédit du même auteur : c'est un mémoire adressé en 1782, à l'occasion du Convent de Wilhelmsbad, au duc Ferdinand de Brunswick (*Eques a Victoria*), Grand-Maître du Régime Écossais Rectifié. Celui-ci, désirant « porter l'ordre et la sagesse dans l'anarchie maçonnique », avait, en septembre 1780, adressé à toutes les Loges de son obédience le questionnaire suivant :

« 1° L'Ordre a-t-il pour origine une société ancienne et quelle est cette société ?

2° Y a-t-il réellement des Supérieurs Inconnus et lesquels ?

3° Quelle est la fin véritable de l'Ordre ?

4° Cette fin est-elle la restauration de l'Ordre des Templiers ?

5° De quelle façon le cérémonial et les rites doivent-ils être organisés pour être aussi parfaits que possible ?

6° L'Ordre doit-il s'occuper des sciences secrètes ? »

C'est pour répondre à ces questions que Joseph de Maistre composa un mémoire particulier, distinct de la réponse collective de la Loge *La Parfaite Sincérité* de Chambéry à laquelle il appartenait, et où, en sa qualité de « Grand Profès » ou membre du plus haut grade du Régime Rectifié (sous le nom d'*Eques a Floribus*), il se proposait d'exprimer « les vues de quelques Frères plus heureux que d'autres, qui paraissent destinés à contempler des vérités d'un ordre supérieur » ; ce mémoire est même, comme le

[1326] Publié dans *Vers l'Unité*, mars 1927.

[1327] Paris, Rieder, 1924.

dit M. Dermenghem, « le premier ouvrage important qui soit sorti de sa plume ».

Joseph de Maistre n'admet pas l'origine templière de la Maçonnerie, et il méconnaît l'intérêt réel de la question qui s'y rapporte ; il va même jusqu'à écrire : « Qu'importe à l'univers la destruction de l'Ordre des T. ? ». Cela importe beaucoup, au contraire, puisque c'est de là que date la rupture de l'Occident avec sa propre tradition initiatique, rupture qui est véritablement la première cause de toute la déviation intellectuelle du monde moderne ; cette déviation, en effet, remonte plus haut que la Renaissance, qui en marque seulement une des principales étapes, et il faut aller jusqu'au XIVe siècle pour en trouver le point de départ. Joseph de Maistre, qui d'ailleurs n'avait alors qu'une connaissance assez vague des choses du moyen âge, ignorait quels avaient été les moyens de transmission de la doctrine initiatique et les représentants de la véritable hiérarchie spirituelle ; il n'en affirme pas moins nettement l'existence de l'une et de l'autre, ce qui est déjà beaucoup, car il faut bien se rendre compte de ce qu'était, à la fin du XVIIIe siècle, la situation des multiples organisations maçonniques, y compris celles qui prétendaient donner à leurs membres une initiation réelle et ne pas se borner à un formalisme tout extérieur : toutes cherchaient à se rattacher à quelque chose dont la nature exacte leur était inconnue, à retrouver une tradition dont les signes existaient encore partout, mais dont le principe était perdu ; aucune ne possédait plus les « véritables caractères », comme on disait à cette époque, et le Convent de Wilhelmsbad fut une tentative pour rétablir l'ordre au milieu du chaos des Rites et des grades. « Certainement, dit Joseph de Maistre, l'Ordre n'a pu commencer par ce que nous voyons. Tout annonce que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable. » C'est la stricte vérité ; mais comment savoir quelle fut cette tige ? Il cite un extrait d'un livre anglais où il est question de certaines confréries de constructeurs, et il ajoute : « Il est remarquable que ces sortes d'établissements coïncident avec la destruction des T. » Cette remarque aurait pu lui

ouvrir d'autres horizons, et il est étonnant qu'elle ne l'ait pas fait réfléchir davantage, d'autant plus que le seul fait de l'avoir écrite ne s'accorde guère avec ce qui précède ; ajoutons d'ailleurs que ceci ne concerne qu'un des côtés de la question si complexe des origines de la Maçonnerie.

Un autre côté de cette même question est représenté par les essais de rattachement de la Maçonnerie aux Mystères antiques : « Les Frères les plus savants de notre Régime pensent qu'il y a de fortes raisons de croire que la vraie Maçonnerie n'est que la *Science de l'homme* par excellence, c'est-à-dire la connaissance de son origine et de sa destinée. Quelques-uns ajoutent que cette Science ne diffère pas essentiellement de l'ancienne initiation grecque ou égyptienne ». Joseph de Maistre objecte qu'il est impossible de savoir exactement ce qu'étaient ces anciens Mystères et ce qui y était enseigné, et il semble ne s'en faire qu'une idée assez médiocre, ce qui est peut-être encore plus étonnant que l'attitude analogue qu'il a adoptée à l'égard des Templiers. En effet, alors qu'il n'hésite pas à affirmer très justement qu'on retrouve chez tous les peuples « des restes de la Tradition primitive », comment n'est-il pas amené à penser que les Mystères devaient précisément avoir pour but principal de conserver le dépôt de cette même Tradition ? Et pourtant, en un certain sens, il admet que l'initiation dont la Maçonnerie est l'héritière remonte « à l'origine des choses », au commencement du monde : « La vraie religion a bien plus de dix-huit siècles : elle naquit le jour que naquirent les jours. » Là encore, ce qui lui échappe, ce sont les moyens de transmission, et il est permis de trouver qu'il prend un peu trop facilement son parti de cette ignorance ; il est vrai qu'il n'avait que vingt-neuf ans lorsqu'il écrivit ce mémoire.

La réponse à une autre question prouve encore que l'initiation de Joseph de Maistre, malgré le haut grade qu'il possédait, était loin d'être parfaite ; et combien d'autres Maçons des grades les plus élevés, alors comme aujourd'hui, étaient exactement dans le même cas ou même en savaient encore beaucoup moins ! Nous voulons parler de la question des « Supérieurs Inconnus » ; voici ce qu'il en dit : « Avons-nous des Maîtres ? Non, nous n'en avons

point. La preuve est courte, mais décisive. C'est que nous ne les connaissons pas… Comment pourrions-nous avoir contracté quelque engagement tacite envers des Supérieurs cachés, puisque dans le cas où ils se seraient fait connaître, ils nous auraient peut-être déplu, et nous nous serions retirés ? » Il ignore évidemment de quoi il s'agit en réalité, et quel peut être le mode d'action des véritables « Supérieurs Inconnus » ; quant au fait que ceux-ci n'étaient pas connus des chefs mêmes de la Maçonnerie, tout ce qu'il prouve, c'est que le rattachement effectif à la vraie hiérarchie initiatique n'existait plus, et le refus de reconnaître ces Supérieurs devait faire disparaître la dernière chance qui pouvait encore subsister de le rétablir.

La partie la plus intéressante du mémoire est sans doute celle qui contient la réponse aux deux dernières questions ; et il faut y noter tout d'abord ce qui concerne les cérémonies. Joseph de Maistre, pour qui « la forme est une grande chose », ne parle cependant pas du caractère essentiellement symbolique du rituel et de sa portée initiatique, ce qui est une lacune regrettable ; mais il insiste sur ce qu'on pourrait appeler la valeur pratique de ce même rituel, et ce qu'il en dit est d'une grande vérité psychologique : « Trente ou quarante personnes silencieusement rangées le long des murs d'une chambre tapissée en noir ou en vert, distinguées elles-mêmes par des habits singuliers et ne parlant qu'avec permission, raisonneront sagement sur tout objet proposé. Faites tomber les tapisseries et les habits, éteignez une bougie de neuf, permettez seulement de déplacer les sièges : vous allez voir ces mêmes hommes se précipiter les uns sur les autres, ne plus s'entendre, ou parler de la gazette et des femmes ; et le plus raisonnable de la société sera rentré chez lui avant de réfléchir qu'il a fait comme les autres… Gardons-nous surtout de supprimer le serment, comme quelques personnes l'ont proposé, pour des raisons bonnes peut-être, mais qu'on ne sait pas comprendre. Les théologiens qui ont voulu prouver que notre serment est illicite ont bien mal raisonné. Il est vrai que l'autorité civile peut seule ordonner et recevoir le serment dans les différents actes de la société ; mais l'on ne peut disputer à un être intelligent le droit

de certifier par le serment une détermination intérieure de son libre arbitre. Le souverain n'a d'empire que sur les actions. Mon bras est à lui ; ma volonté est à moi ! »

Ensuite vient une sorte de plan de travaux pour les différents grades, dont chacun doit avoir son objet particulier, et c'est là ce sur quoi nous voulons insister plus spécialement ici ; mais, tout d'abord, il importe de dissiper une confusion. Comme la division adoptée par Joseph de Maistre ne comporte que trois grades, M. Dermenghem semble avoir compris qu'il s'agissait, dans son intention, de réduire la Maçonnerie aux trois grades symboliques ; cette interprétation est inconciliable avec la constitution même du Régime Écossais Rectifié, lequel est essentiellement un Rite de hauts grades. M. Dermenghem n'a pas remarqué que Joseph de Maistre écrit « grades ou classes » ; à la vérité, c'est bien de trois classes qu'il s'agit, chacune d'elles pouvant se subdiviser en plusieurs grades proprement dits. Voici comment cette répartition paraît s'établir : la première classe comprend les trois grades symboliques ; la seconde classe correspond aux grades capitulaires, dont le plus important et peut-être même le seul pratiqué en fait dans le Régime Rectifié est celui d'Écossais de Saint André ; enfin, la troisième classe est formée par les grades supérieurs de Novice, Écuyer, et Grand Profès ou Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte. Ce qui prouve encore que c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, c'est que, en parlant des travaux de la troisième classe, l'auteur du mémoire s'écrie : « Quel vaste champ ouvert au zèle et à la persévérance des G. P. ! » Il s'agit évidemment des Grands Profès, dont il était, et non des simples Maîtres de la « Loge bleue » ; il n'est donc nullement question ici de supprimer les hauts grades, mais au contraire de leur donner des buts en rapport avec leur caractère propre.

Le but assigné à la première classe est tout d'abord la pratique de la bienfaisance, « qui doit être l'objet *apparent* de tout l'Ordre » ; mais cela ne suffit pas, et il faut y joindre un second but qui est déjà plus intellectuel : « Non seulement on formera le cœur du Maçon dans le premier grade, mais on éclairera son esprit en l'appliquant à l'étude de la morale et de la politique qui est la mo-

rale des États. On discutera dans les Loges des questions intéressantes sur ces deux sciences, et l'on demandera même de temps à autre l'avis des Frères par écrit… Mais le grand objet des Frères sera surtout de se procurer une connaissance approfondie de leur patrie, de ce qu'elle possède et de ce qui lui manque, des causes de détresse et des moyens de régénération. »

« La seconde classe de la Maçonnerie devrait avoir pour but, suivant le système proposé, l'instruction des gouvernements et la réunion de toutes les sectes chrétiennes. » En ce qui concerne le premier point, « on s'occuperait avec un soin infatigable à écarter les obstacles de toute espèce interposés par les passions entre la vérité et l'oreille de l'autorité… Les limites de l'État ne pourraient borner l'activité de cette seconde classe, et les Frères des différentes nations pourraient quelquefois, par un accord de zèle, opérer les plus grands biens. » Et voici pour le second objet : « Ne serait-il pas digne de nous de nous proposer l'avancement du Christianisme comme un des buts de notre Ordre ? Ce projet aurait deux parties, car il faut que chaque communion travaille par elle-même et travaille à se rapprocher des autres… Il faut établir des comités de correspondance composés surtout des prêtres des différentes communions que nous aurons agrégés et initiés. Nous travaillerons lentement mais sûrement. Nous n'entreprendrons aucune conquête qui ne soit propre à perfectionner le *Grand Œuvre*… Tout ce qui peut contribuer à l'avancement de la religion, à l'extirpation des opinions dangereuses, en un mot à élever le trône de la vérité sur les ruines de la superstition et du pyrrhonisme, sera du ressort de cette classe. »

Enfin, la troisième classe aura pour objet ce que Joseph de Maistre appelle le « Christianisme transcendant » qui, pour lui, est « la révélation de la révélation » et constitue l'essentiel de ces « sciences secrètes » auxquelles il était fait allusion dans la dernière question ; par là, on pourra « trouver la solution de plusieurs difficultés pénibles dans les connaissances que nous possédons. » Et il précise en ces termes :

> « Les Frères admis à la classe supérieure auront pour objet de leurs études et de leurs réflexions les plus profondes, les re-

> cherches de fait et les connaissances métaphysiques… Tout est mystère dans les deux Testaments, et les élus de l'une et l'autre loi n'étaient que de *vrais initiés*. Il faut donc interroger cette vénérable Antiquité et lui demander comment elle entendait les *allégories sacrées*. Qui peut douter que ces sortes de recherches ne nous fournissent des armes victorieuses contre les écrivains modernes qui s'obstinent à ne voir dans l'Écriture que le sens littéral ? Ils sont déjà réfutés par la seule expression des *Mystères de la Religion* que nous employons tous les jours sans en pénétrer le sens. Ce mot de *mystère* ne signifiait dans le principe qu'une vérité cachée sous des types par ceux qui la possédaient. ».

Est-il possible d'affirmer plus nettement et plus explicitement l'existence de l'ésotérisme en général, et de l'ésotérisme chrétien en particulier ? À l'appui de cette affirmation sont rapportées diverses citations d'auteurs ecclésiastiques et juifs, empruntées au *Monde Primitif* de Court de Gébelin. Dans ce vaste champ de recherches, chacun trouvera d'ailleurs à s'employer suivant ses aptitudes :

> « Que les uns s'enfoncent courageusement dans les études d'érudition qui peuvent multiplier nos titres et éclaircir ceux que nous possédons. Que d'autres que leur génie appelle aux contemplations métaphysiques cherchent dans la nature même des choses les preuves de notre doctrine. Que d'autres enfin (et plaise à Dieu qu'il en existe beaucoup !) nous disent ce qu'ils ont appris de cet Esprit qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut. »

L'appel à l'inspiration directe, exprimé dans cette dernière phase, n'est pas ce qu'il y a ici de moins remarquable.

Ce projet ne fut jamais appliqué, et on ne sait même pas si le duc de Brunswick put en prendre connaissance ; il n'est pourtant pas aussi chimérique que certains pourraient le penser, et nous le croyons très propre à susciter des réflexions intéressantes, aujourd'hui aussi bien qu'à l'époque où il fut conçu : c'est pourquoi nous avons tenu à en donner d'assez longs extraits. En somme, l'idée générale qui s'en dégage pourrait être formulée ainsi : sans

prétendre aucunement nier ou supprimer les différences et les particularités nationales, dont il faut au contraire, en dépit de ce que prétendent les internationalistes actuels, prendre conscience tout d'abord aussi profondément que possible, il s'agit de restaurer l'unité, supranationale plutôt qu'internationale, de l'ancienne Chrétienté, unité détruite par les sectes multiples qui ont « déchiré la robe sans couture » puis de s'élever de là à l'universalité, en réalisant le Catholicisme au vrai sens de ce mot, au sens où l'entendait également Wronski, pour qui ce Catholicisme ne devait avoir une existence pleinement effective que lorsqu'il serait parvenu à intégrer les traditions contenues dans les Livres sacrés de tous les peuples. Il est essentiel de remarquer que l'union telle que l'envisage Joseph de Maistre doit être accomplie avant tout dans l'ordre purement intellectuel ; c'est aussi ce que nous avons toujours affirmé pour notre part, car nous pensons qu'il ne peut y avoir de véritable entente entre les peuples, surtout entre ceux qui appartiennent à des civilisations différentes, que celle qui se fonderait sur des principes au sens propre de ce mot. Sans cette base strictement doctrinale, rien de solide ne pourra être édifié ; toutes les combinaisons politiques et économiques seront toujours impuissantes à cet égard, non moins que les considérations sentimentales, tandis que, si l'accord sur les principes est réalisé, l'entente dans tous les autres domaines devra en résulter nécessairement.

Sans doute la Maçonnerie de la fin du XVIIIe siècle n'avait-elle déjà plus en elle ce qu'il fallait pour accomplir ce « Grand Œuvre », dont certaines conditions échappaient d'ailleurs très probablement à Joseph de Maistre lui-même ; est-ce à dire qu'un tel plan ne pourra jamais être repris sous une forme ou sous une autre, par quelque organisation ayant un caractère vraiment initiatique et possédant le « fil d'Ariane » qui lui permettrait de se guider dans le labyrinthe des formes innombrables sous lesquelles est cachée la Tradition unique, pour retrouver enfin la « Parole perdue » et faire sortir « la Lumière des Ténèbres, l'Ordre du Chaos » ? Nous ne voulons aucunement préjuger de l'avenir, mais certains signes permettent de penser que, malgré les apparences

défavorables du monde actuel, la chose n'est peut-être pas tout à fait impossible ; et nous terminerons en citant une phrase quelque peu prophétique qui est encore de Joseph de Maistre, dans le IIe entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Des oracles redoutables annoncent déjà que *les temps sont arrivés*. »

La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus

Nos recherches sur le *Régime Écossais Rectifié* nous ont conduit à entreprendre, comme leur complément indispensable, une étude sur la *Stricte Observance*, aussi approfondie que le comporte un sujet si obscur et qui a donné lieu à tant de controverses. En attendant la publication de cette étude, nous croyons intéressant de noter les documents qui paraissent d'autre part sur cette question, en les rapprochant de ceux que nous connaissions déjà.

Signalons tout d'abord, dans la *Bastille* des 6 et 13 septembre 1913, sous le titre *Quelques imposteurs F∴-M∴ : Starck et Coucoumous*, un remarquable article de M. Benjamin Fabre, l'auteur du récent ouvrage sur *Franciscus*, *Eques a Capite Galeato*. Il y est notamment question des *Clercs de la Late Observance*, schisme analogue à celui des *Clercs de la Stricte Observance*, dont nous avons dit quelques mots à propos du Rite fondé à Malte, en 1771, par le marchand jutlandais Kolmer.

Il avait été précédé dans cette même revue le 14 août 1913 de l'article intitulé « Le Régime Écossais rectifié » que nous n'avons pas cru devoir reproduire, car le dit article n'était que la réunion d'extraits des *Acta Latomorum* de Thory.

Voici en quels termes l'*Eques a Capite Galeato* a parlé « comme l'un des commissaires aux Archives des *Philalèthes* »[1328], des *Clercs de la Late Observance*[1329] :

> « Ces *Clercs* sont encore un problème aux yeux d'un observateur impartial.
>
> « L'on a dit que c'était les *Jésuites* (!) qui voulaient se perpétuer secrètement, en formant la *classe ecclésiastique de l'ordre intérieur du Régime de la Stricte Observance*[1330].
>
> « L'on a dit que c'était une *Confédération* nouvelle qui, poussée par des motifs d'orgueil et de cupidité, voulait dominer dans ledit *Régime*, au moyen de quelques formes et de quelques idées

[1328] Il fut secrétaire général du *Convent de Paris* en 1785, et il fut chargé alors, seul d'abord, puis avec le F∴ baron de Gleichen, de se mettre en rapport avec Cagliostro pour sonder ses intentions ; mais, fait important à noter, il partit précipitamment lorsqu'on le chargea d'écrire une certaine lettre à la *Mère-Loge du Rite Égyptien*, et on dut le remplacer par le F∴ de Beyerlé (*Eques a Fasciâ* dans la *Stricte Observance*). – Les pièces concernant cette affaire de Cagliostro au *Convent de Paris* ont été publiées par le F∴ Thory dans ses *Acia Latomorum*, t. II, pp. 102-127.

[1329] Ou *de la Haute-Observance* (?), suivant Thory (*ibid*., t. Ier, p. 103).

[1330] Le F∴ Ragon et bien d'autres auteurs maçonniques, jusqu'au F∴ Limousin, se sont faits les propagateurs de cette légende, aussi bien que de celle qui attribue aux Jésuites la création de la *Stricte Observance* ; le F∴ de Ribeaucourt parle aussi « des *Supérieurs Inconnus*, de jésuitique mémoire ». On a prétendu, en effet, que les initiales *S. I.* (ou *S. J.*) devaient s'interpréter par *Societas Jesu*, et on a fait aussi une sorte de jeu de mots, probablement voulu, sur *Clerici*, qui devait être pris plutôt dans le sens de *savants*, possesseurs de certaines connaissances particulières, que dans celui d'*ecclésiastiques*. – Certains ont vu également les Jésuites à l'origine du *Grand-Orient de France* ; il semble que ce soit là une véritable obsession.

scientifiques, recueillies des manuscrits et des livres rares des *Rose-Croix du XVIIe siècle*[1331].

« L'on a dit que c'était le *Clergé de l'Ordre des Anciens Templiers* qui s'étaient perpétués (*sic*), et qui, à l'exclusion des simples *chevaliers*, possédait *la doctrine et la pratique des Sciences Occultes, dont chacun étendait le catalogue selon la portée de ses idées, et selon ses propres goûts*[1332].

« À la vérité, ces *Clercs* favorisaient toute opinion que l'on voulait prendre d'eux, par l'ambiguïté de leurs réponses, de leur constitution, et l'astuce de leurs démarches ».

Et M. Benjamin Fabre ajoute : « Leur but paraît avoir été de *se superposer* au *Régime de la Stricte Observance*[1333], pour prendre la direction de ses Loges, établies dans l'Europe entière, et jusque

---

[1331] Il s'agit des *Rose-Croix* qui publièrent vers 1610 la *Fama Fraternitatis* suivie de divers autres manifestes et que Descartes chercha vainement à travers l'Allemagne. Plusieurs sociétés modernes, à prétentions initiatiques, ne sont fondées que sur l'étude des doctrines et des théories contenues dans ces écrits ; leurs *adeptes* (?) croient ainsi se rattacher *mystiquement* à ceux qui en furent les auteurs. Les tendances de ces derniers étaient très nettement *protestantes* et *antipapistes*, à tel point que Kazauer a interprété les trois lettres *F. R. C.* (*Frates Rosœ-Crucis*) par *Fratres Religionis Calvinisticœ*, « car ils ornent leurs ouvrages de textes chers aux Réformés » (cité par Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, p. 65). Cette explication est peut-être, sinon plus exacte littéralement, du moins plus juste que celle qui identifie les *Supérieurs Inconnus* aux *Jésuites*, ou que l'opinion du F∴ Ragon attribuant aux mêmes Jésuites l'invention du grade maçonnique qui porte précisément le nom de *Rose-Croix*.

[1332] Nous soulignons ce passage, car il est particulièrement important en ce qui concerne l'*adaptation* de l'enseignement initiatique aux capacités, intellectuelles ou autres, de chacun de ceux qui y étaient admis. – Certains occultistes contemporains, toujours poursuivis par la même obsession, soutiennent que les véritables successeurs des *Templiers* à cette époque étaient les *Jésuites*, qui auraient repris pour leur compte le plan de vengeance contre la Royauté, et dont les agents les plus actifs dans cette entreprise auraient été Fénelon (!) et Ramsay (cf. Papus, *Martinésisme*, *Willermosisme*, *Martinisme et Franc-Maçonnerie*, pp. 10-11) C'est sous l'influence des mêmes idées qu'on a été, contre toute vraisemblance, jusqu'à faire des Jésuites les inspirateurs et les chefs secrets des *Illuminés de Bavière* ; il est vrai qu'on ne se gêne pas davantage pour présenter le baron de Hundt comme « le créateur de la Haute Maçonnerie allemande ou *Illuminisme allemand* » (*ibid.*, p. 67) : singulière façon d'écrire l'histoire !

[1333] Comme celui-ci *se superposait* lui-même, ainsi que tous les autres *systèmes de hauts grades*, à l'organisation tout *extérieure* de la *Maçonnerie Symbolique*.

dans le Nouveau-Monde. Ils exigeaient de leurs adeptes qu'ils possédassent tous les grades conférés par la *Stricte Observance* »[1334].

C'est en 1767 que cette scission, « qu'un *Pouvoir occulte* paraît avoir suscitée », et qui apparut d'abord à Vienne, se produisit dans le *Régime de la Stricte Observance*. À partir de cette époque, « il semble que, pour une raison ou pour une autre, le baron de Hundt, *Eques ab Ense*, avait démérité et perdu ce qui, jusqu'alors, avait fait sa force, c'est-à-dire la communication avec les *Supérieurs Inconnus* ». Lorsque se réunit le *Convent de Brunswick*, en 1775, « le baron de Hundt, représentant du Grand-Maître *Eques a Pennâ Rubrâ*, … n'était que *l'ombre d'une ombre* ». Peut-être la disgrâce avait-elle frappé plus haut que le chef de la *Stricte Observance*, et atteignait-elle ce *Grand-Maître* lui-même, intermédiaire entre de Hundt et les véritables *Supérieurs Inconnus*[1335].

*
* *

Un des chefs du schisme était le F∴ Starck, prédicateur de la cour de Prusse, docteur en théologie (protestante)… et ès sciences maçonniques, dans lesquelles il avait eu pour maîtres Gugumus

---

[1334] Les *Clercs de la Late Observance* « offraient de communiquer aux Loges de la *Stricte Observance* les vrais statuts et instructions de l'*Ordre des Templiers* » (*Acta Latomorum*, t. Ier, p. 90). – Leurs *Supérieurs connus* étaient le baron de Raven (*Theodosius*, *Eques a Margaritâ*), à Ranefeld en Mecklembourg, le prédicateur Starck (*Archidemides*, *Eques ab Aquilâ Fulvâ*), docteur en théologie, à Darmstadt et à Kœnigsberg, et le conseiller privé Duffel, à Lille (*ibid.*, t. Ier, p. 91, et t. II, pp. 313, 369 et 383).

[1335] Le mystérieux *Grand-Maître* dont il est ici question ne doit pas être confondu avec le *Supérieur Général* officiel des Loges de la *Stricte Observance*, c'est le duc Frédéric de Brunswick-Œls, *Eques a Leone Aureo*, qui fut élu à cette dignité en 1772, au *Convent de Kohlo*, près Pforten dans la Basse-Lusace (*Acta Latomorum*, tome Ier, p. 103 et tome II, p. 296). – Il ne s'agit pas davantage du *Grand-Maître des Templiers* reconnu non moins officiellement par la *Stricte Observance*, puis par la *Réforme de Wilhelmsbad* : ce dernier personnage fut, de 1743 à 1788, le prétendant Charles-Édouard Stuart, *Eques a Sole Aureo*, qui eut pour successeur le duc Ferdinand de Brunswick, *Eques a Victoria*, de 1788 à 1792, puis, à partir de cette dernière date, le prince Charles de Hesse, *Eques a Leone Resurgente* (*ibid.*, t. Ier, p. 283, et t. II, pp. 295, 333 et 384).

et le cabaretier Schrœpfer. Le premier (dont le nom est aussi écrit Gugomos, Gouygomos, Kukumus, Cucumur, etc., car l'orthographe en est fort incertaine), figure dans la liste des membres de la *Stricte Observance* sous le nom caractéristique d'*Eques a Cygno Triomphante*[1336], et avec le titre de « lieutenant au service de Prusse ». D'après une lettre du F.∴ prince de Carolath au F.∴ marquis de Savalette de Langes[1337], « Coucoumous (*sic*) ou Kukumus, d'une famille originaire de la Souabe, passa successivement dans presque tous les services de l'Allemagne, tantôt dans le militaire, tantôt dans le civil ; il se fit admirer par ses talents, mais aussi, en même temps, mépriser par son inconstance et sa mauvaise conduite… Il était chambellan du duc de Wirtemberg (*sic*) ».

> « Ce Gugomos, raconte le F.∴ Clavel[1338], avait paru dans la Haute-Allemagne, et s'était dit envoyé de Chypre[1339] par des *Supérieurs Inconnus du Saint-Siège* (?). Il se donnait les titres de grand-prêtre, de chevalier, de prince ; il promettait d'enseigner l'art de faire de l'or, d'évoquer les morts, et d'indiquer le lieu où étaient cachés les trésors des Templiers. Mais bientôt on le démasqua ; il voulut fuir, on l'arrêta, et on lui fit rétracter par écrit tout ce qu'il avait avancé, et avouer qu'il n'était qu'un simple imposteur[1340].
>
> Ce que nous allons voir ne nous permet pas de nous rallier entièrement à cette conclusion : Gugomos a bien pu en effet être un imposteur et agir comme tel en certaines circonstances, mais il a dû être autre chose aussi, au moins pendant une partie de sa carrière. C'est du moins ce qui résulte pour nous de la suite de la lettre, déjà citée, du F.∴ prince de Carolath : « Dès

---

1336 Thory (*op. cit.*, t. II, pp. 136 et 328 (écrit *Cyano* au lieu de *Cygno* ; c'est sans doute une erreur.

1337 Citée dans l'article de M. Benjamin Fabre.

1338 *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie*, p. 187.

1339 On aurait peut-être tort de prendre à la lettre cette désignation de *Chypre*, car la Haute-Maçonnerie du XVIIIe siècle avait toute une géographie conventionnelle dont nous reparlerons à l'occasion.

1340 Le F.∴ Clavel a emprunté presque textuellement ce passage aux *Acta Latomorum* de Thory (t. Ier, pp. 117-118, année 1775).

> longtemps il faisait profession des Sciences Occultes, mais ce fut l'Italie qui le forma dans cette partie. Il en revint, à ce qu'on assure, avec les plus rares connaissances, qu'il ne manqua pas de pratiquer, de retour dans sa patrie. Par de certains caractères – qui, cependant, n'étaient pas les véritables – et des fumigations, il citait des esprits, des revenants. On assure même, qu'il avait une espèce de foudre à sa commande ».

Or, d'après des témoignages que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, il existe encore, dans l'Afrique du Nord, certains rabbins[1341] qui ont précisément, eux aussi, « une espèce de foudre à leur commande », et qui, au moyen de « caractères » ou de figures kabbalistiques, produisent, dans la salle où ils accomplissent cette « opération », un véritable orage en miniature, avec formation de nuages, éclairs, tonnerre, etc.[1342]. C'est probablement là, à peu de chose près, ce que faisait Gugomos ; et ce rapprochement, significatif au point de vue de certaines influences judaïques, nous fait songer, d'un autre côté, à ce « mystérieux adepte caché sous le nom de Valmont, qui venait souvent d'Afrique, en Italie et en France, et qui initia F∴ baron de Waechter »[1343].

Il aurait été intéressant d'avoir des renseignements un peu plus précis au sujet des « caractères » dont Gugomos se servait dans ses « opérations ». D'ailleurs, parmi les *Philalèthes* comme parmi tant d'autres FF∴ de *Régimes* divers et rivaux qui s'efforçaient, avec tant de zèle et si peu de succès, de faire sortir « la Lumière des Ténèbres » et « l'Ordre du Chaos », qui donc pouvait se

---

[1341] Les Juifs de l'Afrique du Nord sont des *Sephardim*, c'est-à-dire des descendants de Juifs espagnols et portugais, qui prétendent posséder une « tradition » (*Kabbalah*) beaucoup plus pure que celle des *Ashkenazim* ou Juifs allemands.

[1342] Rappelons à ce propos l'existence des « faiseurs de pluie » chez un grand nombre de peuples, et particulièrement chez les noirs de l'Afrique, où ils peuvent être comptés parmi les membres les plus influents des diverses sociétés secrètes.

[1343] « Le baron de Wæchter, ambassadeur danois à Ratisbonne, zélateur ardent du *Système de la Stricte Observance*, dans lequel Il était connu sous le nom caractéristique d'*Eques a Ceraso* » (Thory, *op. cit.*, t. II, p. 392). – M. Benjamin Fabre a précédemment consacré d'autres articles à ce personnage.

vanter, à cette époque surtout[1344], de posséder les « *véritables caractères* », c'est-à-dire en somme, de se rattacher à l'émanation d'une « *Puissance légitime* » aux yeux des *véritables Supérieurs Inconnus* ? Certaines destructions ou disparitions d'archives se produisaient parfois d'une façon fort opportune, trop opportune même pour ne pas éveiller les soupçons ; la *Grande Loge d'Angleterre* n'avait-elle pas été, dès ses débuts (1717-1721) et sous l'inspiration du Rév. F∴ Anderson (ex-Chapelain d'une *Loge Opérative*), la première à donner l'exemple d'une semblable façon d'agir[1345] ?

Mais continuons notre citation : « Le bruit de tant de choses merveilleuses attira les regards de tout le monde, c'est-à-dire du monde maçonnique, car il faut lui rendre la justice que jamais il ne l'a montré (*sic*) à des profanes ». C'était là, de la part de Gugomos, une conduite conforme aux règles de la plus élémentaire prudence ; mais, même dans les milieux maçonniques, il aurait dû se montrer plus circonspect, dans son intérêt propre comme dans celui de sa « mission » ; et l'étalage qu'il faisait de ses « connaissances » et de ses pouvoirs fut peut-être une des causes de la disgrâce qui allait l'atteindre, ainsi que nous le voyons aussitôt après.

> « Bientôt, plein de confiance, il eut la hardiesse de convoquer un Congrès Général, où il allait débiter ses rares connaissances. Mais, ô prodige! sa force lui manqua. Il ne fut pas en état de produire les choses dont il s'était vanté. Alors, il fut en outre exclu de l'Ordre à cause de sa mauvaise conduite. Maintenant, il est continuellement errant, quoiqu'on assure qu'il ait rattrapé une partie de ses connaissances. On ignore son séjour actuel ».

Donc, Gugomos, manifestement abandonné par les *Supérieurs Inconnus* dont il n'était qu'un instrument, perdit tous ses pouvoirs juste au moment où il en aurait eu le plus grand besoin. Il

---

[1344] La lettre du prince de Carolath est de 1781. l'année qui précéda celle de la réunion du Convent de Wilhelmsbad.

[1345] Nous pourrions ajouter que cet exemple est encore suivi à l'occasion, même à notre époque, par bien des Obédiences maçonniques.

est bien possible qu'il ait eu alors recours à quelques supercheries pour essayer de faire croire à des titres qu'il ne pouvait plus justifier par la possession des pouvoirs réels dont il n'avait été que le dépositaire momentané ; et ces titres n'étaient pas de nature à être prouvés par un document écrit quelconque, que les FF∴, même ceux des Hauts Grades, auraient d'ailleurs été incapables de déchiffrer[1346]. Dans ces conditions, Gugomos, pressé de questions indiscrètes, ne put s'y soustraire qu'en s'avouant « imposteur », et il fut « exclu de l'Ordre », c'est-à-dire des Hauts Grades *connus*, organisation *intérieure* par rapport à celle de la *Maçonnerie Symbolique*, mais encore *extérieure* par rapport à d'autres, celles auxquelles ce même Gugomos avait pu être rattaché précédemment, mais plutôt comme un simple auxiliaire que comme un véritable initié.

Cette mésaventure doit d'autant moins nous surprendre que l'histoire de la Haute Maçonnerie à cette époque nous en fournit bien d'autres exemples : c'est à peu près ce qui arriva au baron de Hundt lui-même, à Starck, à Schrœpfer, etc., sans parler de Cagliostro. De plus, nous savons que, de nos jours encore, pareille chose est arrivée à des envoyés ou agents de certains *Supérieurs Inconnus*, vraiment *supérieurs* et vraiment *inconnus* : s'ils se compromettent, ou si même, sans avoir commis d'autres fautes, ils

[1346] Le baron de Hundt lui-même ne put pas donner l'explication de sa propre patente chiffrée. – Plus tard, les membres du *Grand-Orient de France* durent renoncer à lire les deux colonnes de signes conventionnels figurant sur le « titre constitutif » du *Rite Primitif* (voir le chapitre V de la première partie de l'ouvrage de M. Benjamin Fabre). Remarquons ce que dit à ce sujet l'*Eques a Capite Galeato* : « …que ces colonnes servent à certains *Grands Officiers* (?) à se reconnaître entre eux, lorsqu'ils se rencontrent à portée d'une de nos Loges, *attendu qu'ils ne portent d'ailleurs aucun certificat, ni indice de leur qualité* » (p. 63).

échouent dans leur mission, tous leurs pouvoirs leurs sont aussitôt retirés[1347].

Cette disgrâce peut d'ailleurs n'être que temporaire, et c'est peut-être ce qui eut lieu pour Gugomos ; mais le correspondant du F∴ Savalette de Langes se trompe ou s'exprime mal lorsqu'il écrit que, par la suite, « il aurait rattrapé une partie de ces connaissances », car, si les *pouvoirs* peuvent toujours être enlevés ou rendus au gré des *Supérieurs Inconnus*, il ne saurait évidemment en aucune façon en être de même pour les *connaissances*, acquises une fois pour toutes par l'initiation, si imparfaite qu'elle ait été.

Le prince de Carolath, qui est assez sévère pour Gugomos, hésite cependant à l'accuser d'imposture ; tout en évitant de se prononcer, il paraît mettre en doute la qualité de ses « connaissances », plutôt que leur réalité même : « Wæchter acheva, dans ce Congrès Maçonnique (de 1775), de confondre Kukumus[1348]. Il paraît que Kukumus n'avait pas la *vraie lumière*, que, persistant dans la connexion qu'il avait peut-être avec des *esprits impurs*, il contribua par là à augmenter sa propre perversité et celle des autres, et à se forger de nouvelles chaînes, au lieu de s'en délivrer ». En effet, il semble bien que Gugumos, séduit surtout par la possession de certains pouvoirs d'ordre très inférieur, se soit attaché à peu près exclusivement à leur pratique ; c'est peut-être

---

[1347] Assurément, tout ceci paraîtra fabuleux à certains antimaçons, historiens scrupuleusement fidèles à la « méthode positiviste », et pour qui l'existence des *Supérieurs Inconnus* n'est qu'une « prétention maçonnique convaincue de fausseté » ; mais nous avons nos raisons pour ne pas souscrire à ce jugement trop… définitif, et nous avons conscience de ne rien avancer ici qui ne soit rigoureusement exact ; libre à ceux qui ne veulent s'en rapporter qu'à des documents écrits de garder toutes leurs « convictions »… négatives !

[1348] À cette date, Thory ajoute, après avoir parlé de Gugomos (qui, rappelons-le, avait reçu au moins une partie de son initiation en Italie) : « Le baron de Wæchter (*Eques a Ceraso*) est député en Italie par l'ancienne *Grande Loge Écossaise de la Franconie*. Le motif caché de ce voyage était de réunir les Maçons italiens à ceux de la Franconie ; le motif apparent était de rechercher le secret de l'Ordre, qu'on disait connu dans ces contrées. Il y institua quelques Chapitres » (*Op. cit.*, t. Ier, p. 118).

là encore une des causes de sa disgrâce, car il se pouvait que cela ne fût pas conforme aux vues de ses *Supérieurs Inconnus*[1349].

Dans une autre lettre également adressée au F∴ Savalette de Langes, au sujet de Gugomos ou Kukumus, le F∴ baron de Gleichen déclare bien que « c'est un imposteur », mais s'empresse d'ajouter : « Mais je ne sais rien de sa *doctrine*, dans laquelle on m'a assuré qu'il y avait du réel mauvais ». Donc, indépendamment de ses *pouvoirs*, Gugomos possédait au moins un rudiment de *doctrine*, chose peut-être moins intéressante à ses propres yeux, et qui pourtant constituait une « connaissance » plus réelle, comme il dut bien le voir à ses dépens ; cette *doctrine*, de qui l'avait-il reçue ? Cette question, autrement importante que celle de la valeur morale, éminemment suspecte, de Gugomos, revient exactement à celle-ci : quels étaient ses *Supérieurs Inconnus* ? Et, certes, nous ne pouvons pas adopter la solution que présente le baron de Gleichen, hanté par une obsession dont nous avons déjà vu d'autres exemples : « La plupart croit (*sic*) qu'il était un émissaire des *Jésuites* (!), qui ont véritablement fait différentes tentatives pour se joindre à la Maçonnerie ». D'autres que les Jésuites pouvaient alors faire des tentatives de ce genre ; les Juifs, par exemple, étaient exclus d'une partie de la Maçonnerie, et d'ailleurs ils le sont encore en Suède et dans plusieurs Grandes Loges d'Allemagne. Ce dernier pays est justement celui qui vit naître la plupart de ces *Régimes* dont le prototype fut la *Stricte Observance* ; cela ne veut pas dire, assurément, que tous aient eu la même origine *en fait*, ce que nous croyons peu vraisemblable ; mais on conçoit aisément comment il était possible, en s'emparant des Hauts Grades au moyen d'émissaires sans mandat offi-

[1349] D'une seconde lettre du prince de Carolath, nous citerons seulement cette phrase, qui révèle encore l'inspiration judaïque : « *Au Congrès de Wiesbaden*, Kukumus a prétendu de faire un sacrifice, qui serait consumé par le feu du ciel, par l'ardeur de sa prière ». Dans cet ordre d'idées, on pourrait trouver de curieux renseignements en étudiant les *Élus Cohens*, aussi bien que le *Rite Égyptien* de Cagliostro.

ciel, de diriger *invisiblement* toute la Maçonnerie, et cela suffit à expliquer la multiplicité des tentatives faites pour y parvenir[1350].

*
* *

Ouvrons ici une parenthèse : on a parfois reproché à certains de vouloir trouver partout l'influence des Juifs ; il ne faudrait peut-être pas la voir d'une façon exclusive, mais il y en a d'autres qui, tombant dans un excès contraire, ne veulent la voir nulle part. C'est ce qui se produit, en particulier, au sujet du mystérieux Falc (c'est ainsi que l'écrit le F∴ Savalette de Langes), que d'aucuns « croyaient *le chef de tous les Juifs* »[1351] : on veut l'identifier, non avec Falk-Scheck, grand-rabbin d'Angleterre, mais avec le F∴ Ernest Falcke (*Epimenides*, *Eques a Rostro*), bourgmestre de Hanovre, ce qui n'expliquerait aucunement les bruits répandus sur lui à l'époque. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce personnage énigmatique, son rôle, comme celui de bien d'autres, reste à éclaircir, et cela paraît encore plus difficile que pour Gugomos.

Pour ce qui est de Falk-Scheck, nous relevons, dans une *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme* dont nous reparlerons (p. 64), un fait qui mérite d'être cité : « Mme de la Croix, exorciste de possédés et trop souvent possédée elle-même, se vantait surtout d'avoir détruit un talisman de lapis-lazuli que le duc de Chartres (Philippe-Égalité, plus tard duc d'Orléans, et Grand-Maître de la Maçonnerie française) avait reçu en Angle-

[1350] Pour en finir avec Gugomos, notons encore que, d'après l'*Eques a Capite Galeato*, il exigeait des *épreuves* de tous ses disciples : « ces *épreuves* consistaient principalement *en de grands jeûnes*, *et à donner la solution de problèmes très subtils* ». L'emploi de ces deux procédés initiatiques est à retenir, car il permet d'établir certaines analogies instructives sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. – Il paraît que, comme le baron de Hundt, « Kukumus montra une patente extraordinaire » ; cela, nous l'avons vu plus haut, ne prouvait rien pour ou contre la réalité de sa « mission », pas plus, d'ailleurs que le refus, par les FF∴ des Hauts Grades, de reconnaître des *Supérieurs Inconnus* et de s'engager à la soumission envers eux (sans les connaître) n'impliquait forcément la négation de leur existence, quoi qu'en puisse dire les historiens « positivistes ».

[1351] Voir p. 84 de l'ouvrage de M. Benjamin Fabre.

terre du célèbre Falk-Scheck, grand-rabbin des Juifs, talisman qui devait conduire le prince au trône, et qui, disait-elle, fut brisé sur sa poitrine (à elle) par la vertu de ses prières ». Que sa prétention ait été justifiée ou non, il n'en est pas moins vrai que cette histoire jette un singulier jour sur certaines des influences occultes qui contribuèrent à préparer la Révolution.

*
* *

M. Benjamin Fabre consacre la suite de son article[1352] au F∴ Schrœpfer, « qui eut, lui aussi, une carrière mouvementée » qu'il termina par le suicide[1353], et « qui nous est présenté par les correspondants de Savalette de Langes sous un jour bien curieux ».

Le F∴ Bauer décrit ainsi une de ses évocations, dont lui-même avait été témoin : « À une assemblée de FF∴, tant à Leipsick qu'à Francfort, composée de gens de lettres, sciences, etc., après avoir soupé à une Loge ordinaire, il nous a fait priver de tous les métaux, et dressa une petite table à part pour lui, sur laquelle il y avait une carte peinte (*sic*), toutes sortes de figures et caractères, que je n'y connaissais rien. Il nous a fait dire une prière assez longue et *très efficace*, et nous enferma dans un cercle. Sur les 1 heure (*sic*), le matin, nous entendîmes un bruit de chaînes, et, peu après, les trois grands coups d'une manière étonnante, dans la même salle, où nous étions couchés à terre. Après, il commença une espèce d'oraison avec son second, *d'un langage que je ne comprenais pas*. Sur quoi il est entré par la porte, qui était fermée auparavant, à verrouil, un fantôme noir qu'il disait *le mauvais esprit*, avec qui il parla le même langage. L'esprit lui répondit de même, et sortit à son commandement. Sur les 2 heures, il est venu un autre, avec les mêmes cérémonies, blanc, disant (*sic*) *le*

[1352] *La Bastille*, n° du 13 septembre 1913.

[1353] Voici ce qu'en dit Thory : « 1768. – 29 *octobre*. – *Schrœfer* s'établit limonadier et fait l'ouverture de son café à Leipsick. Il institue, dans une Loge de la ville, son système, fondé sur les évocations et la magie. Par la suite, il fut poursuivi et dénoncé comme imposteur et escroc ; six ans après (le 8 octobre 1774), il se brûla la cervelle dans le *Rosenthal*, près Leipsick, à l'âge de 35 ans » (*Op. cit.*, t. Ier, p. 94).

bon esprit, et il l'a expédié de même. Sur quoi chacun s'en est allé chez lui, la tête pleine de chimères… ».

L'*Eques a Capite Galeato* dit bien qu'un autre témoin lui a « fait entendre que tous ces faits, si renommés, ne sont produits que par des prestiges physiques, secondés par la prévention ou la crédulité des spectateurs ». Cependant, le Dr Kœrner avoue « n'avoir pas encore réussi à concilier (*sic*) les relations contradictoires qu'on fait sur cet homme » ; et le F.∴ Massenet assure que « c'est ce même homme qui a montré au prince Charles de Courlande[1354], le maréchal de Saxe[1355], en présence de six témoins qui, tous, déposent les mêmes circonstances et assurent le fait, quoi qu'ils n'avaient (*sic*) eu auparavant aucun penchant à croire rien de semblable ».

Et nous, que devons-nous croire de tout cela ? Assurément, il nous est encore plus difficile qu'aux contemporains de nous faire une opinion précise et arrêtée sur la nature des « œuvres pneumatologiques » de Schrœpfer, dont les élèves eux-mêmes, tels que le baron de Beust, chambellan de l'Électeur de Saxe, en étaient encore, si l'on s'en rapporte à Savalette de Langes, « au même point » que les *Philalèthes* dans la recherche de la « *vraie lumière* ». Après avoir « vu beaucoup de docteurs, Théosophes, Hermétiques, Cabbalistes, Pneumatologiques », c'était là un bien médiocre résultat[1356] !

Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que, si jamais Schrœpfer a possédé quelques pouvoirs réels, ces pouvoirs étaient d'un ordre encore inférieur à ceux de Gugomos. En somme, les personnages de ce genre ne furent manifestement

---

[1354] « Charles, duc de Courlande, membre de la *Stricte Observance* sous le caractéristique d'*Eques a Coronis* » (*ibid.*, t. II, p. 304).

[1355] Ceci devait se passer entre 1768 et 1774 ; le maréchal de Saxe, mort en 1750, était aussi Maçon de son vivant, et « il eut (ainsi que le prince de Conti) plusieurs voix pour la Grande-Maîtrise (de la Maçonnerie française) dans l'assemblée d'élection du comte de Clermont en 1743 » (*ibid.*, t. II, p. 378).

[1356] On peut en juger par les questions (*Proponenda*) soumises au *Convent de Paris*, convoqué en 1785 par les *Philalèthes* (voir Thory, *op. cit.*, t. II, pp. 98-99). De nos jours, certains occultistes ont traité ces mêmes questions d'une façon par trop fantaisiste, et qui prouve qu'eux aussi en sont toujours « au même point ».

que de très imparfaits initiés, et, d'une façon ou d'une autre, ils disparurent sans laisser de traces, après avoir joué un rôle éphémère comme agents subalternes, et peut-être indirects, des vrais *Supérieurs Inconnus*[1357].

Comme le dit fort justement M. Benjamin Fabre, « Kabbalistes judaïsants et magiciens, *en même temps* qu'imposteurs et fripons, tels furent les maîtres de Starck ». Et il ajoute : « À si bonne école, cet intelligent disciple sut beaucoup profiter, comme nous le verrons ».

*
* *

L'article suivant[1358], en effet, est encore consacré au F∴ Starck (*Archidemides*, *Eques ab Aquilâ Fulvâ*), que nous voyons, au *Convent de Brunswick* (22 mai 1775), aux prises avec le baron de Hundt (*Eques ab Ense*), le fondateur de la *Stricte Observance*, qu'il « contribua à écarter de la présidence de l'Ordre », mais sans réussir à faire prévaloir ses propres prétentions. Comme nous reviendrons ailleurs sur ce point, nous n'y insistons pas ; signalons que, en 1779[1359], Starck fit une autre tentative qui n'eut pas plus de succès, et qui est rapportée en ces termes par Thory : « M. le docteur *Stark* (*sic*) convoque, à Mittau, les *Frères* et les *Clercs de la Stricte Observance* ; il cherche à concilier leurs débats, mais il échoue dans ce projet »[1360].

Voici comment l'*Eques a Capite Galeato* rapporte la fin, vraie ou supposée, des *Clercs de la Late Observance* : « Dans l'un des

---

[1357] Il semble bien que ceci puisse s'appliquer également à Kolmer, que nous avons déjà mentionné, et même à Schrœder, le maître des *Rose-Croix* de Wetzlar, qu'on confond quelquefois à tort avec Schrœpfer et que Thory signale simplement en ces termes : « *Schrœder*, surnommé *le Cagliostro de l'Allemagne*, introduisit dans une Loge de Sarrebourg, en 1779, un nouveau système de magie, de théosophie et d'alchimie » (*op. cit.*, t. Ier, p. 141 et t. II, p. 379).

[1358] *La Bastille*, n° du 20 septembre 1913.

[1359] Précisément l'année où apparut Schrœder, ou du moins son *système* ; ce n'est peut-être qu'une coïncidence, mais il peut aussi y avoir eu un lien entre tous ces personnages, et cela même à leur insu.

Convents Provinciaux du Régime de la Stricte Observance, en Allemagne, on les a pressés de questions, auxquelles ils n'ont pas su ou voulu répondre. À ce qu'on prétend, deux d'entre eux (Starck et le baron de Raven), qui ont dit être les derniers (de ces *Clercs* ou *Clerici*), ont donné leur démission entre les mains l'un de l'autre et ont renoncé à toute propagation de leur Ordre secret.

> « Quelques personnes croient que cette démission n'était que simulée, et que, n'ayant pas trouvé dans la *Stricte Observance* des propagateurs selon leur cœur, ils ont feint de renoncer, afin que l'on ne suivit point leurs traces et que l'on pût les oublier.
>
> « Quoi qu'il en soit, le F∴ Starck, savant Maçon et savant ministre du Saint Évangile, qui, à ce qu'on m'a assuré, était l'un des *Clerici*, a donné au public grand nombre d'ouvrages, d'après lesquels il n'est pas impossible d'apprécier à un certain point les connaissances et le but de son Ordre secret.
>
> « Ceux de ses ouvrages venus à ma connaissance sont : *l'Apologie des F∴-M∴ Ephestion* ; *le But de l'Ordre des F∴-M∴*[1361] ; *sur les Anciens et les Nouveaux Mystères*. Les deux premiers sont traduits »[1362].

Nous devons ajouter que, en 1780, « il attaqua publiquement le *système des Templiers*, comme contraire aux gouvernements et comme séditieux, dans une brochure intitulée : *La Pierre d'achoppement et le Rocher de scandale* »[1363].

Il est possible que les *Clerici* se soient perpétués secrètement ; en tout cas, Starck ne disparut point de la scène maçonnique, puisque nous le voyons convoqué au *Convent de Paris* en 1785[1364]. Malgré sa mésaventure, il avait conservé une grande

---

[1360] *Op. cit.*, t. Ier, p. 141.

[1361] *Über den Zweck des Freymaurer Ordens*, 1781 (Thory, *op. cit.*, t. Ier, p. 368).

[1362] Thory cite encore les ouvrages suivants : *Saint-Nicaise, ou Lettres remarquables sur la Franc-Maçonnerie*, Leipsick, 1785-1786 (*ibid.*, p. 373) ; *sur le Catholicisme caché des Jésuites, et leurs machinations pour faire des prosélytes* (*über Kripto-Katholicismus*, etc.), Francfort-sur-le-Mein, 1787-1789 (*ibid.*, p. 376).

[1363] *Der Stein des Antosses*, etc. (Thory, *op. cit.*, t. Ier, pp. 146 et 367).

[1364] Voir la liste donnée par Thory (*op. cit.*, t. II, p. 96).

autorité ; faut-il nous en étonner lorsque nous voyons, à la mort du baron de Hundt, frapper une médaille en l'honneur de cet autre « savant Maçon »[1365] qui, lui aussi, était tout au moins suspect d'imposture et de mystification ?

Quant aux connaissances particulières que les *Clerici* prétendaient posséder exclusivement, nous citerons ce qu'en dit le F∴ Meyer[1366], écrivant (en 1780) à Savalette de Langes : « Vous savez qu'il y avait des *Clerici* dans le Chapitre d'un certain Ordre que je ne nomme pas[1367], et l'on prétend que c'étaient eux seuls qui étaient dépositaires de la science ou du secret. Cet arrangement n'accommode pas les Maçons modernes, qui se piquent au moins de curiosité. Après avoir été nommés *Chevaliers*, ils demandent, outre l'épée, l'encensoir. La facilité avec laquelle on communique ce grade ne prévient pas en sa faveur ; aussi, ceux qui l'ont ne savent que quelques mots énigmatiques de plus ». Donc, les FF∴ déjà pourvus de Hauts Grades qui pénétraient dans ce *système*, plus *intérieur* ou soi-disant tel, n'y trouvaient sans doute pas davantage le *secret de la Maçonnerie*, et ne devenaient pas encore pour cela de *vrais initiés*.

Cette constatation nous rappelle ces paroles du F∴ Ragon : « Aucun grade connu n'enseigne ni ne dévoile la *vérité* ; seulement il *désépaissit* le voile… Les grades pratiqués jusqu'à ce jour ont fait des Maçons et non des *initiés*[1368] ». Aussi n'est-ce que derrière les divers *systèmes*, et non point dans tel ou tel d'entre eux, qu'il est possible de découvrir les *Supérieurs Inconnus* eux-mêmes ; mais, pour ce qui est des preuves de leur existence et de leur ac-

---

[1365] Thory (*op. cit.*, t. Ier, p. 123) ajoute que cette médaille « offre un portrait très ressemblant de ce célèbre Maçon ».

[1366] Ce F∴ Meyer fut convoqué au *Convent de Paris* de 1785, et Thory le désigne ainsi : « de Meyer, major russe, à Strasbourg » (*op. cit.*, t. II, p. 95). Le même auteur l'identifie, peut-être à tort, avec l'écrivain qui traduisit de l'anglais en allemand un ouvrage intitulé : *La Franc-Maçonnerie n'est que le chemin de l'Enfer* (*ibid.*, t. Ier, p. 361 et t. II, p. 354).

[1367] Il s'agit évidemment des *Templiers*.

[1368] *Rituel du Grade de Maître*, p. 34. – Ragon continue en citant les paroles bien connues du F∴ J.-J. Casanova sur *le secret de la Maçonnerie*, qui ne font que confirmer cette déclaration.

tion plus ou moins immédiate, elles ne sont difficiles à trouver que pour ceux qui ne veulent pas les voir. C'est là ce que nous voulions surtout faire ressortir, et, pour le moment tout au moins, nous nous abstiendrons de formuler d'autres conclusions.

À propos des Supérieurs Inconnus et de l'« Astral »

Lorsque nous écrivions notre précédent article sur « *La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus* », en y signalant la singulière hantise qui, à certains écrivains maçonniques et occultistes, fait voir partout l'action des Jésuites dans la Haute Maçonnerie du XVIIIe siècle et dans l'Illuminisme, nous ne pensions certes pas avoir à constater des cas d'une semblable obsession parmi les antimaçons eux-mêmes. Or, voici qu'on nous a signalé un article paru dans la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, dans la section *Antimaçonnique* de l'*Index Documentaire*[1369], sous la signature A. Martigue, article dans lequel nous lisons cette phrase vraiment étonnante : « Il ne faut pas oublier, quand on étudie les Illuminés, que Weishaupt a été élève, puis professeur, chez les Jésuites, et qu'il s'est beaucoup inspiré, en les déformant, bien entendu, pour les faire servir au mal, *des méthodes que les R. Pères d'Ingolstadt appliquaient pour le bien avec tant de succès… sauf quand ils s'en sont servis pour former Weishaupt et ses premiers disciples !* ».

Voilà des insinuations qui, malgré toutes les précautions dont elles sont entourées, revêtent un caractère particulièrement grave sous la plume d'un antimaçon ; M. Martigue serait-il donc en mesure de les justifier ? Pourrait-il nous expliquer en quoi les R. Pères du XVIIIe siècle peuvent être rendus, même indirectement, responsables des doctrines révolutionnaires du F∴ Weishaupt et de ses adeptes ? Pour nous, jusqu'à ce que cette démonstration soit faite, cela nous semble être un peu comme si l'on rendait les R. Pères du XIXe siècle responsables des théories anarchistes développées de nos jours par leur ex-élève et novice, le F∴ Sébastien Faure ! On pourrait assurément aller loin dans ce

[1369] N° du 20 octobre 1913, pp. 3725-3737.

sens, mais cela ne serait ni sérieux ni digne d'un écrivain qui s'affirme possesseur de « méthodes rigoureuses et exactes ».

Voici, en effet, ce qu'écrit M. Martigue, un peu avant la phrase déjà citée, au sujet d'une étude intitulée *Les Pièges de la Secte : le Génie des Conspirations*, publiée dans les *Cahiers Romains de l'Agence Internationale Roma* : « L'auteur ne paraît connaître que les ouvrages du P. Deschamps, de Rarruel, de Claudio Janet et de Crétineau-Joly. C'est beaucoup, mais ce n'est pas assez, et si ces excellents travaux, qui devront, certes, toujours être consultés avec fruit par les étudiants en antimaçonnerie, ont été écrits par des maîtres respectables, dont tout le monde doit louer et reconnaître les efforts, il est impossible, cependant, de ne pas constater *qu'ils datent d'une époque où la science et la critique historiques n'avaient pas été portées au point où nous les trouvons aujourd'hui. Nos méthodes, qui tendent à se perfectionner chaque jour, sont autrement rigoureuses et exactes*. C'est pourquoi il est dangereux, *au point de vue de l'exactitude scientifique*, de négliger les travaux les plus modernes ; il est encore plus fâcheux de les dédaigner de parti pris ».

Il faut être bien sûr de soi et de tout ce qu'on avance, pour se permettre de reprocher un manque d'« exactitude scientifique » à quatre auteurs qui sont parmi les maîtres les plus incontestés de l'antimaçonnisme. Assurément, M. Martigue a confiance dans les « progrès de la science et de la critique » ; mais, comme ces mêmes « progrès » servent à justifier des choses telles que l'exégèse moderniste et la prétendue « science des religions », il nous est difficile de les considérer comme un argument convaincant. Nous ne nous attendions pas à voir M. Martigue faire une déclaration aussi…. évolutionniste, et nous nous demandons si les méthodes qu'il préconise, et qu'il oppose « aux méthodes et aux habitudes défectueuses de certains » (à qui fait-il allusion ?), ne se rapprochent pas singulièrement de la « méthode positiviste » dont nous avons déjà parlé… Enfin, s'il connaît « les papiers de Weishaupt lui-même », comme il le donne à entendre, nous espérons qu'il ne tardera pas à nous communiquer les découvertes qu'il a dû y faire, notamment en ce qui concerne les rapports de

Weishaupt avec « les R. Pères d'Ingolstadt » ; rien ne saurait mieux prouver la valeur de ses méthodes.

Mais, pourtant, ne vaudrait-il pas mieux s'arrêter de préférence au rôle que les Juifs ont pu jouer à l'origine de l'Illuminisme bavarois, aussi bien que derrière certains « systèmes » de la Haute Maçonnerie ? Citons, en effet, cette phrase de l'étude des *Cahiers Romains* : « Les combinaisons de ce génie (Weishaupt) furent sans doute aidées par des Juifs, héritiers des haines implacables de la vieille Synagogue, car le fameux Bernard Lazare n'a pas reculé devant cet aveu : « *Il y eut des Juifs autour de Weishaupt* » (*L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, pp. 339-340) ».

Nous relevons ceci parce que nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette influence des Juifs, mais il y aurait bien d'autres choses intéressantes à signaler dans ce travail, contre lequel le rédacteur de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* fait preuve d'une prévention qui confine à la partialité. Après lui avoir reproché « l'absence de variété dans la documentation », tout en reconnaissant sa « valeur réelle », il ajoute : « Il est une autre lacune bien regrettable, quand on veut étudier l'Illuminisme, *c'est l'ignorance de la mystique et de l'occultisme* ». Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point ; pour le moment, nous ferons seulement remarquer que la mystique, qui relève de la théologie, est une chose, et que l'occultisme en est une autre tout à fait différente : les occultistes sont, en général, profondément ignorants de la mystique, et celle-ci n'a rien à faire avec leur pseudo-mysticisme.

Malheureusement, quelque chose nous fait craindre que les reproches de M. Martigue ne soient causés surtout par un mouvement de mauvaise humeur : c'est que l'article des *Cahiers Romains* contient une critique, très juste à notre avis, du compte rendu donné par M. Gustave Bord, dans la même *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*[1370], sur le livre de M. Benjamin Fabre, *Un Initié des Sociétés Secrètes supérieures : Franciscus*,

[1370] N° du 5 septembre 1913, pp. 3071 et suivantes.

Eques a Capite Galeato. « Parlant de quelques aventuriers maçonniques qui tâchaient de s'imposer aux « poires » des Loges, en s'affichant comme mandataires des mystérieux S. I. (*Supérieurs Inconnus*), centre fermé de toute la Secte, M. Bord constate que ces aventuriers se vantaient ; *d'où il déduit que ces S. I. n'existaient pas. La déduction est bien risquée*. Si les aventuriers en question se sont présentés faussement comme des *missi dominici* des S. I., non seulement rien ne dit que ces derniers n'existaient pas, mais plutôt cela montre la conviction générale de l'existence de ces S. I., car il aurait été bien étrange que ces imposteurs eussent inventé de toutes pièces le mandant, outre le mandat. Leur calcul de réussite devait, évidemment, se baser sur cette conviction, et celle-ci ne dépose pas contre l'existence des *Superiores Incogniti*, évidemment ».

En effet, cela est l'évidence même pour quiconque n'est pas aveuglé par la préoccupation de soutenir à tout prix la thèse opposée ; mais « ne serait-ce pas M. Bord lui-même qui, se mettant en contradiction avec les maîtres de l'antimaçonnisme, nie *l'évidence*, et méconnaît absolument (suivant ses propres expressions) « l'emplacement, la tactique et la force de l'adversaire » ?… il y a des antimaçons bien étranges. » Et nous ajouterons ici que c'est précisément à ce compte-rendu de M. Gustave Bord, aussi peu impartial que les appréciations de M. Martigue, que nous songions lorsque nous faisions allusion à la « méthode positiviste » de certains historiens. Voici maintenant que M. Martigue, à son tour, reproche à MM. Benjamin Fabre et Copin-Albancelli « le désir d'apporter un argument à une thèse préconçue sur l'existence des directeurs inconnus de la Secte » ; n'est-ce pas plutôt à M. Bord que l'on pourrait reprocher d'avoir une « thèse préconçue » sur la non-existence des *Supérieurs Inconnus* ?

Voyons donc ce que répond à ce sujet M. Martigue : « Quant à la thèse opposée à M. Bord à propos des *Supérieurs Inconnus*, il est nécessaire de distinguer : *si le directeur des* Cahiers Romains *entend par ceux-ci des hommes en chair et en os, nous croyons qu'il est dans l'erreur et que M. Bord a raison.* » Et, après avoir énuméré quelques-uns des chefs de la Haute Maçonnerie du

XVIIIe siècle, il continue : « … S'ils s'étaient présentés comme mandataires d'hommes vivants, on pourrait, avec raison, les traiter d'imposteurs, comme on a le droit de le faire de nos jours, par exemple, pour Mme Blavatsky, Annie Besant et autres chefs de la Théosophie, lorsqu'ils nous parlent des *Mahâtmâs*, vivant dans une loge du Thibet. » À cela, on peut bien objecter que les soi-disant *Mahâtmâs* ont justement été inventés sur le modèle, plus ou moins déformé, des véritables

Supérieurs Inconnus, car il est peu d'impostures qui ne reposent pas sur une imitation de la réalité, et c'est d'ailleurs l'habile mélange du vrai et du faux qui les rend plus dangereuses et plus difficiles à démasquer. D'autre part, comme nous l'avons dit, rien ne nous empêche de considérer comme des imposteurs, en certaines circonstances, des hommes qui ont cependant pu être réellement des agents subalternes d'un Pouvoir occulte ; nous en avons dit les raisons, et nous ne voyons aucune nécessité à justifier de tels personnages de cette accusation, même par la supposition que les *Supérieurs Inconnus* n'étaient pas « des hommes en chair et en os ». En ce cas, qu'étaient-ils donc, selon M. Martigue ? La suite de notre citation va nous l'apprendre, et ce ne sera pas, dans son article, notre moindre cause d'étonnement.

« Mais ce n'est pas de cela dont il s'agit (*sic*) ; cette interprétation est tout exotérique, pour les profanes et les adeptes non initiés. » Jusqu'ici, nous avions cru que l'« adeptat » était un stade supérieur de l'« initiation » ; mais passons. « Le sens ésotérique a toujours été très différent. *Les fameux Supérieurs Inconnus, pour les vrais initiés, existent parfaitement, mais ils vivent… dans l'Astral.* Et c'est de là que, par la théurgie, l'occultisme, le spiritisme, la voyance, etc., ils dirigent les chefs des Sectes, *du moins au dire de ceux-ci.* » Est-ce donc à des conceptions aussi fantastiques que doit conduire la connaissance de l'occultisme, ou du moins d'un certain occultisme, malgré toute la « rigueur » et toute l'« exactitude » des « méthodes scientifiques et critiques » et des « preuves historiques indiscutables qu'on exige aujourd'hui (!) des historiens sérieux et des érudits » ?

De deux choses l'une ou M. Martigue admet l'existence de l'« Astral » et de ses habitants, *Supérieurs Inconnus* ou autres, et alors nous sommes en droit de trouver qu'« il y a des antimaçons bien étranges » autres que M. Gustave Bord ; ou il ne l'admet pas, comme nous voulons le croire d'après la dernière restriction, et, dans ce cas, il ne peut pas dire que ceux qui l'admettent sont « les vrais initiés ». Nous pensons, au contraire, qu'ils ne sont que des initiés très imparfaits, et même il n'est que trop évident que les spirites, par exemple, ne peuvent à aucun titre être regardés comme des initiés. Il ne faudrait pas oublier, non plus, que le spiritisme ne date que des manifestations de Hydesville, qui commencèrent en 1847, et qu'il était inconnu en France avant le F∴ Rivail, dit Allan Kardec. On prétend que celui-ci « fonda sa doctrine à l'aide des communications qu'il avait obtenues, et qui furent colligées, contrôlées, revues et corrigées par des *esprits supérieurs* »[1371]. Ce serait là, sans doute, un remarquable exemple de l'intervention de *Supérieurs Inconnus* selon la définition de M. Martigue, si nous ne savions malheureusement que les « esprits supérieurs » qui prirent part à ce travail n'étaient pas tous « désincarnés », et même ne le sont pas tous encore : si Eugène Nus et Victorien Sardou sont, depuis cette époque, « passés dans un autre plan d'évolution », pour employer le langage spirite, M. Camille Flammarion continue toujours à célébrer la fête du Soleil à chaque solstice d'été.

Ainsi, pour les chefs de la Haute Maçonnerie au XIIIe siècle, il ne pouvait pas être question du spiritisme, qui n'existait pas encore, pas plus d'ailleurs que l'occultisme, car, s'il y avait alors des « sciences occultes », il n'y avait aucune doctrine appelée « occultisme » ; il semble que ce soit Éliphas Lévi qui ait été le premier à employer cette dénomination, accaparée, après sa mort (1875), par certaine école dont, au point de vue initiatique, le mieux est de ne rien dire. Ce sont ces mêmes « occultistes » qui parlent couramment du « monde astral », dont ils prétendent se servir pour expliquer toutes choses, surtout celles qu'ils ignorent. C'est en-

[1371] Dr Gibier, *Le Spiritisme*, pp. 136-137.

core Éliphas Lévi qui a répandu l'usage du terme « astral », et, bien que ce mot remonte à Paracelse, il paraît avoir été à peu près inconnu des Hauts Maçons du XVIIIe siècle, qui, en tout cas, ne l'auraient sans doute pas entendu tout à fait de la même façon que les occultistes actuels. Est-ce que M. Martigue, dont nous ne contestons pas les connaissances en occultisme, est bien sûr que ces connaissances mêmes ne l'amènent pas précisément à « une interprétation tout exotérique » de Swedenborg, par exemple, et de tous les autres qu'il cite en les assimilant, ou à peu près, aux « médiums » spirites ?

Citons textuellement : « Les *Supérieurs Inconnus*, ce sont les *Anges* qui dictent à Swedenborg ses ouvrages, c'est la *Sophia* de Gichtel, de Bœhme, la *Chose* de Martinez Pasqualis (*sic*), le *Philosophe Inconnu* de Saint-Martin, les manifestations de l'École du Nord, le *Gourou* des Théosophes, l'esprit qui s'incarne dans le médium, soulève le pied de la table tournante ou dicte les élucubrations de la planchette, etc., etc. » Nous ne pensons pas, quant à nous, que tout cela soit la même chose, même avec « des variations et des nuances », et c'est peut-être chercher les *Supérieurs Inconnus* là où il ne saurait en être question. Nous venons de dire ce qu'il en est des spirites, et, quant aux « Théosophes », ou plutôt aux « théosophistes », on sait assez ce qu'il faut penser de leurs prétentions. Notons d'ailleurs, à propos de ces derniers, qu'ils annoncent l'incarnation de leur « Grand Instructeur » (*Mahâgourou*), ce qui prouve que ce n'est pas dans le « plan astral » qu'ils comptent recevoir ses enseignements. D'autre part, nous ne pensons pas que *Sophia* (qui représente un principe) se soit jamais manifestée d'une façon sensible à Bœhme ou à Gichtel. Quant à Swedenborg, il a décrit symboliquement des « hiérarchies spirituelles » dont tous les échelons pourraient fort bien être occupés par des initiés vivants, d'une façon analogue à ce que nous trouvons, en particulier, dans l'ésotérisme musulman.

Pour ce qui est de Martinès de Pasqually, il est assurément assez difficile de savoir au juste ce qu'il appelait mystérieusement « *la Chose* » ; mais, partout où nous avons vu ce mot employé par lui, il semble qu'il n'ait ainsi rien voulu désigner d'autre que ses

« opérations », ou ce qu'on entend plus ordinairement par l'*Art*. Ce sont les modernes occultistes qui ont voulu y voir des « apparitions » pures et simples, et cela conformément à leurs propres idées ; mais le F∴ Franz von Baader nous prévient qu'« on aurait tort de penser que sa physique (de Martinès) se réduit aux spectres et aux esprits »[1372]. Il y avait là, comme d'ailleurs au fond de toute la Haute Maçonnerie de cette époque, quelque chose de bien plus profond et de bien plus vraiment « ésotérique », que la connaissance de l'occultisme actuel ne suffit aucunement à faire pénétrer.

Mais ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que M. Martigue nous parle du « *Philosophe Inconnu* de Saint-Martin », alors que nous savons parfaitement que Saint-Martin lui-même et le *Philosophe Inconnu* ne faisaient qu'un, le second n'étant que le pseudonyme du premier. Nous connaissons, il est vrai, les légendes qui circulent à ce sujet dans certains milieux ; mais voici qui met admirablement les choses au point : « Les *Superiores Incogniti* ou S. I. ont été attribués, par un auteur fantaisiste, au théosophe Saint-Martin, peut-être parce que ce dernier signait ses ouvrages : *un Philosophe Inconnu*, nom d'un grade des *Philalèthes* (régime dont il ne fit d'ailleurs jamais partie). Il est vrai que le même fantaisiste a attribué le livre *des Erreurs et de la Vérité*, du *Philosophe Inconnu*, à un *Agent Inconnu* ; et qu'il s'intitule lui-même S. I. Quand on prend de l'*inconnu*, on n'en saurait trop prendre ! »[1373]. On voit assez par là combien il peut être dangereux d'accepter sans contrôle les affirmations de certains occultistes ; c'est dans de pareils cas surtout qu'il convient de se montrer prudent et, suivant le conseil de M. Martigue lui-même, « de ne rien exagérer ».

Ainsi, on aurait grand tort de prendre ces mêmes occultistes au sérieux lorsqu'ils se présentent comme les descendants et les continuateurs de l'ancienne Maçonnerie ; et pourtant nous trouvons comme un écho de ces assertions « fantaisistes » dans la

---

[1372] *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, p. 18.

[1373] *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, pp. 35 36, en note.

phrase suivante de M. Martigue : « Cette question (des *Supérieurs Inconnus*) soulève des problèmes que nous étudions dans l'occultisme, problèmes dont les Francs-Maçons du XVIIIe siècle poursuivaient avec ardeur la solution. » Sans compter que cette même phrase, interprétée trop littéralement, pourrait faire passer le rédacteur de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* pour un « occultiste » aux yeux « des lecteurs superficiels n'ayant pas le temps de creuser ces choses ».

« Mais, continue-t-il, on ne peut voir clair dans cette question que si l'on connaît à fond les sciences occultes et la mystique. » C'est là ce qu'il voulait prouver contre le collaborateur de l'*Agence Internationale Roma* ; mais n'a-t-il pas prouvé surtout, contre lui-même, que cette connaissance devrait s'étendre encore plus loin qu'il ne l'avait supposé ? « C'est pourquoi si peu d'antimaçons parviennent à pénétrer ces arcanes que ne connaîtront jamais ceux qui prétendent demeurer sur le terrain positiviste. » Ceci est, à notre avis, beaucoup plus juste que tout ce qui précède ; mais n'est-ce pas un peu en contradiction avec ce que M. Martigue nous a dit de ses « méthodes » ? Et alors, s'il n'adhère pas à la conception « positiviste » de l'histoire, pourquoi prend-il envers et contre tous la défense de M. Gustave Bord, même lorsque celui-ci est le moins défendable ?

« Il est impossible de comprendre les écrits d'hommes qui vivent dans le surnaturel et se laissent diriger par lui, comme les théosophes swedenborgiens ou martinistes du XVIIIe siècle, si l'on ne se donne pas la peine d'étudier et la langue qu'ils parlent et la chose dont ils traitent dans leurs lettres et leurs ouvrages. Encore moins si, de parti pris, on prétend nier l'existence de l'atmosphère surnaturelle dans laquelle ils étaient plongés et qu'ils respiraient chaque jour. » Oui, mais, outre que cela se retourne contre M. Bord et ses conclusions, ce n'est pas une raison pour passer d'un extrême à l'autre et attribuer plus d'importance qu'il ne convient aux « élucubrations » des planchettes spirites ou à celles de quelques pseudo-initiés, au point de ramener tout le « surnaturel » en question, quelle qu'en soit d'ailleurs la qualité, à l'étroite interprétation de l'« Astral ».

Autre remarque : M. Martigue parle des « théosophes swedenborgiens ou martinistes », comme si ces deux dénominations étaient à peu près équivalentes ; serait-il donc tenté de croire à l'authenticité de certaine filiation qui est cependant fort éloignée de toute « donnée scientifique » et de toute « base positive » ? « À ce sujet, nous croyons devoir dire que, lorsque M. Papus affirme que Martinès de Pasqually a reçu l'initiation de Swedenborg au cours d'un voyage à Londres, et que le système propagé par lui sous le nom de rite des *Élus-Coëns* n'est qu'un *Swedenborgisme adapté*, cet auteur s'abuse ou cherche à abuser ses lecteurs dans l'intérêt d'une thèse très personnelle. Pour se livrer à de semblables affirmations, il ne suffit pas, en effet, d'avoir lu dans Ragon, qui lui-même l'avait lu dans Reghelini, que Martinès a emprunté le rite des *Élus-Coëns* au suédois Swedenborg. M. Papus aurait pu s'abstenir de reproduire, en l'amplifiant, une appréciation qui ne repose sur rien de sérieux. Il aurait pu rechercher les sources de son document et s'assurer qu'il n'y a que fort peu de rapports entre la doctrine et le rite de Swedenborg, et la doctrine et le rite des *Élus-Coëns*… Quant au prétendu voyage à Londres, il n'a eu lieu que dans l'imagination de M. Papus »[1374]. Il est fâcheux, pour un historien, de se laisser entraîner par son imagination… « en Astral » ; et, malheureusement, les mêmes remarques peuvent s'appliquer à bien d'autres écrivains, qui s'efforcent d'établir les rapprochements les moins vraisemblables « dans l'intérêt d'une thèse très personnelle », souvent même trop personnelle !

Mais revenons à M. Martigue, qui nous avertit encore une fois que, « sans le secours de ces sciences, dites occultes, il est de toute impossibilité de comprendre la Maçonnerie du XVIIIe siècle et même, ce qui étonnera les non initiés, celle d'aujourd'hui ». Ici, un ou deux exemples nous auraient permis de mieux saisir sa pensée ; mais voyons la suite : « C'est de cette ignorance (de l'occultisme), qui est le partage non seulement de profanes, mais aussi de Maçons, même revêtus des hauts grades,

[1374] *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, p. 17, en note.

que proviennent des erreurs comme celle dont nous nous occupons. Cette erreur a lancé l'antimaçonnerie à la recherche de *Supérieurs Inconnus qui, sous la plume des vrais initiés, sont simplement des manifestations extranaturelles d'êtres vivant dans le Monde Astral.* » Comme nous l'avons dit, nous ne croyons pas, quant à nous, que ceux qui peuvent soutenir cette thèse soient de « vrais initiés » ; mais, si M. Martigue, qui l'affirme, le croit vraiment, nous ne voyons pas trop pourquoi il s'empresse d'ajouter : « Ce qui ne préjuge rien sur leur existence (de ces *Supérieurs Inconnus*), pas plus, du reste, que sur celle dudit Monde Astral », sans paraître s'apercevoir qu'il remet ainsi tout en question. Tout en « ne prétendant indiquer que ce que pensaient les Hauts Maçons du XVIIIe siècle », est-il bien sûr d'interpréter fidèlement leur pensée, et de n'avoir pas introduit tout simplement une complication nouvelle dans un des problèmes dont ces FF∴ « poursuivaient avec ardeur la solution », parce que cette solution devait les aider à devenir les « vrais initiés » qu'ils n'étaient pas encore, évidemment, tant qu'ils ne l'avaient pas trouvée ? C'est que les « vrais initiés » sont encore plus rares qu'on ne pense, mais cela ne veut pas dire qu'il n'en existe pas du tout, ou qu'il n'en existe qu'« en Astral » ; et pourquoi, bien que vivant sur terre, ces « adeptes », au sens vrai et complet du mot, ne seraient-il pas les véritables *Supérieurs Inconnus* ?

> « Par conséquent (?), en écrivant les mots *Supérieurs Inconnus*, S. I., les Illuminés, les Martinistes, les membres de la Stricte Observance et tous les Maçons du XVIIIe siècle parlent bien *d'êtres considérés comme ayant une existence réelle supérieure, sous la direction desquels chaque Loge et chaque adepte initié* (sic) *sont placés.* »

Avoir fait des *Supérieurs Inconnus* des « êtres astraux », puis leur assigner un tel rôle d'« aides invisibles » (*invisible helpers*), comme disent les théosophistes, n'est-ce pas vouloir les rapprocher un peu trop des « guides spirituels » qui dirigent de même, d'un « plan supérieur », les médiums et les groupes spirites ? Ce n'est donc peut-être pas tout à fait « dans ce sens qu'écrivent

l'*Eques a Capite Galeato* et ses correspondants », à moins qu'on ne veuille parler d'une « existence supérieure » pouvant être « réalisée » par certaines catégories d'initiés, qui ne sont « invisibles » et « astraux » que pour les profanes et pour les pseudo-initiés auxquels nous avons déjà fait quelques allusions. Tout l'occultisme contemporain, même en y joignant le spiritisme, le théosophisme et les autres mouvements « néo-spiritualistes », ne peut encore, quoi qu'en dise M. Martigue, conduire qu'à « une interprétation tout exotérique ». Mais, s'il est si difficile de connaître exactement la pensée des Hauts Maçons du XVIIIe siècle, et, par conséquent, d'« interpréter leurs lettres comme ils les comprenaient eux-mêmes », est-il indispensable que ces conditions soient intégralement remplies pour ne pas « se tromper complètement en poursuivant ces études, déjà si difficiles, même quand on est dans la bonne voie » ? Et y a-t-il quelqu'un, parmi les antimaçons, qui puisse se dire « dans la bonne voie » à l'exclusion de tous les autres ? Les questions qu'ils ont à étudier sont bien trop complexes pour cela, même sans faire intervenir l'« Astral » là où il n'a que faire. C'est pourquoi il est toujours « fâcheux de dédaigner de parti pris », même au nom de la « science » et de la « critique », des travaux qui, comme le dit fort bien le rédacteur des *Cahiers Romains*, « ne sont pas définitifs, ce qui n'empêche pas qu'ils soient très importants, tels qu'ils sont ». Assurément, M. Gustave Bord a des prétentions à l'impartialité ; mais possède-t-il vraiment cette qualité au degré qui doit être nécessaire, nous le supposons du moins, pour réaliser l'idéal de M. Martigue, « l'historien averti qui sait trouver son bien partout, et à qui la saine critique permet de juger la valeur des documents » ? Encore une fois, il peut y avoir plusieurs façons d'être « dans la bonne voie », et il suffit d'y être, d'une façon ou d'une autre, pour ne pas « se tromper complètement », sans même qu'il soit « indispensable d'éclairer la bonne route aux ténébreuses lumières (? !) de l'occultisme, ce qui n'est pas toujours commode », et ce qui est surtout fort peu clair !

M. Martigue conclut en ces termes : « En attendant, nous reconnaissons volontiers que, s'il comprend le pouvoir occulte

dans le sens que nous venons d'indiquer, le rédacteur des *Cahiers Romains* a raison d'écrire, ainsi qu'il le fait : « Nous constatons qu'aucun argument probant n'a été présenté, jusqu'ici, contre le pouvoir central occulte de la Secte ». Mais s'il entend, par ces mots, contrairement aux Francs Maçons initiés du XVIIIe siècle, un comité d'hommes en chair et en os, nous sommes obligé de retourner l'argument et de dire : « Nous constatons qu'aucun document probant n'a été présenté, jusqu'ici, en faveur de ce comité directeur inconnu ». Et c'est à ceux qui affirment cette existence d'apporter la preuve décisive. Nous attendons. La question demeure donc ouverte. » En effet, elle est toujours ouverte, et il est certain qu'« elle est des plus importantes » ; mais qui donc a jamais prétendu que les *Supérieurs Inconnus*, même « en chair et en os », constituaient un « comité », ou même une « société » au sens ordinaire du mot ? Cette solution paraît fort peu satisfaisante, au contraire, lorsqu'on sait qu'il existe certaines organisations vraiment secrètes, beaucoup plus rapprochées du « pouvoir central » que ne l'est la Maçonnerie extérieure, et dont les membres n'ont ni réunions, ni insignes, ni diplômes, ni moyens extérieurs de reconnaissance. Il est bon d'avoir le respect des « documents », mais on comprend qu'il soit plutôt difficile d'en découvrir de « probants » lorsqu'il s'agit précisément de choses qui, comme nous l'écrivions précédemment, « ne sont pas de nature à être prouvées par un document écrit quelconque ». Là encore, il ne faut donc « rien exagérer », et il faut surtout éviter de se laisser absorber exclusivement par la préoccupation « documentaire », au point de perdre de vue, par exemple, que l'ancienne Maçonnerie reconnaissait plusieurs sortes de Loges travaillant « sur des plans différents », comme dirait un occultiste, et que, dans la pensée des Hauts Maçons d'alors, cela ne signifiait aucunement que les « tenues » de certaines de ces Loges avaient lieu « dans l'Astral », dont les « archives », d'ailleurs, ne sont guère accessibles qu'aux « étudiants » de l'école de M. Leadbeater. S'il est aujourd'hui des *S. I.* « fantaisistes » qui prétendent se réunir « en Astral », c'est pour ne pas avouer tout simplement qu'ils ne se réunissent pas du tout, et, si leurs « groupes d'études » ont été, en

effet, transportés « sur un autre plan », ce n'est que de la façon qui est commune à tous les êtres « en sommeil » ou « désincarnés », qu'il s'agisse d'individualités ou de collectivités, de « comités » profanes ou de « sociétés » soi-disant « initiatiques ». Il y a, dans ces dernières, beaucoup de gens qui voudraient se faire passer pour des « mystiques » alors qu'ils ne sont que de vulgaires « mystificateurs », et qui ne se gênent pas pour allier le charlatanisme à l'occultisme, sans même posséder les quelques « pouvoirs » inférieurs et occasionnels qu'a pu exhiber parfois un Gugomos ou un Schœpfer. Aussi, il vaudrait peut-être encore mieux étudier d'un peu plus près les « opérations » et la « doctrine » de ces derniers, si imparfaitement initiés qu'ils aient été, que celles de prétendus « Mages » contemporains, qui ne sont pas initiés du tout, ou du moins qui ne le sont à rien de sérieux, ce qui revient exactement au même.

Tout cela, bien entendu, ne veut pas dire qu'il ne soit pas bon d'étudier et de connaître même l'occultisme courant et « vulgarisateur », mais en n'y attachant que l'importance très relative qu'il mérite, et bien moins pour y rechercher un « ésotérisme » profond qui ne s'y trouve pas, que pour en montrer à l'occasion toute l'inanité, et pour mettre en garde ceux qui seraient tentés de se laisser séduire par les trompeuses apparences d'une « science initiatique » toute superficielle et de seconde ou de troisième main. Il ne faut se faire aucune illusion : si l'action des vrais *Supérieurs Inconnus* existe quelque peu, malgré tout, jusque dans les mouvements « néo-spiritualistes » dont il s'agit, quels que soient leurs titres et leurs prétentions, ce n'est que d'une façon tout aussi indirecte et lointaine que dans la Maçonnerie la plus extérieure et la plus moderne. Ce que nous venons de dire le prouve déjà, et nous aurons l'occasion, dans de prochaines études, de rapporter à ce sujet d'autres exemples non moins significatifs.

Les influences modernistes dans l'Inde[1375]

Le Brahma-Samâj

On a signalé la présence, au récent *Congrès du Progrès Religieux* de Paris, de M. Rabindra Nâth Tagore, de Calcutta. Certains admirateurs de ce grand poète moderne du Bengale peuvent, avec quelque apparence de raison, s'étonner de le voir figurer ainsi parmi tant de représentants avérés de toutes les nuances du protestantisme plus ou moins libéral, et non seulement anglais, mais aussi et surtout allemand, ce qui ne vaut pas mieux[1376]. D'ordinaire, en effet, ces tendances s'harmonisent fort peu avec le caractère oriental en général et hindou en particulier ; mais on ne se souvient peut-être pas assez que M. Rabindra Nâth Tagore, dont la bonne foi n'est d'ailleurs pas en question ici, est un des fils de Dêvendra Nâth Tagore, et le petit-fils de Dwârka Nâth Tagore, l'un des successeurs du fameux Râm Mohan Roy à la tête du *Brahma-Samâj*. Nous allons voir ce qu'est, ou plutôt ce que fut cette association, qui compta parmi ses protecteurs feu le F∴ Mahârâja de Cooch-Behar, *Past Senior Grand Warden* de la Grande Loge d'Angleterre, et membre de la *Société Théosophique*.

Pour éviter tout reproche de partialité à l'égard du *Brahma-Samâj* et de l'esprit qui animait ses fondateurs et ses propagateurs, nous citerons, en soulignant certains passages, ce qu'écrivait, il y a quelques années, M. L. de Milloué, conservateur du Musée Guimet[1377]. Cet auteur n'est assurément pas suspect : il est nettement

---

[1375] Nous reproduisons sous ce titre général trois études publiées dans la *France Antimaçonnique* du 31 juillet et du 11 décembre 1913.

[1376] On a peut-être oublié de noter, comme un des symptômes de cette influence germanique ou tout au moins germanisante, la convocation à ce Congrès de M. Édouard Schuré, représentant du groupe Steiner en France, à l'exclusion des Théosophistes fidèles à la direction *anglaise* de la S∴ Annie Besant.

[1377] Dans un ouvrage sur *Le Brâhmanisme*, édité en 1905.

favorable aux essais d'implantation dans l'Inde de l'influence européenne d'inspiration protestante. Ajoutons que ses conceptions théologiques et métaphysiques ne s'étendent guère au-delà de celles de son coreligionnaire M. Salomon Reinach et des autres *illustrations* de cette prétendue « science des religions », science toute moderne… et moderniste, du pasteur Réville et de l'ex-abbé Loisy aux FF∴ Goblet d'Alviella[1378], Jeanvrot dit Malvert[1379], et autres.

Voici donc ce que dit M. de Milloué[1380] sur l'origine du *Brahma-Samâj* (ou, en bengali, *Bramo-Somaj*) :

> « C'est à notre époque qu'il appartenait de s'élever plus haut (?) et d'étendre les réformes, jusque-là purement d'ordre religieux et philosophique, à la condition morale, intellectuelle et physique de la population[1381]. Il est certain que le contact des Européens, l'expérience de leurs institutions, l'infiltration, si superficielle qu'elle ait pu être[1382], de leurs idées dans les hautes classes en rapports fréquents[1383] avec eux, l'ambition de s'éle-

---

[1378] Le F∴ Goblet d'Alviella, Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique, était aussi présent au *Congrès du Progrès Religieux*. D'après le compte rendu que donne la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 20 août 1913, p. 2822), il « conclut à l'impossibilité d'une religion universelle », tout en « croyant qu'on pourrait arriver à une entente et que le *devoir envers l'humanité* en serait la base ».

[1379] C'est sous ce pseudonyme de Malvert que le défunt F∴ Jeanvrot, qui fut membre du Conseil de l'ordre du Grand-Orient de France, publia un ouvrage de vulgarisation intitulé *Science et Religion*.

[1380] PP. 227-234 de l'ouvrage cité.

[1381] Les *réformes* dont il s'agit ne sont peut-être pas aussi bienfaisantes que voudraient le faire croire, dans l'Inde comme en France, les défenseurs de l'*instruction*… protestante et obligatoire. Nous ferons d'ailleurs remarquer que les Bouddhistes avaient tenté depuis longtemps, à leurs risques et périls, certaines *réformes* d'ordre social, allant même, en rejetant la distinction des castes établies par la *Loi de Manou*, jusqu'à la négation de toute hiérarchie régulière. – Signalons, à ce propos, un exemple de l'ignorance des Théosophistes en tout ce qui concerne l'Inde : dans un article intitulé *Kshattriya*, publié par *Le Théosophe* (n° du 16 août 1913), un certain M. Léon Moreau affirme que les « castes ont été instituées par le Seigneur Bouddha » !

[1382] Notons cet aveu en passant.

[1383] Mais pas toujours agréables, tant s'en faut !

ver à leur niveau[1384], surtout la fondation d'écoles, de collèges et d'universités où de jeunes Hindous reçurent l'instruction de maîtres européens[1385], ont été pour beaucoup dans l'extension de *ce mouvement de réforme, que le gouvernement de l'Inde*[1386] *a du reste encouragé de tout son pouvoir*.

« L'honneur (?) du premier pas dans cette voie revient à l'illustre Râm Mohan Roy[1387] (1774-1833). Né à Râdhânagar, dans le district de Murshidâbâd, d'une grande famille de Brâhmanes, il fut élevé dans le Vishnouïsme orthodoxe le plus fervent[1388], ce qui ne l'empêcha pas de se révolter, dès son jeune âge, contre les superstitions et les pratiques cultuelles de ses coreligionnaires. À seize ans, il publiait un opuscule contre l'idolâtrie qui souleva un grand scandale parmi ses proches et l'obligea à quitter pour un temps la maison paternelle, temps d'exil qu'il mit à profit pour aller étudier la littérature persane et arabe à Pâtna, le Brâhmanisme savant à Bénarès, et le Bouddhisme au Thibet. On dit même qu'il apprit le grec, le latin et l'hébreu afin de pouvoir lire tous les livres sacrés des autres religions dans leur langue originale[1389].

« La mort de son père, survenue en 1803, l'affranchit des ménagements qu'il avait dû garder jusqu'alors, et il devint de plus en plus hardi dans ses controverses, *tout en évitant soigneusement*

[1384] Plus d'un Hindou ne pense-t-il pas que ce serait plutôt « s'abaisser » ?

[1385] Tel le *Central Hindu College* de Bénarès, fondé par la S∴ Annie Besant, et qui eut pour *Principal*, jusqu'à ces derniers temps, le F∴ George Arundale.

[1386] Il s'agit, bien entendu, du gouvernement *britannique*.

[1387] En sanscrit *Râma Mahâ Râja*, « le grand roi Râma ».

[1388] Il est à remarquer que c'est parmi les *Vishnouïstes* que les Anglais trouvent le plus souvent, pour les besoins de leur domination, certaines complicités parfois inconscientes. Avant de prêter son appui à des mouvements tels que celui dont nous parlons et d'autres que nous avons déjà désignés, le *Mahârâja* de Cooch-Behar, quoique bien jeune encore à cette époque, aurait dû réfléchir à la signification éminemment *shivaïste* du *sabre* et du *brin d'herbe* qui figurent dans les armoiries de sa famille et sur l'étendard de ses États.

[1389] Peut-être même était-il arrivé à connaître mieux ces *autres religions* que la sienne propre, et nous croyons sans peine ses admirateurs lorsqu'ils nous disent qu'« il avait bien compris l'Occident » ; mais que vaut au juste cet éloge pour un Oriental ?

toute démarche susceptible de lui faire perdre sa caste, ce qui non seulement l'eût privé de la grande fortune qui devait être l'une de ses armes les plus puissantes, mais encore lui eût enlevé toute considération et autorité auprès de ses compatriotes[1390]. Il eut cependant le courage[1391] d'accepter des fonctions du gouvernement[1392], et remplit pendant plusieurs années la charge de Dêvân ou conseiller des juges et des collecteurs d'impôts des trois districts de Rangpour, Bhâgalpour et Râmgard, fonction dans laquelle il sut rendre de signalés services à son pays[1393]. À ce moment, il fit paraître un nouveau livre sur *L'Idolâtrie de toutes les religions*[1394].

« Pénétré du désir de *ramener ses coreligionnaires à la doctrine pure des Védas*[1395], il avait fondé à Calcutta, en 1816, l'*Atmîya-Sabhâ* ou "*Société Spirituelle*"[1396], pour la discussion des questions de philosophie et de religion[1397]. L'*admission d'Européens à ces réunions*, et la publication, en 1820, de son livre des « *Préceptes de Jésus* », firent *accuser Râm Mohan Roy de s'être converti au Christianisme*, accusation toute gratuite, car il resta

---

[1390] Admirons au moins l'habileté toute diplomatique de cette conduite ; il n'est pas surprenant qu'elle ait attiré l'attention de l'empereur de Delhi, qui jugea par la suite Râm Mohan Roy parfaitement apte à défendre ses droits devant le Parlement britannique, sans suspecter qu'un tel ambassadeur, tout en ménageant *avant tout* les susceptibilités orientales, pouvait fort bien servir *surtout* les intérêts occidentaux.

[1391] Un autre mot, un peu plus… discret, n'eût-il pas été mieux approprié, si l'on considère que Râm Mohan Roy tenait à sa *grande fortune* comme à l'*une de ses armes les plus puissantes* ? Ce n'est pas nous qui l'avons fait dire à M. de Milloué, pour qui la politique est peut-être, comme pour certaines autres *autorités scientifiques* (?) que nous pourrions nommer, moins obscure que la théogonie et la cosmogonie…, ou même qu'un simple texte écrit en turc ancien.

[1392] Duquel ? celui de Delhi ou celui de Londres ?

[1393] S'agit-il de sa *patrie*, ou de l'*Empire* dont il était le *sujet*, ou tout au moins le *protégé* ?

[1394] Les Protestants ne traitent-ils pas aussi les Catholiques d'*idolâtres* ?

[1395] Comme le Protestantisme prétend « ramener le Christianisme à la doctrine pure de la Bible et de l'Évangile ».

[1396] À cette occasion, il adressa un appel « *à tous les croyants du seul vrai Dieu* ».

[1397] Il admettait donc le principe protestant du *libre examen*, oubliant qu'il est, en Orient comme en Occident, des questions qui s'*étudient*, mais ne se *discutent* pas.

toujours foncièrement Hindou[1398] et n'eut d'autre objectif qu'une *tentative de réconciliation entre les religions*[1399].

« *Les relations amicales* qu'il avait liées, en 1828, avec le *missionnaire anglican* W. Adam, *lui suggérèrent l'idée d'organiser, sur le plan des services protestants*[1400], *des assemblées hebdomadaires consacrées à la lecture de textes védiques, accompagnée de sermons et de chants d'hymnes*[1401], et auxquelles les femmes étaient admises ; ce qui l'amena, en 1830, à fonder sous le nom de *Brahma·Sabhâ* ou *Brahmîya-Samâj* la première *Église hindoue réformée*[1402], dans un édifice construit et entretenu à ses frais, "*où Hindous, Chrétiens et Musulmans pussent venir prier ensemble*"[1403]. C'est sur ces entrefaites que l'empereur de Delhi lui conféra le titre de *Râja* ou prince[1404], et l'envoya comme am-

---

[1398] Jusqu'à quel point ? ne faudrait-il pas plutôt admettre que, dans sa personnalité subtile et complexe, le Chrétien (protestant) et l'Hindou formaient deux parts assez distinctes, mais dont l'une ne pouvait guère se développer qu'an détriment de l'autre ?

[1399] Exactement comme les promoteurs du *Parlement des Religions* de Chicago et des *Congrès du Progrès Religieux*.

[1400] Voilà l'inspiration du mouvement assez clairement définie.

[1401] Comme la « lecture de textes bibliques » à laquelle sont pareillement consacrés, en général, les *services protestants* dont il vient d'être question.

[1402] Ici, le parallélisme voulu avec l'*Église chrétienne réformée* prend vraiment un caractère un peu forcé, car l'*Hindouisme orthodoxe*, qu'il soit d'ailleurs *vishnouïste* ou *shivaïste*, ne constitua jamais une *Église*, au sens où ce mot est toujours pris en Occident.

[1403] Pourquoi pas aussi les Parsis et les Juifs ? – Mais les Hindous, pour leur part, ne tardèrent pas à se rendre compte qu'un *sermon* sur une *morale* plus ou moins *évangélique*, mais surtout et toujours *puritaine*, ne pouvait, même assaisonné d'une *lecture védique*, constituer pour eux qu'un aliment intellectuel de la plus déplorable médiocrité.

[1404] Ce titre eut certes été plus convenable pour un *Kshatriya* de valeur que pour un *Brâhmane* comme Râm Mohun Roy, qui tenait pourtant d'autre part, sinon précisément à sa caste, du moins aux avantages fort appréciables qu'elle pouvait lui procurer. Cette faiblesse bien humaine se rencontre d'ailleurs souvent, même en Europe, chez ceux qui réclament avec le plus d'insistance l'abolition de tous les *privilèges* dont la raison d'être plus ou moins profonde échappe à leur entendement ; on pourrait sans peine en trouver des exemples parmi les plus fameux *politiciens* de tous les temps et de tous les pays, même lorsqu'ils se sont dissimulés sous un masque *pseudo-religieux* ou *pseudo-scientifique*.

bassadeur en Angleterre pour défendre ses droits devant le Parlement[1405], voyage au cours duquel Râm Mohun Roy mourut à Bristol, en 1833[1406].

« Mais son œuvre ne périt pas avec lui. Après avoir végété quelque temps sous les deux successeurs de Râm Mohun Roy, Dwârka Nâth Tagore et Râmachandra Vidyâbâgish, le *Brahma-Samâj* prit un nouvel essor après la fusion avec lui de la *Tattwa-Bodhini-Sabhâ* ou "*Société pour l'Enseignement de la Vérité*"[1407], que Dêvendra Nâth Tagore, fils du précédent, avait fondée avec quelques jeunes Hindous. Il prit alors le nom d'*Adhi-Brahma-Samâj*[1408], et enfin, en 1844, celui de *Brahma-Samâj de Calcutta*, pour le distinguer de quelques autres *Brahma-Samâjs* institués dans d'autres localités. Le programme de cette religion peut se résumer en "*adoration d'un Dieu unique par un culte d'amour et de bonnes œuvres*"[1409]. Elle progressa si rapidement qu'en 1847, elle comptait 777 *Églises*[1410] dans les différentes parties de l'Inde. Cependant, des divergences de vues

---

[1405] Cela donnait en même temps à Râm Mohun Roy une *occasion* de se rendre dans ce pays, comme il le désirait, sans se compromettre aux yeux de ses compatriotes, puisqu'il ne franchissait ainsi la mer que sur l'ordre du Souverain *reconnu* (l'*Empereur des Indes*, au moins nominalement, protecteur et interprète de *Dharma* (la Loi)).

[1406] Comme on l'a vu ailleurs, le F.·. Mahârâja de Cooch-Behar mourut, lui aussi, en Angleterre, lorsqu'il y vint pour assister au Couronnement de Georges V. On dirait vraiment qu'il y a une sorte de puissance maléfique inhérente à l'accomplissement de certains actes de *loyalisme* envers l'*Empire* qui a son centre à Londres, et « sur lequel le soleil toujours luit », et envers son *Gracieux* Souverain, celui que les vrais Hindous appellent avec mépris le *Mléchha-Râja*, le « roi barbare ».

[1407] *Tattwa* est proprement la Vérité envisagée sous le point de vue de l'« Essence », (*Tat*), tandis que *Satya* est la même Vérité envisagée sous le point de vue de l'« Existence » (*Sat*).

[1408] *Adhi* signifie Suprême.

[1409] Ce programme ne comprend donc rien de plus que les deux formes préparatoires de *Yoga* qui sont désignées par les noms de *Bhakti-Yoga* et *Karma-Yoga* ; peu d'Hindous sauraient s'en contenter, et il aurait fallu y joindre du moins une partie *intellectuelle* (*Jñâna-Yoga*), également préparatoire au *Râja-Yoga*.

[1410] Il eut été plus intéressant d'être renseigné sur le nombre des *fidèles* que sur celui des *Églises*.

s'étant produites entre les membres de cette *Église*[1411], Dêvendra Nâth Tagore s'en sépara, en 1850[1412], et se mit à la tête d'une nouvelle communauté qui se dénomma *Brahma-Dharma* ou "*Religion de Brahma*"[1413]. Elle proclamait que son but était, non de détruire, mais de purifier l'ancienne religion et les mœurs, de corriger les vices et les abus de la société, tout en tenant compte du caractère et du tempérament du Peuple[1414].

« Sur ces entrefaites, le *Brahma-Samâj* reçut une impulsion nouvelle par l'accession dans ses rangs d'un jeune homme enthousiaste et plein d'idées généreuses, Kehab Chander Sen (1838-1884), qui, pendant quelques années, joua un si grand rôle dans la société indienne par l'énergie et le dévouement avec lesquels il poursuivi les deux réformes dont il s'était fait le champion : l'interdiction des mariages d'enfants et le droit

---

[1411] Il faut dire aussi que, dès cette époque, les *Piétistes* (ce nom, qu'on donna aux Hindous *protestantisés* et à leurs *inspirateurs* européens, avait été attribué autrefois, en Allemagne surtout, à un mouvement protestant auquel se rattacha, entre autres, le trop célèbre philosophe Emmanuel Kant), les *Piétistes*, disons-nous, étaient à peu près aussi mal vus dans l'Inde que le sont aujourd'hui les *Théosophistes* ; et ce n'est pas peu dire, car l'impopularité d'Annie Besant égale presque celle dont le F∴ Rudyard Kipling jouit dans Lahore, sa ville natale, impopularité telle que le « grand homme » *anglo-indien* a jugé prudent de se réfugier en *Belait*..., pardon, en Angleterre, sous la protection directe de S. M. l'*Empereur et Roi* et de sa police métropolitaine. Du reste, M. Rabindra Nâth Tagore doit moins que personne ignorer cette histoire *véridique* de l'auteur de *Kim*, bien connue dans les milieux littéraires hindous où lui-même occupe une place des plus distinguées, avec une réputation incomparablement plus *honorable* que celle du F∴ Rudyard Kipling.

[1412] Il s'aperçut sans doute alors des tendances qui faisaient agir les *Piétistes*, et il se refusa à être *consciemment* leur auxiliaire, ce qui est tout à son honneur.

[1413] Plus exactement « *Loi de Brahma* ».

[1414] Pour être tout à fait juste envers Dêvendra Nâth Tagore, il convient d'ajouter ici que, par la suite, il devint un véritable *Sannyâsi*, et passa douze années dans une retraite de l'Himâlaya ; verrons-nous quelque jour son fils suivre cet exemple ? N'en désespérons pas, après avoir vu (ceci n'est pas pour établir une comparaison) le Swâmî Vivêkânanda lui-même, le disciple infidèle de l'illustre Râmâkrishna, dont nous aurons l'occasion de reparler, finir malgré tout sa vie en véritable Hindou.

pour les veuves de se remarier[1415]. Toutefois, son caractère entier et autoritaire à outrance lui créa bientôt de telles difficultés avec les autres chefs de la communauté qu'il s'en sépara en 1866, pour fonder une nouvelle *Église* dite de la "*Nouvelle Dispensation*"[1416]. L'histoire de cette *Église* tient tout entière dans celle de Chander Sen lui-même ; elle ne prospéra guère et ne survécut qu'avec peine à la mort de son fondateur, qui, de son vivant, s'était aliéné les amitiés les plus fidèles par son autoritarisme, *ses tendances vers le Christianisme protestant*, et par la contradiction où il se mit avec ses propres doctrines en mariant sa fille, âgée seulement de quatorze ans, au Mahârâja de Cooch-Behar, qui n'avait lui-même que seize ans[1417].

« Actuellement, le mouvement de *réforme* provoqué par le *Brahma-Samâj* est toujours *fortement entraîné vers le Christianisme*[1418], et *ouvertement encouragé par le gouvernement et les sociétés de missions anglo-indiennes* ».

Par cet exemple, nous voyons clairement, une fois de plus, comment l'infiltration protestante agit partout, sous des formes multiples et parfois difficiles à saisir ; mais l'Inde est certainement, en raison de la mentalité et des conditions d'existence mêmes de son peuple, un des terrains les moins favorables à cette action. C'est pourquoi les récents procès de Madras ne nous

---

[1415] Ceux qui, dans l'Inde, réclament ces réformes et d'autres semblables, en attendant peut-être d'obtenir, par l'action de la *Co-Masonry* (*Maçonnerie Mixte*), l'introduction du divorce et du suffrage des femmes, ne peuvent certainement pas se ranger parmi ceux qui, quoique *réformistes* dans une certaine mesure, veulent, comme Dêvendra Nâth Tagore, « tenir compte du caractère et du tempérament du peuple ».

[1416] On voit à quel point ce mouvement était, comme le Protestantisme dont il suivait l'esprit, sujet à toutes les dissensions qui sont une conséquence fatale de l'admission du *libre examen*.

[1417] Lui aussi se résignait donc, le cas échéant, à adopter l'attitude *politique* qui consiste à sacrifier ses principes à certains avantages sociaux. Toutefois, il est permis de sourire en voyant assimiler à des *enfants* dans l'Inde, des jeunes gens de seize et quatorze ans. – Comme le Mahârâja de Cooch-Behar était âgé de 49 ans lorsqu'il mourut à Bexhill-on-Sea, en 1911, ceci nous reporte à 1878.

[1418] Sous-entendu *protestant*. – On sait, d'ailleurs, combien les Protestants de toute espèce aiment à se dire *Chrétiens* sans épithète, pour pouvoir plus aisément s'insinuer dans tous les milieux.

ont aucunement surpris ; il y avait bien à redouter la partialité possible du juge *anglais* en faveur de la T∴ Ill∴ S∴ Annie Besant et du Rév. C. W. Leadbeater, mais il n'en est pas moins certain que l'affaire « Alcyone » devait nécessairement tourner à leur confusion[1419].

Une autre conclusion à tirer de ce qu'on vient de lire, c'est que certaines personnalités, si remarquables qu'elles puissent être à divers égards, n'ont pourtant aucun titre à être qualifiées de « chefs des religions orientales »[1420], ou même désignées comme leurs représentants *autorisés*, et que leur participation à un

[1419] Dès le commencement de 1912, le docteur M. C. Nanjunda Rao, professeur à l'École de Médecine de Madras, écrivait ceci dans l'*Arya-Bala-Samâj Magazine* de Mysore : « Les agissements actuels des *Théosophistes* constituent une sévère condamnation des *méthodes* adoptées pour glorifier ce jeune Krishnamurti (Alcyone) comme un second Christ qui vient sauver l'humanité affligée ». – L'*Arya-Bala-Samâj* (*Société de la Force Aryenne*) ne doit par être confondue avec l'*Arya-Samâj* (*Société Aryenne*) dont nous parlons plus loin, non plus qu'avec l'*Arya-Bala-Bodhinî* (*Éducation de la Force Aryenne*). Cette dernière organisation ne fut qu'une des nombreuse créations de la *Société Théosophique* (voir *Le Lotus Bleu*, n° du 27 avril 1895, pp. 95-96). C'était une « Association de jeunes gens hindous », un peu trop analogue, par certains côtés, aux *Y.M.C.A.* (*Young Men Christian Associations*, « Associations chrétiennes de jeunes gens ») que les Protestants établissent en tous pays, et où tous sont admis sans distinction confessionnelle, ce qui fournit naturellement, aux promoteurs plus ou moins avoués de l'institution, d'excellentes occasions de se livrer à la propagande *évangélique* et *biblique*.

[1420] *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° du 20 août 1913, p. 2807, note 1. – D'autre part, il ne faut pas confondre les religions orientales *authentiques* avec certaines pseudo-religions affectant un caractère *orientaliste*, telles que le *Bouddhisme éclectique* de M. Léon de Rosny, président de l'*Alliance Scientifique Universelle*, ou que le *Bouddhisme Ésotérique* (?) des fondateurs de la *Société Théosophique*. Il est assez curieux de noter que c'est toujours du Bouddhisme que se recommandent de préférence les *orientalistes*, tant *officiels* qu'*officieux*, sans doute parce que cette doctrine, qu'ils prennent, d'ailleurs sans la connaître parfaitement, pour l'expression la plus haute de l'esprit oriental, n'en est en réalité qu'une *déviation*, déjà semblable en cela, malgré la différence des temps et des lieux, à ce que devait être, bien des siècles plus tard, dans le monde catholique de l'Occident, la *religion réformée*.

Congrès quelconque, n'engageant qu'elles-mêmes, n'a en somme qu'une importance fort relative[1421].

L'Arya-Samâj

En 1870[1422], le Swâmî Dayânanda Saraswatî fonda, sous le nom d'*Arya-Samâj* ou « *Société Aryenne* », « une société religieuse ayant pour but de *ramener la religion et le culte à la simplicité védique primitive* »[1423].

L'auteur que nous avons déjà cité, M. de Milloué, dit à ce sujet[1424] :

> « L'*Arya-Samâj* n'admet l'existence et l'adoration que d'*un seul Dieu unique* (*sic*); c'est une sorte de *Brâhmanisme philosophique* basé sur les quatre *Védas*, à l'exclusion des *Brâhmanas* et des *Pourânas*[1425]. Il a inscrit dans son programme l'interdiction des mariages d'enfants, l'amélioration de la condition des femmes

---

[1421] Rappelons qu'au *Parlement des Religions*, tenu à Chicago en 1893, et prototype de tous les autres Congrès du même genre, on vit figurer le Mongol *hindouïsé* (?) Gyanendra Nâth Chakravarti, fondateur du *Yoga-Samâj* d'Allahâbâd, et l'un des « instructeur » de la S.·. Annie Besant (voir *La France Anti-maçonnique*, 25e année, n° 44, p. 481) ; le Swâmî Vivêkânanda, qui dénatura le *Vêdânta* pour l'*américaniser*, mais que les *Théosophistes* considéraient comme « un de leurs Frères de la race aînée », et « un prince parmi les hommes » (*Le Lotus Bleu*, n° du 27 janvier 1895, pp. 540-541) ; enfin l'*Angarika* H. Dharmapâla, « missionnaire laïque », du *Mahâ-Bodhi-Samâj* (*Société de la Grande Sagesse*) de Colombo (Ceylan), présidé par le *Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud* (?), H. Sumangala, « sous les auspices de S. S. Lozang Thub Dan Gya-Tcho, *Grand Lama du Tibet* » (?), mais aussi, plus directement, du colonel Olcott, le rédacteur du *Catéchisme Bouddhique*, qui se vanta d'avoir opéré la réconciliation des Bouddhistes du Sud avec ceux du Nord (*Le Lotus Bleu*, n° du 27 septembre 1894, pp. 347-350). – Au *Congrès du Progrès Religieux* de Paris assistait également un Bouddhiste, M. D. B. Jayatilaka, que les comptes rendus qualifient simplement de « professeur » ; est-ce un « nouveau missionnaire laïque » de semblable provenance ?

[1422] C'est-à-dire, cinq ans seulement avant la création de la *Société Théosophique* aux États-Unis et l'introduction du nouveau *Sat Bhai* en Angleterre.

[1423] Toujours comme les protestants prétendent les ramener « à la simplicité évangélique primitive ».

[1424] *Le Brâhmanisme*, p. 233.

[1425] Ceci suffit à caractériser la tendance moderniste de ce nouveau mouvement.

et l'instruction du peuple[1426] ; œuvre à laquelle Dayânanda Saraswatî a consacré par testament sa fortune entière[1427] ».

M. Lalchand Gupta, dans un récent article sur cette société, publié par l'*Indian Review*, parle en ces termes du *Swâmi Dayânanda Saraswatî* :

« En instituant l'*Arya Samâj*, Swâmi Dayânanda ne voulait pas seulement éveiller l'Inde de son long sommeil, mais aussi conduire l'humanité vers le bien commun et la vie constituée. Les dons merveilleux et les *sympathies cosmopolites* du Swâmî sont bien connus. Ses critiques eux-mêmes admiraient sa force de caractère. Il était un « *patriote du monde* », et il ne se laissa jamais enfermer dans les limites artificielles d'un étroit nationalisme. Cependant, il était aussi un vrai nationaliste, car il se plaisait toujours à conseiller aux Hindous de se développer selon leur propre ligne d'évolution. Il préférait la culture indigène à l'imitation d'un idéal étranger ; mais, en même temps, il ne s'opposait jamais aux *relations avec les étrangers*. Il considérait volontiers *l'humanité comme une seule famille*, dont tout homme est un membre. C'est lui qui, le premier, affirma que *l'Inde peut donner le Spiritualisme à l'Occident*, et que toute autre foi répandue dans le monde doit son origine au *Véda éternel*. Pour des causes diverses, le *théisme* a eu son déclin dans le monde civilisé, et la mission de Swâmî Dayânanda était de *faire des théistes de sceptiques, ou même de matérialistes*. Son extérieur était charmant et en même temps indiquait la force de volonté. Il était, peut-être, un de ces hommes qui sont généralement mal compris par le peuple. Sur ce point, je pourrais dire que le pays n'était pas suffisamment avancé pour s'assimiler, ou même pour suivre ses enseignements. Ce n'est pas chose facile que de bien comprendre un prophète, car il est quelquefois

[1426] Ce sont toujours à peu près les mêmes revendications que formulent tous ces réformateurs ; et, raisonnablement, cela ne permet guère de présenter, comme le fait M. de Milloué, l'*Arya-Samâj* comme né de « la réaction contre les *tendances chrétiennes* (lire protestantes) de Chander Sen et de plusieurs des *Brahma-Samâjs* indépendants ».

[1427] Cette fortune servit, entre autres choses, à l'institution du *Dayânanda Anglo-Vedic College* de Lahore.

> en avance d'un siècle au moins sur le peuple. Les motifs de Swâmî Dayânanda n'ont pas reçu leur juste interprétation parce qu'ils étaient, et sont encore, trop bons pour être admis par la masse faible et ignorante. Mais je suis sûr que, si ses ouvrages étaient traduits en anglais, il serait sans doute bien compris de l'élite du monde occidental cultivé[1428]. Parce que Swâmî Dayânanda était un véritable ami des hommes, il ne souffrait jamais que personne s'écartât du sentier de la vertu. Il ne connaissait pas de compromis entre la vérité et l'erreur. Pour lui, la vérité était la seule voie digne d'être suivie, et, par suite, il eut à se mesurer avec d'innombrables difficultés dans son œuvre de relèvement. Littéralement, *il fui le Luther de l'Inde*. L'œuvre entreprise par lui fut poursuivie avec ardeur par l'*Arya Samâj* pendant un certain temps ; mais, depuis plus de dix ans, il y a eu un trop grand étalage d'esprit de parti chez les chefs de l'organisation intitulée *Guru-Kula* (*Confrérie des Instructeurs*) et dans les sections du *Collège de l'Arya Samâj* établies dans cette partie du pays (c'est-à-dire dans le Sud, l'*Indian Review* étant éditée à Madras)… Ce que Swâmî Dayânanda combattait le plus énergiquement, c'est l'esclavage intellectuel et spirituel dans lequel les masses sont tenues par les classes privilégiées ; mais les chefs du mouvement semblent propager le mal une fois de plus sous prétexte de contrôle ! ».

Nous reproduirons cet extrait à titre de document, et surtout pour les traits caractéristiques qu'on peut y relever et que nous avons soulignés ; mais, bien entendu, nous faisons toutes réserves, *même et surtout au point de vue hindou*, sur les éloges décernés au Swâmî Dayânanda Saraswatî, *le Luther de l'Inde*, et à son *Arya Samâj*, dont les relations avec les fondateurs de la *Société Théosophique* sont plus que suspectes. Les « compromis entre la vérité et l'erreur », lorsqu'ils favorisent certains intérêts et certaines combinaisons plus ou moins… diplomatiques, n'auraient-ils donc pas été si étrangers que nous l'affirme M. Lalchand Gupta, à celui que le Colonel Olcott appelait « un des plus nobles Frères vivants » ?

[1428] Cela est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut de Râm Mohan Roy.

Les Sept Frères (Sat Bhai)

Cette Société fut introduite en Angleterre, vers 1875, par des officiers de l'armée des Indes. Elle emploie une série de titres, de mots de passe et de devises symboliques empruntées à la tradition et à la langue hindoues.

Le Secrétaire actuel pour Londres est le F∴ A. Cadbury Jones, 8, Golden Square. (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° du 15 novembre 1912, p. 1108.)

On trouve de curieux, renseignements sur ce sujet dans le roman du F∴ Rudyard Kipling intitulé *Kim*, qu'on peut regarder, pour une bonne partie, comme l'autobiographie de l'auteur dans la première partie de sa vie. Ce livre est fort intéressant à lire à ce point de vue, surtout quand on connaît quelque peu les événements auxquels il fait allusion.

Suivant ce que nous y voyons (p. 245 de la traduction française, édition du *Mercure de France*, 1907), l'ancienne société nommée *Sat Bhai*, et dont les membres s'appellent aussi *Fils du Charme*, est « hindi et tantric ». « On suppose dans le public que c'est une société éteinte, mais j'ai établi par des notes qu'elle est encore existante », dit Babu Hurree, qui ajoute aussitôt : « Vous comprenez que c'est tout de mon invention ». Ce qu'on comprend fort bien, en effet, c'est que, si même il existe encore des membres authentiques de l'ancienne société, ils ne peuvent avoir aucun rapport avec celle qui fut soi-disant reconstituée par des Anglais et des gens que nous qualifierons seulement d'« anglophiles », pour éviter de leur appliquer une épithète plus dure, et dont les pareils se trouvent aussi dans les rangs de la *Société Théosophique*. Nous signalons seulement, bien entendu, une certaine similitude entre les éléments dont se composent ces deux organisations, sans prétendre pour cela les rattacher l'une à l'autre par une filiation plus ou moins indirecte ; et pourtant, à l'examen de certains détails, en étudiant de plus près certains procédés et certaines manières d'agir qui se retrouvent toujours les mêmes, on serait presque tenté de croire à une origine commune.

Nous avons vu que c'est vers 1875, qui est également, on s'en souvient, la date de la fondation de la *Société Théosophique*, que le nouveau *Sat Bhai* fut introduit en Angleterre par des officiers de l'armée des Indes, parmi lesquels on devait vraisemblablement compter quelques-uns de ces « colonels sans régiment » (p. 158) qui rendent au gouvernement britannique des services si importants et si variés dans des emplois tels que ceux de chefs des services d'inspection ethnologique, topographique, etc., et aussi dans la Maçonnerie d'importation européenne (p. 152), où ils se rencontrent avec des FF∴ Hindous tels que LL. AA. les Mahârâjas de Kapurthala et de Cooch-Behar[1429], et que le F∴ Durga Charan Banerjee, chef de la police indigène, qui fut, en 1910, Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale.

Remarquons à ce propos que J. C. Chatterjee, l'écrivain théosophiste bien connu[1430], a été nommé récemment chef du service archéologique du Kashmir ; peut-être a-t-il, comme Babu Hurree, la louable ambition de devenir *F. R. S.* (pp. 232-233). N'oublions pas non plus que nous avons vu, à la tête de la *Société Théosophique*, un « colonel » quelque peu dans le genre de ceux dont nous venons de parler. Il est vrai que celui-là était américain ; mais H.-P. Blavatsky n'était-elle pas devenue, elle aussi, « ci-

[1429] Le Mahârâja de Cooch-Behar, mort en octobre 1911 en Angleterre, où il était venu pour les fêtes du Couronnement, était, depuis 1887, *Past Senior Grand Warden* ou Premier Grand Surveillant Honoraire de la Grande Loge Unie d'Angleterre : il avait été aussi Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale (*The Freemason*, 21 octobre 1911). En 1870, il avait fondé dans ses États une branche du *Brahma-Somaj*, organisation dont nous parlons ci-dessus (*ibid*., 24 juin 1911). Il était aussi *membre de la Société Théosophique*, dont il organisa également une branche dans sa capitale, le 6 août 1590, avec l'autorisation du Colonel Olcott (*Le Lotus Bleu*, décembre 1890) ; en 1893, il fut élu président de la branche de Darjeeling (*ibid*., mars 1893). – Son successeur, 1e Mahârâja actuel, est le F∴ Râj Râjendra Narâyan, qui fut investi des fonctions de Grand Porte-Étendard de l'Ordre du *Secret Monitor*, au Grand Festival qui eut lieu à Londres le 23 mai 1911 (*The Freemason*, 20 mai et 3 juin 1911).

[1430] Il est l'auteur de *Philosophie Ésotérique de l'Inde* et de *Vision des Sages de l'Inde* ; il vient de publier un nouvel ouvrage, *The Hindu Realism* (*Le Théosophe*, 1er août 1913). – Tous ces écrits, malgré leurs titres et leurs prétentions, sont plus souvent inspirés de la philosophie évolutionniste (et très *exotérique*) d'Herbert Spencer que de l'antique doctrine orientale.

toyenne américaine »… après avoir été « garibaldien » ? et pourtant, si le gouvernement anglais a fait, comme l'affirment des gens bien informés, les frais de ses voyages au Thibet ou dans l'Himâlaya, son origine russe et la rivalité de l'Angleterre et de la Russie (voir pp. 317 et suivantes) précisément dans ces régions donnent à penser que ces déplacements n'avaient pas pour but exclusif d'aller à la recherche des inaccessibles *Mahâtmâs*. En supposant même que ceux-ci eussent existé réellement, ils risquaient fort de n'avoir à jouer, en bien des circonstances, qu'un rôle à peu près analogue à celui du vieux Lama rouge dont Kim fut le *chéla*.

Nous avons de bonnes raisons de croire que, maintenant comme alors, « le Grand jeu jamais ne s'arrête d'un bout à l'autre de l'Inde » (p. 234), particulièrement entre Adyar et Bénarès, et que, dans cette dernière cité, il ne se joue pas seulement autour du temple jaïn des *Tirthankers*. Quoi qu'il en soit, signalons encore le singulier procédé d'éducation, ou d'initiation si l'on veut, qui consiste à essayer de « faire voir des choses » (pp. 204-207 et 230) ; on sait combien Mme Blavatsky a usé de cette méthode à l'égard de ses disciples, sans doute pour voir, elle aussi, « s'il y avait des pailles dans les joyaux » ; et, certes, elle a dû en trouver abondamment, à en juger par les récits que nous pouvons lire dans les ouvrages de Sinnett, *Le Monde Occulte* et *Le Bouddhisme Ésotérique*. Il serait curieux de savoir si M. Leadbeater a tenté les mêmes expériences sur son pupille *Alcyone* ; s'il l'a fait, n'aurait-il pas réussi, pas plus que le « médecin des perles » avec Kim ? on pourrait le supposer, d'après les hautes destinées qui sont prédites au jeune initié,… à moins que l'on n'entende lui faire jouer qu'un simple rôle de parade, ce qui, après tout, est bien possible aussi.

Dans bien des sociétés plus ou moins ésotériques, il y a, en effet, initiés et initiés ; il en serait ainsi notamment dans le *Sat Bhai* rénové, à en croire le F∴ Rudyard Kipling, qui en donne les signes de reconnaissance et les mots de passe (en les transformant sans doute), avec les différences secrètes permettant de distinguer les membres des deux catégories (pp. 244-246). Il y a

même une remarquable analogie entre la turquoise des *Fils du Charme* et le fameux anneau des 33es ∴ ; et, assurément, tout cela peut paraître digne de quelque réflexion.

La réforme de la mentalité moderne[1431]

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accélérant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ; où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positi-

[1431] Nous reproduisons ici un texte ancien de René Guénon resté ignoré de nos lecteurs. C'est une communication faite dans le cadre des Journées des 6 et 7 mai 1926 de la « Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur » ; elle fut ensuite incluse dans le compte rendu publié dans le n° de juin 1926 de *Regnabit*, revue éditée par la dite Société.

visme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen-âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une manifestation particulièrement opportune ;

mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut réformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux mêmes qui se croient être sincèrement religieux, n'ont pour la plupart, de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants, se comportent à peu près de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme de fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des

symptômes de la confusion qui est partout dans le monde moderne, car le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on paraît, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal ? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice, peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tache de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec ratio-

nalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition, il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans l'*Épître aux Hébreux*.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en conflit, pour la simple raison qu'elles ne se rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientiste » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sure, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de

l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se défier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tache considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la nôtre[1432], d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde, « en lequel sont cachés tous

[1432] Il s'agit bien entendu de la « Société de Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur ». Note de la rédaction des « *Études Traditionnelles* ».

les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

Le Christ Prêtre et Roi[1433]

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaires l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En

[1433] [Article paru en mai-juin 1927, dans la revue *Le Christ-Roi*, à Paray-le-Monial.]

d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre[1434]. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme »[1435]. Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute autorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut être que le Verbe divin.

Donc, le Christ, manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais, chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal emblème de cette tribu, plus spécialement de la famille de David qui est la sienne, devient ainsi son

---

1434 (Sur ce point, pour le moment, nous rappellerons cependant que selon Dante l'« autorité impériale dépend immédiatement du *sommet* de toute réalité, c'est-à-dire de Dieu » (*De la Monarchie*, trad. B. Landry, Livre III, ch. XIII), et l'« autorité temporelle du monarque descend sur lui de la source universelle de l'autorité sans aucun intermédiaire » (*ibid.* ch. XVI). Mais Dante ajoute, et ce sont les dernières paroles de son livre : « La vérité de ce (dernier) point ne doit pas être entendue dans un sens si rigoureux, que le Prince Romain ne soit en rien soumis au Pontife Romain ; car la félicité temporelle est ordonnée d'une certaine façon à la félicité immortelle. César doit avoir pour Pierre le respect d'un fils aîné pour son père ; illuminé par la lumière de la grâce paternelle, il éclaire avec plus de force la surface du monde, monde dont il a reçu le gouvernement de Celui qui est le gouverneur de toutes les choses spirituelles et temporelles. » Note de la Rédaction des *Études Traditionnelles*.)

1435 *Tractacus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi, avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchissedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchissedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Écriture le déclare par ces mots : Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec »[1436].

Ainsi le Christ est prêtre, mais par droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchissedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et cela est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchissedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec* »[1437].

Rappelons le texte du passage biblique où est relatée la rencontre de Melchissedec avec Abraham : « Et Melchissedec, roi de

[1436] *Épître aux Hébreux*, VII, 11-17.

Salem, fit apporter du pain et du vin ; et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram[1438], disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris »[1439]. Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchissedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice[1440], ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissedec demeure prêtre à perpétuité »[1441].

Or Melchissedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »[1442] ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchissedec vint au-devant de

---

1437 *Psaume* CIX, 4.

1438 C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

1439 *Genèse*, XIV, 18-20.

1440 C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

1441 *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.

1442 *Ibid.*, VII, 7.

ce patriarche »[1443]. Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment, car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première »[1444].

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre »[1445]. Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse ce domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchissedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Écriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et à l'autre des ordres où s'exercent respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchissedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de Dieu »[1446].

[1443] *Ibid.*, VII, 8-10.

[1444] *Ibid.*, VII, 20-22.

[1445] *Ibid.*, V, 11.

[1446] L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divin et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ce principe des deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité transcendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Éternel « par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Évangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

À ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchissedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens très différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie[1447].

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est pas moins importante, est celle-ci : Melchissedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion* ; *El Elion* est l'équivalent d'*Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre[1448]. Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion* ; quant à sa manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchissedec est le sacerdoce d'*El Elion* ; le sacer-

[1447] Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (*Saint Jean*, XIV, 27).

[1448] En hébreu, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

doce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoces aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissedec ».

Enfin Melchissedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité[1449] et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement *au principe commun des deux pouvoirs, sacerdotal et royal*. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs,

[1449] Les arbres à gommes ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblèmes du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchissedec » ?

Les Influences errantes

Au début de son séjour en Égypte René Guénon avait écrit, sous son nom islamique Abdel-Wahed Yahya, dans une revue de langue arabe *Al-Ma'rifah* (La Connaissance) nouvellement fondée au Caire, dont il fut, dès le premier moment, un des collaborateurs. Il y publia les textes suivants :

Dans le premier numéro (mai 1931) : « Connais-toi toi-même » (*I'rif nafsa-ka bi-nafsi-ka*) dont la traduction française faite du vivant de l'auteur et revue par lui a été publiée, après sa mort, dans les *Études Traditionnelles*, de mars 1951. — Notons à l'occasion que la formule socratique qui constitue le titre et le thème de l'article était aussi la devise (*chi'âr*) de la revue.

Dans le numéro 2 (juin 1931) : « Influence de la civilisation islamique en Occident » (*Athâru-th-Thaqâfati-l-islâmiyyati fi-l-Gharb*) dont la traduction, faite dans les mêmes conditions, a été publiée dans le numéro de décembre 1950 des *Études Traditionnelles*, c'est-à-dire du vivant de l'auteur, mais quelques jours seulement avant sa mort (qui survenait le 7 janvier 1951) ; cette publication suppléait d'ailleurs le manque de sa collaboration habituelle.

Dans le numéro 3 (juillet 1931) : « Le néo-spiritualisme et son erreur » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-hâdithah wa khat'u-hâ*) ce qui, en fait, était en même temps la transposition du titre français de l'*Erreur Spirite*.

Dans le numéro 5 (septembre 1931) : « Le néo-spiritualisme. Réponse à une critique » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-Hâdithah. Raddun 'alâ raddin*). C'était la réponse à des objections contre sa thèse, qu'un des collaborateurs, Ferid Bey Wagdi, avait publiées dans le numéro 4 de la revue.

Dans le numéro 7 (novembre 1931) : « Les Influences Errantes » (*Al-Quwâ as-Sâbihah*).

Nous donnons maintenant la traduction de ce dernier texte, également revue par l'auteur, et nous rappelons à nos lecteurs que le sujet avait déjà été traité par René Guénon une première fois dans son livre l'*Erreur Spirite*, première partie, chapitre VII : « L'Explication des phénomènes » (les dernières 5 pages).

*
* *

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux – malheureusement nombreux à notre époque – qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celles de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article.

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leurs lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles. S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'y a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djinns*, soit à l'aide d'êtres humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté – qu'ils soient hommes ou *djinns* – leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce

fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent – s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques – un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut en obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnages de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles se soient constituées spontanément. À cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la

science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni, par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

À la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger

qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes »[1450]. Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement oral.

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent complètement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains phénomènes – pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales – ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables.

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent des effets en apparence similaires. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant aux résultats, il n'existe évidemment rien

[1450] Il s'agit du *Traité des Influences errantes* de Quang-Dzu traduit par Matgioi (le Comte Albert de Pouvourville) et inclus dans la première édition de sa *Voie Rationnelle*, mais retiré de la deuxième édition (Chacornac). Il a été toutefois reproduit encore dans les *Études Traditionnelles*, numéros d'avril-mai et de juin 1956. *N.d.l.R. Ét. Trad.*

de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivant les cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées. Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins », comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

Esprit et intellect[1451]

Deux textes sur l'intellect

À l'occasion des remarques que nous faisons dans ce même numéro sur la question de l'intellect, il nous semble d'un certain intérêt de reproduire deux articles de René Guénon publiés ici même autrefois — mais dans des numéros depuis longtemps épuisés et que beaucoup de nos lecteurs actuels ne possèdent pas — et ayant trait au même sujet : *Esprit et Intellect* et *Les idées éternelles*, parus l'un à la suite de l'autre dans les numéros de juillet-août et de sept.-oct. 1947.

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ,* il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs fa-

[1451] Reproduit d'après les *É.T.* de juillet-août 1947.

çons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti* ; mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà de l'Être pur[1452]. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » :

[1452] L'emploi du terme *Purushottama,* dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure[1453].

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est

[1453] Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle*, dans le n° d'avril-mai 1947 des *Études Traditionnelles*.

d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement[1454]. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle[1455].

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*[1456], quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté[1457]. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifesta-

---

[1454] On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

[1455] C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

[1456] Cf. *La Grande Triade*, ch. XI, p. 80, note 4 [= p. 97, note 1 de la 2e édition].

[1457] Il est, suivant la formule upanishadique, « Ce par quoi tout est manifesté, et ce qui n'est lui-même manifesté par rien ».

tion)[1458] ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sâtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingués »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifeste quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit,

[1458] On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

Les Idées éternelles[1459]

Dans notre dernier article[1460], nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au-delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt

---

[1459] Reproduit d'après *É.T.* de sept.-oct. 1947.

[1460] [Il s'agit d'*Esprit et Intellect* publié dans les *É.T.* de juillet-août 1947 et repris dans les pages précédentes du présent numéro.]

qu'*Âtmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes[1461] ; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession[1462]. Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[1463], ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe,

---

[1461] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

[1462] Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au-delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

[1463] Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[1464], on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque

[1464] Voir *Les « racines des plantes »*, dans le n° de septembre 1946.

sorte par là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon[1465] ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons[1466]. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin[1467].

[1465] Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

[1466] Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[1467] Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqiqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

Quelques pages oubliées de René Guénon[1468]

René Guénon donna régulièrement dans les *Études Traditionnelles* des comptes rendus du *Speculative Mason*. Cette revue maçonnique comportait une rubrique *Notes and Queries* (*Notes et Questions*) qui offrait aux lecteurs la possibilité de poser des questions relatives à la Franc-Maçonnerie. Quand la rédaction n'était pas en état de donner une réponse satisfaisante, les autres lecteurs étaient invités à proposer une solution.

Or, il apparaît que la rédaction reçut de René Guénon la réponse à diverses questions, parfois d'ordre technique, en rapport avec le symbolisme universel ou avec celui de l'Islam en particulier. Ces réponses étaient succinctes et signées A.W.Y., initiales de son nom arabe Abdel Wahed Yahya. Ces textes n'avaient jamais été traduits en français et ne se trouvent pas non plus dans les deux volumes posthumes d'*Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (Éditions Traditionnelles). Ils sont cependant assez intéressants pour être traduits et publiés dans les *Études Traditionnelles*.

C'est dans les années 1934 à 1940 du *Speculative Mason* que nous avons trouvé les notes traduites ci-après.

Le volume XXVII (avril 1935, p. 77) semble contenir la première intervention de René Guénon, puisque la rédaction y insère la demande suivante : « L'éditeur aimerait remercier Abdel Wahed Yahya pour les réponses qu'il nous a adressées pour cette rubrique et lui demande de bien vouloir indiquer son adresse afin qu'on puisse lui envoyer un exemplaire complémentaire de ce journal. »

Nous donnerons intégralement, tout d'abord la question posée, ensuite la solution proposée par « A. W. Y. ».

[1468] Les *Études Traditionnelles*, n° 427, septembre-octobre 1971.

Avril 1935[1469] H.R.A. – *Est-ce le double triangle ou l'étoile à cinq branches* (five-pointed star) *qu'il est correct d'appeler « Bouclier de David » ? J'ai entendu appliquer ce nom aux deux symboles sans distinction, mais lequel est alors le « Sceau de Salomon » ?* A.W.Y. – « Le double triangle est appelé par les Kabbalistes indifféremment « Sceau de Salomon » et « Bouclier de David », et de même « Bouclier de Mikaël » (Mikael-Malaki, « Mon Ange », c'est-à-dire « L'Ange en qui se trouve Mon Nom ») ; également en arabe il est désigné comme « Khâtem Seyidnâ Suleymân » et « Dir'a Seyidnâ Dawûd ». Aucune de ces désignations ne peut être appliquée de façon correcte à l'étoile à cinq branches, le pentalpha ou pentagramme des pythagoriciens, lequel est l'étoile flamboyante maçonnique. Cette dernière, dans sa signification générale, est un symbole « microcosmique », alors que le double triangle est un symbole « macrocosmique ». Il existe un autre symbole arabe, nommé « Ugdat Seyidnâ Suleymân » ou « Nœud de Salomon », dont la signification est très proche de celle du Sceau de Salomon, en rapport avec l'adage hermétique : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. » »

Étudiant. – *Les Colonnes d'Hénoch sont-elles en relation avec les Colonnes du Porche ? Dans ma Loge personne ne semble savoir quelque chose au sujet des Colonnes d'Hénoch.* A.W.Y. – « Il est dit que les Colonnes d'Hénoch ou de Seyidnâ Idris, comme il est appelé dans la tradition islamique, ont été construites par lui en deux matériaux différents, l'un pouvant résister à l'eau et l'autre au feu ; sur chacune était gravé l'essentiel de toutes les sciences. Il est dit qu'elles furent placées respectivement en Syrie et en Éthiopie, et que celle qui avait résisté aux eaux du Déluge existe encore en Syrie. En fait, la Syrie est ici rapportée au Nord, en connexion avec l'eau, et l'Éthiopie au Sud, en connexion avec le feu ; cela justifie donc pleinement la relation établie entre ces Colonnes d'Hénoch et celles du Porche. D'autre part, partout où on trouve deux colonnes, elles auront en commun une signification générale « binaire » que ces colonnes soient de Salomon, d'Hé-

[1469] *The Speculative Mason*, Volume XXVII, pp. 77-78.

noch, d'Hercule, etc. On peut également remarquer que la Syrie et l'Éthiopie, dans la tradition précitée, ne s'identifient pas nécessairement avec les pays actuellement connus sous ces noms, car elles ont elles-mêmes un sens symbolique et caché ; en tout cas, les Colonnes d'Hénoch représentent deux centres spirituels et initiatiques auxquels était confié le dépôt de la connaissance primordiale, en vue de la préserver au cours des époques successives. »

Juillet 1935[1470] V.C. – *Pourquoi d'abord le pied gauche (left foot) ?* A.W.Y. – « Cette prééminence du pied gauche n'est pas uniformément reconnue par tous les rites maçonniques : là où elle existe, on se réfère généralement au fait que le coté gauche est le côté du cœur, explication admise également, et peut-être à plus juste titre, pour la position du bras gauche sur le bras droit dans le grade écossais de R.C. Bien que le symbolisme du cœur soit en effet très important, et cela dans toutes les traditions (mais à vrai dire tout à fait différent de ce qu'en pensent les gens modernes), il y a peut-être quelque chose de spécifique en ce qui concerne au moins le pied gauche : il est évident que ceci est en rapport étroit avec les circumambulations exécutées de gauche à droite, et ainsi la question est ramenée à un problème d'un ordre beaucoup plus général. Il y a bien des différences à cet égard, selon les diverses traditions : en Inde et au Tibet, les circumambulations se font aussi de gauche à droite (c'est-à-dire en ayant le centre à sa droite, et de cela vient la désignation *pradakshina*) ; dans la tradition islamique, c'est l'inverse ; et l'on peut dire que ceci est en relation directe avec le sens de l'écriture dans les langues sacrées (le sanskrit et l'arabe) dans lesquelles les deux traditions trouvent respectivement leur expression. Le mouvement de la droite vers la gauche est encore connu dans la Maçonnerie opérative : il est « polaire », alors que l'inverse est « solaire », et les formes « polaires » sont toujours plus anciennes que les formes « solaires ». Quant à la prééminence de la droite ou de la gauche, il y a eu parfois, et dans la même tradition, des changements pour

[1470] *The Speculative Mason*, Volume XXVII, pp. 118-119.

des périodes déterminées, en relation avec certaines lois des cycles cosmiques ; de tels changements se trouvent surtout dans la Chine ancienne, mais en les examinant de plus près, on verra que le côté d'honneur, qu'on le considère « polairement » comme la droite ou « solairement » comme la gauche, y a toujours été l'Orient. Des changements du même genre se sont effectués également dans le passage de 1a Maçonnerie Opérative à la Maçonnerie Spéculative. De tout cela il ressort que cette question est extrêmement compliquée, liée comme elle est à l'origine même des Traditions. »

J.B.V. – *On m'a dit qu'il y avait en Égypte, il y a peu de temps, des Guildes de Maçons Opératifs. Est-ce qu'elles existent encore ? Peut-être que A.W.Y. pourrait m'en informer ?* A.W.Y. – « Il n'y a aucun doute qu'il y avait, voici quelques siècles, non seulement en Égypte, mais encore en d'autres parties du monde musulman, des Guildes de Maçons Opératifs ou d'autres ouvriers ; ces Maçons orientaux utilisaient même des marques similaires à celles de leurs collègues occidentaux du Moyen Âge, et qui étaient appelées en arabe *Khatt el-Bannâïn* (c'est-à-dire « écriture des bâtisseurs ») ; mais tout cela appartient à un passé déjà assez lointain. D'autre part, dans les *turuq* islamiques ou confréries ésotériques (qui sont également « opératives » en fait, mais évidement dans un autre sens plus profond que le sens purement « professionnel »), certains éléments ont été conservés qui ressemblent étrangement au Compagnonnage occidental, par exemple : le port du ruban ; le port du bâton qui a exactement la même forme ; et en ce qui concerne le symbolisme de ces bâtons, il y aurait beaucoup à dire en rapport avec les sciences secrètes qui sont spécialement attribuées à Seyidnâ Suleymân (car chacun des grands Prophètes possède ses sciences à lui, caractérisées par le ciel sur lequel il préside). Il y a aussi d'autres points d'intérêt plus spécialement maçonnique : par exemple, dans quelques-unes des *turuq*, le *dhikr* ne peut être accompli rituellement s'il n'y a pas la présence d'au moins sept frères ; dans l'investiture d'un *naqîb* il y a quelque chose qui ferait penser au *cable-tow*, etc. D'ailleurs, il y a une interprétation symbolique des lettres arabes qui forment le

nom d'Allah et qui est purement maçonnique, provenant probablement des Guildes en question : l'*alif* est la règle ; les deux *lâm* le compas et l'équerre ; le *ha* le triangle (ou le cercle selon une autre explication, la différence entre les deux correspondant à celle entre *Square* et *Arch Masonry*) ; le nom entier était donc un symbole de l'Esprit de la Construction Universelle. Ces quelques faits ne sont que de simples références à un sujet qui nous est connu par expérience directe et par tradition orale. »

Octobre 1935[1471] Étudiant. – *Je suis particulièrement intéressé par une phrase de la réponse de A.W.Y. à la demande sur le Sceau de Salomon. Il dit : Le « Uqdat Seyidnâ Suleymân » ou Nœud de Salomon, dont la signification se rapproche de celle du Sceau de Salomon, etc. Quelle est la forme de cet Uqdat Seyidnâ Suleymân ?* A.W.Y. – « Voici la figuration du « Nœud de Salomon ».

Il en existe, bien entendu, plusieurs variantes plus ou moins compliquées, mais celle-ci présente symboliquement l'essentiel.

La phrase : « tout à fait différent de ce que pensent les gens modernes » veut dire que le vrai symbolisme du cœur, dans toutes les traditions, se rapporte à l'intellect pur (en tant que distinct de la raison) et *jamais* au sentiment ou à l'émotion. Il faudra toujours en tenir compte lorsqu'il est question, non seulement du cœur de l'homme, mais également du « Cœur du Monde. » »

Janvier 1936[1472] Étudiant – *Les trois montagnes sacrées des maçons opératifs sont le Sinaï, le Tabor et le Moriah. Prenant cette dernière comme centre, le Tabor est situé vers le Nord et le Sinaï au Sud. Pourquoi a-t-on choisi spécialement ces trois montagnes ? Le Tabor, dans l'ancien testament, n'est pas particulièrement sacré. J'aimerais aussi être renseigné sur la signification de ces trois montagnes.* A.W.Y. – « Le Sinaï, le Moriah et le Tabor sont trois hauts-lieux de « vision », bien que, en ce qui concerne le Sinaï « audition » serait une désignation plus correcte que « vision » (et la forme de beaucoup des pierres qu'on y trouve ressemble de façon étrange à l'oreille humaine) ; mais quand il s'agit de révéla-

[1471] *The Speculative Mason*, Volume XXVII, p. 156.

[1472] *The Speculative Mason*, Volume XXVIII.

tion, « vision » et « audition » sont presque équivalentes. Ainsi, dans la tradition hindoue, il est dit que les *Rishis* (littéralement « voyants », comme en hébreu *rouh*, le terme ancien pour *nabi* ou prophète) ont « entendu » les Védas. De notre propre point de vue islamique, ces trois montagnes sont liées respectivement aux trois grandes époques prophétiques de Seyidnâ Mûsa (Moïse), de Seyidnâ Dawûd et Seyidnâ Suleymân (David et Salomon) et de Seyidnâ Aïssa (Jésus), et, par la suite, aux trois grands livres de la révélation divine : *Et-Tawrâh* (le Pentateuque), *Ez-Zabûr* (les Psaumes) et *El-Injîl* (l'Évangile). Concernant le Sinaï, il est intéressant de noter que cette région était, très anciennement, le siège de mystères en relation avec l'art des métallurgistes, c'est-à-dire les mystères « Cabiriques ». Ces métallurgistes étaient des « Kénites », dont le nom se lit parfois « Caïnites », et cela, en tout cas, est en rapport très étroit avec la signification de « Tubalcaïn », bien connu en maçonnerie. »

Janvier 1937[1473] Q. – *J'aimerais savoir quelque chose au sujet de la « Maison de la sagesse » du Caire. Maqrizi décrit des initiations, des grades, etc., et quelques auteurs occidentaux pensent qu'il y a dans cela beaucoup de Maçonnerie, peut-être même l'origine de la Franc-Maçonnerie occidentale. Von Hammer cite Maqrizi, mais puisque je ne peux pas lire l'arabe, je n'ai aucun moyen de savoir si on peut se fier à Von Hammer en cette matière. À l'occasion de deux séjours en Égypte, j'ai essayé, sans y avoir réussi, de découvrir s'il existe actuellement en Égypte un enseignement ésotérique, maçonnique ou autre. Je serais très reconnaissant à A.W.Y., s'il pouvait me fournir une réponse à cette question très sérieuse et très sincère.* A.W.Y. – « La « Maison de la sagesse » (*Dâr El-Hekmah*) était à l'époque des Fatimites, un centre ismaélien ; mais, bien qu'elle ait été appelée de façon erronée « grande loge » par quelques auteurs occidentaux, elle n'a rien à voir avec la Maçonnerie, ni avec son origine (il serait plus exact de dire *une de ses origines*, car la Maçonnerie, en réalité, a plus d'une origine). Il est vrai que les Ismaéliens avaient, et ont encore, des initiations et

[1473] *The Speculative Mason*, Volume XIX, p. 29.

des grades, comme en ont tant d'autres, par exemple les *Duruz* (Druses) de Syrie, qui emploient même certains signes très similaires à ceux de la Maçonnerie ; mais de telles ressemblances sont trouvées un peu partout, et, s'il y a une origine commune, il faudrait la chercher très loin. D'autre part, les Ismaéliens, les Druses, les Nosaïris, etc., ne sont que des « sectes » (*firâq*), dans lesquelles il y a toujours une certaine confusion entre l'exotérique et l'ésotérique ; dans leurs initiations, il y a un certain côté « obscur » dû à leur déviation de la tradition authentique ; ce sont les altérations, non la « source » de l'initiation. De telles sectes n'ont aucun rapport avec les vraies *turuq*, qui sont au nombre de 72 (ceci pourrait être un nombre symbolique, mais, d'après une liste établie par feu Seyid Tawfiq El-Bakri, il paraît que c'est également le nombre exact). Cet enseignement ésotérique, à côté de la doctrine supérieure, inclut nombre de sciences inconnues à l'Occident, au moins à l'époque actuelle (car le cas semble avoir été différent pendant le Moyen Âge) et quelques-unes d'entre elles ne peuvent être comprises que par l'intermédiaire de la langue arabe, à laquelle elles sont intimement liées (comme certaines parties de la Kabbale le sont à la langue hébraïque). Du côté copte (donc chrétien) on dit que quelques moines conservent encore une sorte de connaissance ésotérique, mais il est extrêmement difficile pour les Musulmans d'obtenir des précisions à ce sujet. »

Discours contre les discours[1474]

Monsieur le Président,
Mesdames, Messieurs,
Chers Élèves,

En prenant la parole aujourd'hui devant vous pour me confirmer à l'usage, je me sens, je l'avoue, un peu gêné lorsque ma pensée se reporte aux circonstances tragiques dans lesquelles nous vivons depuis bientôt trois ans, et qui devraient, semble-t-il, bannir de nos esprits toute préoccupation étrangère. Aussi j'éprouve un véritable scrupule, et comme un besoin de m'excuser et de me justifier, même, et peut-être surtout, à mes propres yeux. L'heure, en effet, est-elle bien aux discours ? et est-il bien logique d'accepter la tâche d'en prononcer un, lorsqu'on est convaincu, comme je le suis, de la parfaite inutilité de tous ces déploiements d'éloquence plus ou moins sonore, dont certaines solennités sont l'habituelle occasion ? Mais il est des usages auxquels, n'ayant pas le pouvoir de les changer, on est forcé de se soumettre ; et, si du moins ce discours pouvait avoir pour résultat, assez paradoxal en apparence, de vous persuader de la vanité de cette éloquence à laquelle je viens de faire allusion, je crois que nous n'aurions pas tout à fait perdu notre temps.

On a dit, sans doute en plaisantant, que le langage avait été donné à l'homme pour déguiser sa pensée ; mais ceci renferme pourtant une vérité plus profonde qu'on ne serait tenté de le sup-

[1474] Les texte qu'on lira ici est celui du discours que René Guénon, professeur de philosophie, prononça fin juin 1917 (donc en pleine guerre mondiale) à la distribution de prix au collège de Saint-Germain-en-Laye, où il avait enseigné pendant l'année scolaire 1916-1917, et qui fut publié dans le « Bulletin municipal » de la localité. Il en a été fait mention dans une note placée à la fin de la lettre de René Guénon à Mlle Noëlle Maurice-Denis (devenue plus tard Mme Boulet), présentée par M. Gabriel Asfar dans le n° de sept.-oct. 1971 des Études Traditionnelles, p. 208.

poser au premier abord, à la condition, toutefois, d'ajouter que ce déguisement peut être inconscient et involontaire. En effet le rôle essentiel du langage est d'exprimer la pensée, c'est-à-dire de la revêtir d'une forme extérieure et sensible, au moyen de laquelle nous puissions la communiquer à nos semblables, dans la mesure, du moins où elle est communicable ; et c'est sur cette restriction que j'appelle plus particulièrement votre attention. Peut-on dire que l'expression soit jamais adéquate à la pensée, et toute traduction n'est-elle pas, par sa nature même, forcément infidèle ? « Traduttore, traditore », dit un proverbe italien bien connu, qui, pour ressembler à un peu à un jeu de mots dans son extrême concision, n'en est pas moins juste, et à tel point qu'il est extrêmement difficile et rare de trouver, dans deux langues différentes, et même assez voisines l'une de l'autre, des termes qui se correspondent exactement, de telle sorte que plus une traduction veut être littérale, plus elle s'éloigne, bien souvent, de l'esprit du texte. Et s'il en est ainsi lorsqu'il s'agit simplement de passer d'une langue à une autre, c'est-à-dire d'une certaine forme sensible à une autre forme de même nature, de changer en quelque sorte le vêtement de la pensée, combien ne doit-il pas être plus difficile encore de faire entrer dans les formes étroites et rigides du langage cette pensée elle-même, qui est essentiellement indépendante de tout signe extérieur et radicalement hétérogène à son expression ? Pour comprendre combien la pensée pure doit être par là amoindrie, réduite et comme schématisée, il ne faut qu'un instant de réflexion, à moins qu'on ne partage les illusions de certains philosophes qui, aveuglés par l'esprit de système, ont cru que toute la pensée pouvait et devait s'enfermer dans une sorte de formule conçue suivant le type mathématique. Ce qui est vrai, au contraire, c'est que ce qu'expriment les mots ou les signes n'est jamais le tout de la pensée, que celle-ci contient toujours en elle-même une part d'inexprimable, donc d'incommunicable, et que cette part est d'autant plus grande que la pensée est d'un ordre plus élevé, parce qu'elle est alors plus éloignée de toute figuration sensible. Ce que nous pouvons livrer à nos semblables, ce n'est donc pas notre pensée elle-même, ce n'en est

qu'un reflet plus ou moins indirect et lointain, un symbole plus ou moins obscur et voilé ; et c'est pourquoi le langage, vêtement de la pensée, en est forcément aussi, et par là même, le déguisement.

Mais, que le langage soit un déguisement de la pensée, cela suppose encore, évidemment, qu'il y a une pensée cachée derrière les mots ; en est-il toujours ainsi pour tous les hommes ? On peut être tenté d'en douter, et de se demander si, pour certains, les mots eux-mêmes n'arrivent pas à prendre presque entièrement la place d'une pensée absente. N'en est-il pas beaucoup trop qui, incapables de penser vraiment et profondément, parviennent pourtant à s'en donner l'illusion à eux-mêmes, et quelquefois à la donner aux autres, en enchaînant avec plus ou moins d'habileté et d'art des mots qui ne sont guère que des formes vides, des sons qui, pour présenter peut-être un assemblage harmonieux, n'en sont pas moins dépourvus de signification réelle ? Certes, le langage rend à la pensée de grands et précieux services, non seulement en nous fournissant un moyen de la transmettre autant qu'elle en est susceptible, mais aussi en nous aidant à la préciser et en nous permettant de nous la mieux définir à nous-mêmes, de la rendre plus complètement et plus clairement consciente ; mais, à côté de ces avantages incontestables, il y a de graves inconvénients auxquels donne lieu le langage, où, si l'on préfère, l'abus du langage, et dont le moindre n'est pas ce verbalisme que je vous dénonçais tout à l'heure, verbalisme dont ce qu'on est convenu d'appeler l'éloquence n'est trop souvent que la déplorable manifestation.

On se tromperait étrangement, en effet, si l'on s'imaginait que le succès des orateurs les plus réputés est dû, dans la plupart des cas, à la vérité, à la justesse ou à l'élévation des idées qu'ils expriment. Il n'est pas nécessaire d'avoir des idées pour être éloquent, et peut-être même serait-ce plutôt un obstacle, surtout lorsqu'on veut s'adresser à la foule ; car, il faut bien le reconnaître, la grande masse des hommes a des impressions bien plus que des idées, et c'est pourquoi elle se laisse si facilement subjuguer et entraîner par des mots qui, d'ordinaire, sont d'autant

plus sonores qu'ils sont plus vides de sens, et par là d'autant plus aptes à tenir lieu de pensée à ceux qui n'en ont pas. Aussi le pouvoir de l'orateur, et plus spécialement de l'orateur populaire, est-il, presque exclusivement, un pouvoir d'ordre physique : les gestes, les attitudes, les jeux de la physionomie, les intonations de la voix, l'harmonie des phrases, voilà quels en sont les principaux éléments. L'orateur a, sous ce rapport, plus d'un point de ressemblance avec l'acteur : ce qui importe, c'est beaucoup moins ce qu'il dit que la façon dont il le dit ; c'est aux facultés sensibles de son auditoire qu'il s'adresse, souvent aussi à ses sentiments ou à ses passions, parfois à son imagination, mais bien rarement à son intelligence. De ce rôle prépondérant des moyens physiques dans l'art, j'allais dire dans le jeu de l'orateur, nous explique pourquoi les discours de ceux qui ont exercé la plus grande influence sur les foules nous apparaissent, à la lecture, d'une étonnante insignifiance, d'une désespérante banalité. C'est aussi pourquoi il est fort rare qu'un même homme unisse en lui les dons si divers de l'écrivain et de l'orateur : l'écrivain, qui n'a pas à sa disposition les mêmes moyens extérieurs, a besoin de qualités d'un tout autre ordre, moins brillantes peut-être, mais aussi moins superficielles et plus solides au fond ; et d'ailleurs l'œuvre de l'orateur n'a sa raison d'être que dans une circonstance déterminée et passagère, tandis que celle de l'écrivain doit avoir normalement une portée plus durable. Du moins, il devrait en être ainsi, mais bien entendu, il y a en fait bien des écrivains dont les phrases ne contiennent pas plus de pensée que celles des orateurs dont je viens de parler, et bien de la littérature qui n'est en somme que de la mauvaise éloquence, et qui, fixée sur le papier, n'a même pas les charmes artificiels que pourrait lui prêter une diction agréable ou savante ; et naturellement, en m'attaquant à l'éloquence verbale, j'entends y faire rentrer aussi, et au même titre, toute cette vaine littérature.

Maintenant, quelles sont les causes qui donnent naissance à ce verbalisme creux et stérile ? Elles sont sans doute assez complexes, et je ne voudrais pas m'engager ici dans une étude trop approfondie de cette question. Il se peut que, parmi ces causes, il

y en ait qui soient inhérentes à la nature humaine en général, ou plus particulièrement au tempérament de certains peuples ou de certains ; mais c'est aussi, en partie, une affaire d'éducation. Comme les Athéniens autrefois, les Français ont assez généralement la réputation d'avoir un goût exagéré pour l'éloquence, d'aucuns disent pour le bavardage ; et dans cette critique, que nous adressent mêmes nos meilleurs amis, il y a quelque chose de vrai. Je devrais dire plutôt : il y avait quelque chose de vrai, car aujourd'hui, fort heureusement pour nous, il semble que les choses aient un peu changé ; mais j'y reviendrai tout à l'heure. Je viens de vous dire que l'on comparait volontiers, sous ce rapport, les Français aux Athéniens ; faut-il admettre, pour l'expliquer, que notre tempérament national se rapproche étrangement de celui des anciens Grecs ? Je ne le crois pas ; je croirai plutôt qu'une telle similitude qui ne se fonde sur aucune communauté de race, se justifie seulement par l'influence exagérée et trop exclusive que la civilisation hellénique a exercée sur la nôtre, c'est-à-dire qu'elle est surtout le produit artificiel d'une certaine éducation. Assurément, il ne faut ni méconnaître ni mépriser ce qu'ont fait les Grecs dans divers domaines ; mais il ne faut pas non plus, dans l'excès d'une admiration qui touche parfois au fanatisme, croire qu'il n'existe rien qui vaille en dehors de ce qu'ils ont fait, ni se refuser à voir, à côté de leurs mérites qui sont très réels, leurs défauts qui ne le sont pas moins, et dont une des plus marqués est précisément la fâcheuse tendance au verbalisme. Ce défaut est nettement sensible jusque chez les plus grands d'entre eux ; et chez Platon lui-même, le type le plus représentatif peut-être de la mentalité hellénique, la dialectique trop subtile, pour qui l'examine en toute impartialité et en évitant de s'en laisser imposer par la beauté de la forme, apparaît souvent comme n'étant au fond qu'un amusement assez vain, qui repose beaucoup plus sur les mots que sur les idées, et qui ne saurait conduire à aucune conclusion vraiment profonde. J'ai parlé de la beauté de la forme ; c'est que les Grecs, il ne faut pas l'oublier, étaient avant tout des artistes, qu'ils l'étaient en tout ce qu'ils faisaient et qu'ils poussaient à l'extrême le culte de la forme au dé-

triment de la profondeur et de l'étendue de la pensée ; on pourrait même dire, sans aucune exagération, qu'ils ne concevaient rien au-delà de la forme et de ses limitations, à tel point que, pour eux fini et parfait étaient des termes synonymes. Sans doute, l'art, en lui-même, n'est ni à négliger ni à dédaigner ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ne pas permettre à ce culte de la forme, légitime quand il ne dépasse pas certaines bornes, d'envahir le domaine de la pensée pure, ni d'autre part, de réagir outre mesure sur le domaine de l'action. Et pourtant, n'est-ce pas là ce qu'on a fait trop longtemps, sous l'influence et à l'imitation de la civilisation grecque, ou gréco-latine ? et beaucoup d'entre nous, ceux du moins dont la culture fut à peu près exclusivement littéraire, n'ont-ils pas encore à regretter d'avoir reçu une éducation toute verbale, qui trouvait sa plus complète expression dans le « discours latin », exercice aujourd'hui tombé dans l'oubli ? On peut déplorer la tendance qui pousse certains à abandonner complètement l'étude de l'antiquité ; mais la connaissance réelle et exacte de cette antiquité est tout autre chose que cette rhétorique puérile, qui ne consistait guère qu'en un assemblage de formules copiées servilement ou apprises de mémoire, et appliquées indistinctement à tous les sujets : au lieu que l'idée fût indépendante du mot, comme elle doit l'être naturellement, c'était le mot qui, au contraire, devenait indépendant de l'idée et usurpait sa place.

Cependant, les Français n'ont jamais, autant que les Grecs, abusé de l'éloquence, et elle n'est jamais parvenue à absorber la totalité de leur existence nationale : la Grèce antique est morte de cet abus ; la France, elle, n'en mourra pas. Nous avons suffisamment prouvé déjà que nous étions heureusement capables d'autre chose que de discourir, et nous continuons à le prouver chaque jour. Et c'est bien là, précisément, ce qui montre le caractère assez artificiel qu'avait chez nous ce goût de l'éloquence : les circonstances l'ont rapidement, sinon fait disparaître tout à fait, ce qui ne pouvait se produire d'un seul coup, du moins relégué au dernier plan. On peut dire, sans rien exagérer, que c'est une véritable victoire que nous avons ainsi remportée sur nous-

mêmes, sur nos anciennes habitudes ; et ces victoires-là ont leur importance, car elles sont une condition des autres, de celles que nous devons remporter sur l'ennemi. L'éloquence n'est plus guère à la mode, et il est facile de s'apercevoir qu'elle a singulièrement perdu de son prestige ; depuis le début de cette guerre, en effet, qu'est-ce qui a le plus fortement frappé les esprits ? La proclamation de Galliéni aux Parisiens, l'ordre du jour de Joffre lors de la bataille de la Marne, celui de Pétain à Verdun : quelques lignes très simples, disant nettement ce qu'elles veulent dire, sans grands mots, sans détours et sans ornements inutiles, sans aucune vaine phraséologie ; et c'est cela qui restera, croyez-le bien, et qui laissera une impression autrement durable que les plus beaux discours des hommes politiques, dont certains, pourtant, sont pleins d'un incontestable talent. L'éloquence a reçu un coup dont elle ne se relèvera peut-être jamais, et il n'y a pas lieu de le déplorer ; ne nous laissons plus duper par les mots comme cela nous est arrivé trop souvent, mais sachons désormais, dans tous les domaines, regarder en face les réalités, les voir telles qu'elles sont : voilà assurément une des premières leçons que nous devrons tirer des événements actuels, si nous ne voulons pas avoir souffert en vain.

Nos héroïques soldats perdent-ils la moindre partie de leur temps en discours et en déclarations ? Non, car ils ont plus et mieux à faire, et ils le savent bien : « Res, non verba » ; ce que nous attendions d'eux, ce sont les actes, non des paroles, et ils tiennent. Et vous aussi, chers Élèves, quand le moment sera venu pour vous de quitter ce Collège, vous aurez mieux à faire que de vous attarder aux jeux de l'éloquence : quelques-uns, peut-être, seront encore appelés à prendre place auprès de leurs aînés ; mais ce qui est certain, c'est que tous, même les plus jeunes, vous aurez à remplir d'autres devoirs, une autre tâche plus obscure sans doute, mais non moins nécessaire, pour réparer les ruines que cette longue et terrible lutte aura accumulées, et pour aider les glorieux survivants à recueillir et à faire fructifier toutes les conséquences de leur victoire. Vous aurez encore à lutter sur un autre terrain, car la plupart d'entre vous, vraisemblablement, se-

ront des hommes d'action : il semble bien, aujourd'hui plus que jamais, que le domaine de la pensée pure doive demeurer l'apanage d'un petit nombre, et il est peut-être bon qu'il en soit ainsi, s'il est vrai que la spéculation et l'action vont d'ordinaire assez mal ensemble. Pour être prêts à agir quand il le faudra, et quelle que soit la forme sous laquelle votre activité devra s'exercer, vous aurez à devenir des hommes dans toute l'acception du mot, plus vite et plus tôt que ne le devenaient les jeunes gens de certaines générations qui précédèrent la vôtre, alors qu'il n'y avait pas tant de vides à combler dans tous les rangs de la nation. Travaillez-y donc dès maintenant, chers Élèves, préparez-vous, de toutes les forces de votre intelligence et de votre volonté, au rôle que la patrie, à un jour prochain, sera en droit d'exiger de vous ; habituez-vous, sans retard, à envisager sérieusement l'avenir, tout en méditant les exemples d'héroïsme que vous donnent vos aînés, exemples qui vous inciteront à ne jamais faillir à votre devoir, quel qu'il puisse être, pas plus qu'ils n'auront failli au leur au milieu d'épreuves qui sont parmi les plus redoutables que l'humanité, en aucun temps, ait traversées, et dont le souvenir vous rendra votre propre tâche plus facile et moins dure à accomplir.

Les Dualités cosmiques[14751476]

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes extrêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la mo-

---

[1475] Nous devons à l'amabilité de M. Ahmed Abdel Wahed Yahya, l'aîné des fils de René Guénon et nouveau mandataire des héritiers pour les éditions, qui nous en a transmis le manuscrit autographe, l'occasion de publier ce texte inédit du maître des études traditionnelles. Il s'agit d'un travail fait originairement - à savoir en 1921 - pour La Revue de Philosophie, publication à laquelle Guénon avait déjà commencé alors à collaborer, mais qui fut refusé à cause des hostilités suscitées par le milieu néo-thomiste de l'époque : Mme Noële Maurice Denis Boulet a reconnu y avoir été personnellement pour quelque chose (voir son «Esotériste René Guénon » dans La Pensée Catholique, n° 77, p. 39, article qui s'est continué dans les n° 78-79 et 80). [*MICHEL VÂLSAN*]

[1476] Rédigé en 1921 pour la *Revue de philosophie*, cet article ne fut en fait publié qu'en janv.-juin 1972 dans les *Études Traditionnelles*, où Michel Valsân précise qu'il fut à l'origine refusé « à cause des hostilités suscitées par le milieu néo-thomiste de l'époque ». [*N.d.É.*]

derne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens où l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occidentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seule-

ment de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela à propos du récent livre de M. Émile Lasbax : *Le problème du mal*[1477], qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elle s'est présentée dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition, on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le passé d'autant plus qu'ils l'ignorent davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

Nous nous permettrons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénomi-

[1477] 1 vol. *in-8°* de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ; F. Alcan, Paris, 1919.

nations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être réconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir » de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinies, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout anthropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au Xe livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : s'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p. 369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples appréciations purement subjectives ; nous nous tien-

drons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.

*
* *

M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses conceptions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et

rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chimie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la

lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais »[1478]. Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces dualités, mais seulement correspondance et analogie, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads*[1479]. Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif », conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligé de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'in-

[1478] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

[1479] Voir en particulier la *Chhândogya Upanishad*.

fluence de la philosophie bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopa-

thiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Bœhme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.

*
* *

La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes védiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi[1480], comme elle l'était chez les Égyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas davantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance

[1480] C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états, au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre différent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux termes tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossible si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doc-

trine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptible le symbolisme de Caïn et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à quel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes, il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.

*
* *

Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais à l'état pur dans les choses ; elles sont toujours et partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on

a ainsi la dualité biologique du système cérébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalée.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmit au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'éléments opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque élément procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éther, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il contient toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria*.

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expan-

sive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du Dr Gustave Le Bon[1481], d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la « grande année », dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme

[1481] *La naissance et l'évanouissement de la matière.*

liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primordial, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le Dr Le Bon doit le savoir sans doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au Dr Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspon-

dants de construction et de destruction des tissus dans la vie organique des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doivent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fausse, comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissaient au contraire dans la figuration de leur androgyne symbolique *Rebis* (*res bina*, chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique[1482].

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur

[1482] Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae Æternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

est la forme la plus « dégradée » de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le Dr Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre, va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du

« feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, marque la ruine et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un côté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue différent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifféren-

ciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là où la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle cosmique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre les deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à l'indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se

rendre compte que l'opposition de la différenciation et de l'indifférenciation est purement illusoire, qu'il n'y a pas là une dualité véritable, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s'aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l'une vers la différenciation, l'autre vers l'indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l'une et de l'autre à la fois. La manifestation s'effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l'unité primitive. Ajoutons qu'il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n'est vrai que de l'Univers total, pour lequel il ne saurait être question d'évolution ni d'involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n'est que l'expression dans un ordre d'existence déterminé ; l'application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d'une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d'importance. Deux voies qui ne sont contraires qu'en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir être déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu'elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l'individualisation comme mauvaise ; il a raison s'il veut dire qu'elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s'il entend opposer réellement l'existence individuelle à l'existence universelle, parce que, là encore, il n'y pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D'ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d'arrêt dans

la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l'extrême universalité se réalise dans l'extrême différenciation », parce que l'individualité disparaît, en tant qu'individualité, par là même qu'elle a réalisé la plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n'exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu'il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.

*
* *

Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l'opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l'espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d'ailleurs encore, d'une façon plus spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et l'expansion ; dans le temps, entre le passé et l'avenir[1483]. Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms de *Vishnu* et de *Shiva* : d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement transformatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification

[1483] Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément, où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

originelle. Or il y a ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui l'antagoniste de celle que l'on considère habituellement comme telle. À vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et transformatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort, parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif[1484] ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement, c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que

dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuiste ; pour comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuiste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

À part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire, essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagée en dernier lieu, bien que d'une portée extrême-

[1484] Dans le symbolisme hindou, chaque principe a sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

ment étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une application très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étend la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un « règne cosmique » soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la coexistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux anciens astrologues[1485], d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est

[1485] Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angéologie judaïque et musulmane, etc.

ce qui est arrivé à certains occultistes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation

universelle tout entière, qui a aussi deux « parents » ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorphisme, deux principes générateurs[1486].

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y a là comme un dédoublement ou une polarisation de l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux sont celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote ces principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine

[1486] La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par le complémentarisme de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à ces deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élé-

ment féminin, parce qu'il croit affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des possibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs développements ; mais nous nous sommes surtout proposé ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

Y a-t-il encore des Possibilités initiatiques dans les Formes traditionnelles occidentales ?

Ce texte fut écrit en 1935 pour la revue roumaine Memra, *mais il est resté jusqu'ici complètement inédit, car il ne put être publié ni en sa traduction roumaine, du fait de la cessation de la dite revue (laquelle n'avait eu d'ailleurs que deux livraisons, le n° 1 de décembre 1934 et les n° 2-5 de janvier-avril 1935), ni en son original français.*

En le publiant maintenant, après 38 ans, nous mettons en bas de page, entre crochets, quelques précisions devenues utiles surtout aux lecteurs français.

M. V.

On peut dire que chaque forme traditionnelle particulière est une adaptation de la Tradition primordiale, dont toutes sont dérivées plus ou moins directement, à certaines circonstances spéciales de temps et de lieu ; aussi ce qui change de l'une à l'autre n'est-il point l'essence même de la doctrine, qui est au-delà de ces contingences, mais seulement les aspects extérieurs dont elle se revêt et à travers lesquels elle s'exprime. Il résulte de là, d'une part, que toutes ces formes sont nécessairement équivalentes en principe, et, d'autre part, qu'il y a généralement avantage, pour les êtres humains, à se rattacher, autant que possible, à celle qui est propre au milieu dans lequel ils vivent, puisque c'est celle-là qui doit normalement convenir le mieux à leur nature individuelle. C'est là ce que faisait remarquer à juste raison notre collaborateur J.-H. Probst-Biraben à la fin de son article sur le *Dhikr*[1487] ; mais l'application qu'il tirait de ces vérités incontestables nous paraît demander quelques précisions supplémen-

[1487] [L'article en question avait été publié dans les n° 2-5 de janvier-avril 1935 de *Memra*].

taires, afin d'éviter toute confusion entre différents domaines qui, tout en relevant également de l'ordre traditionnel, n'en sont pas moins profondément distincts[1488].

Il est facile de comprendre qu'il s'agit ici de la distinction fondamentale, sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté ailleurs, entre les deux domaines que l'on peut, si l'on veut, désigner respectivement comme « exotérique » et « ésotérique », en donnant à ces termes leur acception la plus large. Nous pouvons aussi identifier l'un au domaine religieux et l'autre au domaine initiatique ; pour le second, cette assimilation est rigoureusement exacte dans tous les cas ; et, quant au premier, s'il ne prend l'aspect proprement religieux que dans certaines formes traditionnelles, celles-ci sont les seules dont nous ayons à nous occuper présentement, de sorte que cette restriction ne saurait présenter aucun inconvénient pour ce que nous nous proposons.

Cela dit, voici la question qu'il y a lieu d'envisager : lorsqu'une forme traditionnelle est complète, sous le double rapport exotérique et ésotérique, il est évidemment possible à tous d'y adhérer pareillement, soit qu'ils entendent se limiter au seul point de vue religieux, soit qu'ils veuillent suivre en outre la voie initiatique, puisque les deux domaines leur seront ainsi ouverts l'un et l'autre. Il doit d'ailleurs être bien entendu que, en pareil cas, l'ordre initiatique prend toujours son appui et son support dans l'ordre religieux, auquel il se superpose sans s'y opposer en aucune façon ; et, par conséquent, il n'est jamais possible de laisser de côté les règles relevant de l'ordre religieux, et plus spécialement en ce qui concerne les rites, car ce sont ceux-ci qui ont la plus grande importance à ce point de vue, et qui peuvent établir effectivement le lien entre les deux ordres. Donc, quand il en est

[1488] [Prost-Biraben avait effectivement écrit (nous traduisons du roumain) : « J'ai connu aussi bien des Chrétiens que des Juifs d'origine, passés par conviction à l'Islam, vivant une vie strictement traditionnelle, et pratiquant — avec des résultats — la discipline des ordres musulmans. Ce sont des exceptions, préparées presque toujours par un puissant atavisme oriental. En général cependant il est plus recommandable de diriger les Juifs vers les *Hassidim* ou les *Qabbalistes*, les Catholiques vers les exercices de *St-Ignace de Loyola*, et les Orthodoxes de l'Orient vers les méthodes *athonites* »].

ainsi, il n'y a aucune difficulté à ce que chacun suive la tradition qui est celle de son milieu ; il n'y a de réserve à faire que pour les exceptions, toujours possibles, auxquelles faisait allusion notre collaborateur, c'est-à-dire pour le cas d'un être qui se trouve accidentellement dans un milieu auquel il est véritablement étranger par sa nature, et qui, par suite, pourra trouver ailleurs une forme mieux adaptée à celle-ci. Nous ajouterons que de telles exceptions doivent, à une époque comme la nôtre, où la confusion est extrême en toutes choses, se rencontrer plus fréquemment qu'à d'autres époques où les conditions sont plus normales ; mais nous n'en dirons rien de plus, puisque ce cas, en somme, peut toujours être résolu par un retour de l'être à son milieu réel, c'est-à-dire à celui auquel répondent en fait ses affinités naturelles.

Maintenant, si nous revenons au cas habituel, une difficulté se présente lorsqu'on a affaire, dans un milieu donné, à une forme traditionnelle où il n'existe plus effectivement que le seul aspect religieux. Il va de soi qu'il s'agit là d'une sorte de dégénérescence partielle, car cette forme a dû, aussi bien que les autres, être complète à son origine ; mais, par suite de circonstances qu'il n'importe pas ici de préciser, il est arrivé que, à partir d'un certain moment, sa partie initiatique a disparu, et parfois même à tel point qu'il n'en reste plus aucun souvenir conscient chez ses adhérents, en dépit des traces qu'on peut en retrouver dans les écrits ou les monuments anciens. On se trouve alors, pour ce qui est du point de vue initiatique, dans un cas exactement semblable à celui d'une tradition éteinte : même en supposant qu'on puisse arriver à une reconstitution complète, celle-ci n'aurait qu'un intérêt en quelque sorte « archéologique », puisque la transmission régulière ferait toujours défaut, et que cette transmission est, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions, la condition absolument indispensable de toute initiation. Naturellement, ceux qui bornent leurs vues au domaine religieux, et qui seront toujours les plus nombreux, n'ont aucunement à se préoccuper de cette difficulté, qui n'existe pas pour eux ; mais ceux qui se proposent un but d'ordre initiatique ne sauraient, à cet égard,

attendre aucun résultat de leur rattachement à la forme traditionnelle en question.

La question ainsi posée est malheureusement bien loin de n'avoir qu'un intérêt purement théorique, car, en fait, il y a lieu de l'envisager précisément en ce qui concerne les formes traditionnelles qui existent dans le monde occidental : dans l'état présent des choses, s'y trouve-t-il encore des organisations assurant une transmission initiatique, ou, au contraire, tout n'y est-il pas irrémédiablement limité au seul domaine religieux ? Disons tout d'abord qu'il faudrait bien se garder de se laisser illusionner par la présence de choses telles que le « mysticisme », à propos duquel se produisent trop souvent, et actuellement plus que jamais, les plus étranges confusions. Nous ne pouvons songer à répéter ici tout ce que nous avons eu déjà l'occasion de dire ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que le mysticisme n'a absolument rien d'initiatique, qu'il appartient tout entier à l'ordre religieux, dont il ne dépasse en aucune façon les limitations spéciales, et que même beaucoup de ses caractères sont exactement opposés à ceux de l'initiation. L'erreur serait plus excusable, du moins chez ceux qui n'ont pas une notion nette de la distinction des deux domaines, s'ils considéraient, dans la religion, ce qui présente un caractère non point mystique, mais « ascétique », parce que, là du moins, il y a une méthode de réalisation active comme dans l'initiation, tandis que le mysticisme implique toujours la passivité et, par suite, l'absence de méthode, aussi bien d'ailleurs que d'une transmission quelconque. On pourrait même parler à la fois d'une « ascèse » religieuse et d'une « ascèse » initiatique, si ce rapprochement ne devait suggérer rien de plus que cette idée d'une méthode qui constitue en effet une similitude réelle ; mais, bien entendu, l'intention et le but ne sont nullement les mêmes dans les deux cas.

Si maintenant nous posons la question d'une façon précise pour les formes traditionnelles de l'Occident, nous serons amené à envisager les cas que mentionnait notre collaborateur dans les dernières lignes de son article, c'est-à-dire celui du Judaïsme et celui du Christianisme ; mais c'est ici que nous serons obligé de

formuler quelques réserves au sujet du résultat qu'on peut obtenir de certaines pratiques. Pour le Judaïsme, les choses, en tout cas, se présentent plus simplement que pour le Christianisme : il possède en effet une doctrine ésotérique et initiatique, qui est la Qabbale, et celle-ci se transmet toujours de façon régulière, quoique sans doute plus rarement et plus difficilement qu'autrefois, ce qui, d'ailleurs, ne représente certes pas un fait unique en ce genre, et ce qui se justifie assez par les caractères particuliers de notre époque. Seulement, pour ce qui est du « Hassidisme », s'il semble bien que des influences qabbalistiques se soient exercées réellement à ses origines, il n'en est pas moins vrai qu'il ne constitue proprement qu'un groupement religieux, et même à tendances mystiques ; c'est du reste probablement le seul exemple de mysticisme qu'on puisse trouver dans le Judaïsme ; et, à part cette exception, le mysticisme est surtout quelque chose de spécifiquement chrétien.

Quant au Christianisme, un ésotérisme comme celui qui existait très certainement au moyen âge, avec les organisations nécessaires à sa transmission, y est-il encore vivant de nos jours ? Pour l'Église orthodoxe, nous ne pouvons nous prononcer d'une façon certaine, faute d'avoir des indications suffisamment nettes, et nous serions même heureux si cette question pouvait provoquer quelques éclaircissements à cet égard[1489] ; mais, même s'il y subsiste réellement une initiation quelconque, ce ne peut être en tout cas qu'à l'intérieur des monastères exclusivement, de sorte que, en dehors de ceux-ci, il n'y a aucune possibilité d'y accé-

[1489] [On sait que depuis l'époque de cet article Guénon a fait mention de l'hésychasme comme voie initiatique du christianisme orthodoxe, et montrait à l'occasion encore l'intérêt d'avoir de ce côté-là des éclaircissements. — Voir à ce sujet l'article *Christianisme et Initiation*, *E.T.* de sept., d'oct.-nov. et de déc. 1949, repris dans le recueil posthume *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, chap. II. — Effectivement quelques données intéressantes à ce sujet venant du monde orthodoxe furent présentées ultérieurement dans les articles de M. Vâlsan, *L'initiation chrétienne*, des *E.T.* de mai-juin et juillet-août 1965, et *Mise au point* ainsi que *Études et documents d'Hésychasme* de mars-avril, mai-juin et juillet-août 1968].

der[1490]. D'autre part, pour le Catholicisme, tout semble indiquer qu'il ne s'y trouve plus rien de cet ordre ; et d'ailleurs, puisque ses représentants les plus autorisés le nient expressément, nous devons les en croire, tout au moins tant que nous n'avons pas de preuves du contraire, il est inutile de parler du Protestantisme, puisqu'il n'est qu'une déviation produite par l'esprit antitraditionnel des temps modernes, ce qui exclut qu'il ait jamais pu renfermer le moindre ésotérisme et servir de base à quelque initiation que ce soit.

Quoi qu'il en soit, même en réservant la possibilité de la survivance de quelque organisation initiatique très cachée[1491], ce que nous pouvons dire en toute certitude, c'est que les pratiques religieuses du Christianisme, pas plus que celles d'autres formes traditionnelles d'ailleurs, ne peuvent être substituées à des pratiques initiatiques et produire des effets du même ordre que celles-ci, puisque ce n'est pas là ce à quoi elles sont destinées. Cela est strictement vrai même lorsqu'il y a, entre les unes et les autres, quelque similitude extérieure : ainsi, le rosaire chrétien rappelle manifestement le *wird* des *turuq* islamiques, et il se peut même qu'il y ait là quelque parenté historique ; mais, en fait, il n'est utilisé que pour des fins uniquement religieuses, et il serait vain d'en attendre un bénéfice d'un autre ordre, puisqu'aucune influence spirituelle agissant dans le domaine initiatique n'y est attachée, contrairement à ce qui a lieu pour le *wird*. Quant aux « exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola, nous devons avouer que nous avons été quelque peu étonné de les voir cités à ce propos : ils constituent bien une « ascèse » au sens que nous

---

[1490] [Telle était de fait, semble-t-il, la situation avant la dernière guerre, dans le monde orthodoxe. En tout cas, actuellement, à la suite des troubles et des changements de tout ordre survenus dans les pays respectifs, et affectant plus particulièrement les conditions de vie monastique, on atteste qu'il y a aussi des rattachements de laïcs].

[1491] [En revenant sur ce point dans l'article *Christianisme et Initiation*, rappelé par nous dans la note 3, Guénon précisait qu'il avait des raisons de penser que certaines formes d'initiation chrétienne subsistaient encore, mais dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien… dans des branches du christianisme autres que l'Église latine].

indiquions plus haut, mais leur caractère exclusivement religieux est tout à fait évident ; de plus, nous devons ajouter que leur pratique est loin d'être sans danger, car nous avons connu plusieurs cas de déséquilibre mental provoqué par elle ; et nous pensons que ce danger doit toujours exister quand ils sont ainsi pratiqués en dehors de l'organisation religieuse pour laquelle ils ont été formulés et dont ils constituent en somme la méthode spéciale ; on ne peut donc que les déconseiller formellement à quiconque n'est pas rattaché à cette organisation.

Nous devons encore insister spécialement sur ceci, que les pratiques initiatiques elles-mêmes, pour avoir une efficacité, présupposent nécessairement le rattachement à une organisation du même ordre ; on pourra répéter indéfiniment des formules telles que celles du *dhikr* ou du *wird*, ou les *mantras* de la tradition hindoue, sans en obtenir le moindre résultat, tant qu'on ne les aura pas reçues par une transmission régulière, parce qu'elles ne sont alors « vivifiées » par aucune influence spirituelle. Dès lors, la question de savoir quelles formules il convient de choisir n'a jamais à se poser d'une façon indépendante, car ce n'est pas là quelque chose qui relève de la fantaisie individuelle ; cette question est subordonnée à celle de l'adhésion effective à une organisation initiatique, adhésion à la suite de laquelle il n'y a naturellement plus qu'à suivre les méthodes qui sont celles de cette organisation, à quelque forme traditionnelle que celle-ci appartienne.

Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal ; et, en outre, elles sont tellement amoindries, sinon même déviées, qu'on ne peut guère, dans la plupart des cas, en espérer plus qu'une initiation virtuelle[1492]. Les Occidentaux doivent cependant forcément prendre leur parti de ces imperfections, ou bien s'adresser à d'autres formes traditionnelles qui ont

[1492] [Cette mention vise certainement la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage].

l'inconvénient de n'être pas faites pour eux ; mais il resterait à savoir si ceux qui ont la volonté bien arrêtée de se décider pour cette dernière solution ne prouvent pas par là même qu'ils sont du nombre de ces exceptions dont nous avons parlé.

Quelques aspects du symbolisme de Janus[1493]

Nous avons fait à diverses reprises, dans nos ouvrages, des allusions au symbolisme de Janus ; pour développer complètement ce symbolisme, à significations complexes et multiples, et pour signaler tous ses liens avec un grand nombre de figurations analogues qui se rencontrent dans d'autres traditions, il faudrait tout un volume. En attendant, il nous a paru intéressant de réunir quelques données concernant certains aspects du symbolisme en question, et de reprendre notamment, plus complètement que nous n'avions pu le faire jusqu'ici, les considérations qui expliquent le rapprochement établi parfois entre Janus et le Christ, d'une façon qui peut sembler étrange à première vue, mais qui n'en est pas moins parfaitement justifiée.

En effet, un curieux document représentant expressément le Christ sous les traits de Janus a été publié, il y a quelques années, par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit*[1494], et nous l'avons nous-même commenté ensuite dans la même revue[1495] (fig. 11). C'est un cartouche peint sur une page détachée d'un livre manuscrit d'église, datant du XVe siècle et trouvée à Luchon, et terminant le feuillet du mois de janvier sur le calendrier liminaire de ce livre. Au sommet du médaillon intérieur figure le monogramme IHS surmonté d'un cœur ; le reste de ce médaillon est occupé par un buste de *Janus Bifrons*, avec un visage masculin et un visage féminin, ainsi que cela se voit assez fréquemment ; il porte une couronne sur la tête, et tient d'une main un sceptre et de l'autre une clef.

[1493] Fac-similé de l'article de R. G. paru dans le « *Voile d'Isis* », numéro 115 de juillet 1929.

[1494] *Un ancien emblème du mois de janvier*, dans *Reg*., mai 1925.

[1495] *À propos de quelques symboles hermético-religieux*, dans *Reg*., déc. 1925. [La matière de cet article est reprise dans la présente étude.]

« Sur les monuments romains, écrivait M. Charbonneau-Lassay en reproduisant ce document, Janus se montre, comme sur le cartouche de Luchon, la couronne en tête et le sceptre en la main droite, parce qu'il est roi ; il tient de l'autre main une clef qui ouvre et ferme les époques ; c'est pourquoi, par extension d'idée, les Romains lui consacraient les portes des maisons et des villes…

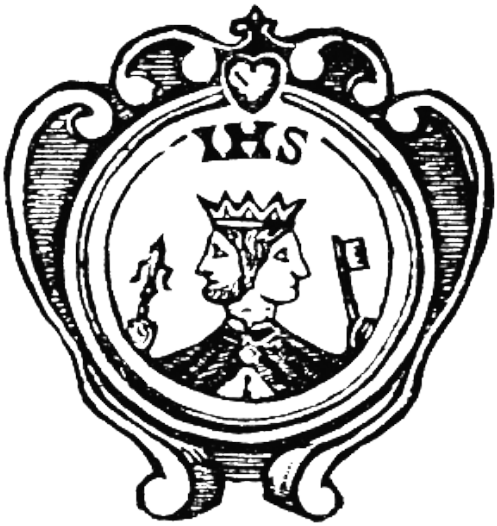

Fig. 11

Le Christ aussi, comme le Janus antique, porte le sceptre royal auquel il a droit de par son Père du Ciel et de par ses ancêtres d'ici-bas ; et son autre main tient la clef des secrets éternels, la clef teinte de son sang qui ouvrit à l'humanité perdue la porte de la vie. C'est pourquoi, dans la quatrième des grandes antiennes d'avant Noël, la liturgie sacrée l'acclame ainsi :

"*Ô Clavis David, et Sceptrum domus Israël !*... Vous êtes, ô Christ attendu, la Clef de David et le Sceptre de la maison d'Israël. Vous ouvrez, et personne ne peut fermer ; et quand vous fermez, nul ne saurait plus ouvrir"[1496]…

[1496] *Bréviaire romain*, office du 20 décembre.

L'interprétation la plus habituelle des deux visages de Janus est celle qui les considère comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation, tout en étant très incomplète, n'en est pas moins exacte à un certain point de vue. C'est pourquoi, dans un assez grand nombre de figurations, les deux visages sont ceux d'un homme âgé et d'un homme jeune ; tel n'est d'ailleurs pas le cas dans l'emblème de Luchon, dont un examen attentif ne permet pas de douter qu'il s'agit du Janus androgyne, ou *Janus-Jana*[1497] ; et il est à peine besoin de faire remarquer le rapport étroit de cette forme de Janus avec certains symboles hermétiques tels que le *Rebis*[1498].

Au point de vue où le symbolisme de Janus est rapporté au temps, il y a lieu de faire une remarque très importante : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable[1499] ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité ». Il est dit qu'un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement

---

[1497] Le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de *Janus*.

[1498] La seule différence est que ces symboles sont généralement *Sol-Luna*, sous des formes diverses, tandis qu'il semble que *Janus-Jana* soit plutôt *Lunus-Luna*, sa tête étant souvent surmontée du croissant.

[1499] C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

qu'une « transformation », au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot.

Par ces quelques considérations, il est facile de comprendre déjà que Janus représente vraiment Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* dans la doctrine hindoue)[1500], mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». Le Christ, écrivait encore à ce propos M. Charbonneau-Lassay, domine le passé et l'avenir ; coéternel avec son Père, il est comme lui l'« Ancien des Jours » : « au commencement était le Verbe », dit saint Jean. Il est aussi le père et le maître des siècles à venir : *Jesu pater futuri sœculi*, répète chaque jour l'Église romaine, et Lui-même s'est proclamé le commencement et l'aboutissement de tout : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin. » « C'est le "Seigneur de l'Éternité". »

Il est bien évident, en effet, que le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe éternel que les textes bibliques désignent souvent comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *sœculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire) ; et il convient de noter que la tradition hindoue lui donne aussi le titre de *Purâna-Purusha*, dont la signification est strictement équivalente.

Revenons maintenant à la figuration que nous avons prise comme point de départ de ces remarques : on y voit, disions-nous, le sceptre et la clef dans les mains de Janus : de même que la couronne (qui peut cependant être regardée aussi comme symbole de puissance et d'élévation au sens le plus général, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre temporel, et qui, ici, nous semble plutôt avoir cette acception), le sceptre est l'emblème du pouvoir royal, et la clef, de son côté, est alors plus spécialement celui du pouvoir sacerdotal. Il faut remarquer que le

[1500] Le trident (*trishûla*), attribut de *Shiva*, est le symbole du triple temps (*trikâla*).

sceptre est à gauche de la figure, du côté du visage masculin, et la clef à droite, du côté du visage féminin ; or, suivant le symbolisme employé par la Kabbale hébraïque, à la droite et à la gauche correspondent respectivement deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*[1501]), qui conviennent aussi manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue dans les attributs divins et dans les noms qui y correspondent, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre encore, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin[1502]. En somme, la clef et le sceptre, se substituant ici à l'ensemble de deux clefs qui est peut-être un emblème plus habituel de Janus, ne font que rendre plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal, réunis, selon la tradition judéo-chrétienne, dans la personne de Melchissédec, qui est, comme le dit saint Paul, « fait semblable au Fils de Dieu[1503] ».

Nous venons de dire que Janus, le plus fréquemment, porte deux clefs ; ces clefs sont celles des deux portes solsticiales, *Janua Cœli* et *Janua Inferni*, correspondant respectivement au solstice d'hiver et au solstice d'été, c'est-à-dire aux deux points extrêmes de la course du soleil dans le cycle annuel, car Janus, en tant que « Maître des temps », est le *Janitor* qui ouvre et ferme ce cycle.

[1501] Dans le symbole de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, les deux « colonnes » latérales sont respectivement celles de la Miséricorde et de la Justice ; au sommet de la « colonne du milieu », et dominant ces deux « colonnes » latérales, est la « Couronne » (*Kether*) ; la position analogue de la couronne de Janus, dans notre figuration, par rapport à la clef et au sceptre, nous paraît donner lieu à un rapprochement justifiant ce que nous venons de dire quant à sa signification : ce serait le pouvoir principal, unique et total, dont procèdent les deux aspects désignés par les deux autres emblèmes.

[1502] Dans *Le Roi du Monde*, nous avons expliqué plus complètement le symbolisme de la droite et de la gauche, de la « main de justice » et de la « main bénissante », qui est également indiqué chez plusieurs Pères de l'Église, et notamment chez saint Augustin.

[1503] *Épître aux Hébreux*, VII, 3.

D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères : *initiatio* dérive de *in-ire*, « entrer » (ce qui se rattache également au symbolisme de la « porte »), et, suivant Cicéron, le nom de Janus a la même racine que le verbe *ire*, « aller » ; cette racine *i* se trouve d'ailleurs en sanscrit avec le même sens qu'en latin, et, dans cette langue, elle a parmi ses dérivés le mot *yâna*, « voie », dont la forme se rapproche singulièrement du nom même de Janus. « Je suis la Voie », a dit le Christ[1504] ; faut-il voir là la possibilité d'un autre rapprochement ? Ce que nous dirons tout à l'heure semble être de nature à la justifier ; et on aurait le plus grand tort, lorsqu'il s'agit de symbolisme, de ne pas prendre en considération certaines similitudes verbales, dont les raisons sont souvent très profondes, bien qu'elles échappent malheureusement aux philologues modernes, qui ignorent tout ce qui peut légitimement porter le nom de « science sacrée ».

Quoi qu'il en soit, en tant que Janus était considéré comme le dieu de l'initiation, ses deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; pour employer un autre langage équivalent, la clef d'argent est celle du « Paradis terrestre », et la clef d'or est celle du « Paradis céleste ». Ces mêmes clefs étaient un des attributs du souverain pontificat, auquel la fonction d'« hiérophante » était essentiellement attachée ; comme la barque, qui était aussi un symbole de Janus[1505], elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la papauté ; et les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » sont en parfait accord avec les traditions antiques, toutes issues de la grande tradition primordiale. D'autre part, il y a un rapport assez direct entre le sens que nous venons d'indiquer et celui suivant lequel la clef d'or représente le pouvoir spirituel et la clef d'argent le pouvoir temporel (cette dernière étant

[1504] Dans la tradition extrême-orientale, le mot *Tao*, dont le sens littéral est aussi « Voie », sert de désignation au Principe suprême ; et le caractère idéographique qui le représente est formé des signes de la tête et des pieds, équivalant à l'*alpha* et à l'*oméga*.

[1505] Cette barque de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

parfois remplacée alors par le sceptre comme nous l'avons vu)[1506] : Dante, en effet, assigne pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste[1507] ».

En outre, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a aussi des liens fort étroits entre les deux sens suivant lesquels les clefs de Janus étaient, soit celles des deux portes solsticiales, soit celles des « grands mystères » et des « petits mystères »[1508]. Ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge[1509]. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche (car on retrouve là cet autre symbolisme que nous signalions plus haut) que les py-

[1506] Le sceptre et la clef sont d'ailleurs l'un et l'autre en relations symboliques avec l'« Axe du Monde ».

[1507] *De Monarchia*, III, 16. – Nous donnons l'explication de ce passage de Dante dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*.

[1508] Nous devons rappeler en passant, quoique nous l'ayons déjà signalé en plusieurs occasions, que Janus avait encore une autre fonction : il était le dieu des corporations d'artisans ou *Collegia fabrorum*, qui célébraient en son honneur les deux fêtes solsticiales d'hiver et d'été. Par la suite, cette coutume se maintint toujours dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le christianisme, ces fêtes solsticiales s'identifièrent aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la maçonnerie moderne) ; il y a là un exemple de l'adaptation des symboles préchrétiens, trop souvent méconnue ou mal interprétée par les modernes.

[1509] Ceci se rattache manifestement à ce que nous indiquions dans la note précédente en ce qui concerne les traditions conservées par les corporations de constructeurs.

thagoriciens représentaient par la lettre Y[1510], et que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la vertu et le vice. Ce sont ces deux mêmes voies que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » (*dêva-yâna*) et la « voie des ancêtres » (*piri-yâna*) ; et *Ganêsha*, dont le symbolisme a de nombreux points de contact avec celui de Janus, est également le « Maître des deux voies », par une conséquence immédiate de son caractère de « Seigneur de la Connaissance », ce qui nous ramène à l'idée de l'initiation aux mystères. Enfin, ces deux voies sont aussi, en un sens, comme les portes par lesquelles on y accède, celle des cieux et celle des enfers[1511] ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises, et non en une autre partie quelconque de l'édifice[1512]. Ces représentations, de même que celles du Zodiaque, expriment, pensons-nous, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de donner à leurs œuvres un caractère

[1510] Cet antique symbole s'est maintenu jusqu'à une époque assez récente : nous l'avons retrouvé notamment dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin, dans *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (Paris, 1529), où il est désigné sous le nom de « lettre pythagorique », et aussi, au musée du Louvre, sur divers meubles de la Renaissance.

[1511] Dans les symboles de la Renaissance que nous venons de mentionner, les deux voies sont, sous ce rapport, désignées respectivement comme *via arcta* et *via lata*, « voie étroite » et « voie large ».

[1512] Il semble parfois que ce qui est rapporté à la droite dans certains cas le soit à la gauche dans d'autres, et inversement ; il arrive d'ailleurs que cette contradiction n'est qu'apparente, car il faut toujours chercher par rapport à quoi on prend la droite et la gauche ; lorsqu'elle est réelle, elle s'explique par certaines conceptions « cycliques » assez complexes, qui influent sur les correspondances envisagées. Nous signalons ceci uniquement afin de ne pas dissimuler une difficulté dont il y a lieu de tenir compte pour interpréter correctement un assez grand nombre de symboles.

« pantaculaire », au vrai sens de ce mot[1513], c'est-à-dire d'en faire comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers[1514].

[1513] On doit écrire « pantacle » (*pantaculum*, littéralement « petit tout »), et non « pentacle » comme on le fait trop souvent ; cette erreur orthographique a fait croire à certains que ce mot avait un rapport avec le nombre 5 et devait être pris comme un synonyme de « pentagramme ».

[1514] Cette conception est d'ailleurs impliquée en quelque sorte dans le plan même de la cathédrale ; mais nous ne pouvons, pour le moment du moins, entreprendre de justifier cette affirmation, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Les Gardiens de la Terre Sainte[1515]

Parmi les attributions des ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant, la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relation avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre sainte », et en quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque » en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre pure », « Terre des

[1515] Fac-similé de l'article de R. G. paru dans le « *Voile d'Isis* », numéro 116-117 d'août-septembre 1929.

Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des Vivants », « Terre d'Immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde » au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons aussi que ce « saint Palais » a son image dans le monde humain par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité[1516]. Pour le peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (Mishkan), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde » parce qu'il était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage[1517]. Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Sheki-*

[1516] Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre sainte et le Cœur du Monde*, dans la revue Reg., juill.-août et sept.-oct. 1926. [Ces articles avaient été repris pour une part, dans *Le Roi du Monde* (1927), ch. III et VI, et devaient l'être encore, pour une autre, dans *Le Symbolisme de la Croix* (1931), ch. IV et VII.]

[1517] Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

nah, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde[1518]. On peut remarquer qu'il y a ici une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de « Terre des Vivants ». Il est parlé de la « Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples[1519] », ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. À un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste[1520] ».

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hé-

[1518] *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

[1519] *La Kabbale*, t. II, p. 116.

[1520] *Ibid.*, t. I, p. 501.

breux. À cet égard, il en est de la « Terre sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé[1521].

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia*[1522], et la comparent à un cœur[1523] ». La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme étant la droite et le Midi, la gauche[1524] ». Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central » au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur[1525]. » Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner

---

[1521] Voir notre article sur *Les pierres de foudre*.

[1522] *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire », désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'alchimie (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

[1523] *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, p. 116.

[1524] *Ibid*., 32, p. 112. Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite » (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

[1525] *Isis et Osiris*, 10, p. 49. On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, le hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre sainte » par excellence, prototype de toutes les autres, centre spirituel auquel tous les autres centres sont subordonnés, siège de la Tradition primordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un peuple ou d'une époque. Cette « Terre sainte » par excellence, c'est la « contrée suprême » suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux[1526], et qui est aussi le « séjour d'immor-

[1526] Cette source est identique à la « fontaine d'enseignement » à laquelle nous avons eu précédemment l'occasion de faire ici même différentes allusions.

talité » comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la Genèse[1527].

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus au moins complètement : sa conservation d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste » qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de Tula, de Luz, de Salem, d'Agartha ; les différents symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». À ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels[1528], et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire avec cette différence que ce qui y est mis

[1527] C'est pourquoi la « fontaine d'enseignement » est en même temps la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l'« Arbre de Vie » (voir notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans *V. I.*, févr. 1929) et ses eaux s'identifient évidemment à l'« élixir de longue vie » des hermétistes (l'idée de « longévité » ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au « breuvage d'immortalité », dont il est partout question sous des noms divers.

[1528] Voir notre article sur *La triple enceinte druidique* ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ».

surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché[1529].

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la Tradition primordiale, et, dans le second, une certaine forme traditionnelle particulière[1530]. Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal » qui est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la Tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans le « Centre du Monde[1531] ». Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes, car leur étroite similitude montre que,

---

[1529] Le labyrinthe crétois était le palais de *Minos*, nom identique à celui de *Manu*, donc désignant le législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le « pèlerinage en Terre Sainte » est, au sens ésotérique, la même chose que la « recherche de la Parole perdue » ou la « queste du Saint Graal ».

[1530] Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le « Centre du Monde » est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

[1531] Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbolisme du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Égyptiens, le vase était le hiéroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du « breuvage d'immortalité » et de la restauration de l'« état primordial ».

lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste proprement la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers[1532].

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation. Les premiers, dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée ici récemment, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relient entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés. Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue, nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils

[1532] Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les « gardiens » du Centre suprême, l'expression de « Templiers de l'*Agarttha* » ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

sont proprement les défenseurs de la « Terre sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseur est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriyas ; et, précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriyas. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d'« Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage[1533]. Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême, rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et sur-

[1533] Voir *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*, dans *V. I.*, févr. 1929.

tout, ajouterons-nous, à maintenir le lien entre la tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au-delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la tradition primordiale. Dans le monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les représentants des autres traditions[1534] : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIVe siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture, et qui est allée en s'accentuant graduellement jusqu'à notre époque. Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été brisé d'un seul coup ; pen-

[1534] Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le « don des langues » ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *V. I.* consacré aux Rose-Croix.

dant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint-Graal » et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être rétablie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

À propos des Constructeurs du moyen âge[1535]

Un article de M. Armand Bédarride, paru dans le *Symbolisme* de mai 1929, et auquel nous avons déjà fait allusion dans notre chronique des revues, nous paraît susceptible de donner lieu à quelques réflexions utiles. Cet article, intitulé *Les Idées de nos Précurseurs*, concerne les corporations du moyen âge considérées comme ayant transmis quelque chose de leur esprit et de leurs traditions à la Maçonnerie moderne.

Notons tout d'abord, à ce propos, que la distinction entre « Maçonnerie opérative » et « Maçonnerie spéculative » nous paraît devoir être prise en un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. En effet, on s'imagine le plus souvent que les Maçons « opératifs » n'étaient que de simples ouvriers ou artisans, et rien de plus ni d'autre, et que le symbolisme aux significations plus ou moins profondes ne serait venu qu'assez tardivement, par suite de l'introduction, dans les organisations corporatives, de personnes étrangères à l'art de construire. Tel n'est d'ailleurs pas l'avis de M. Bédarride, qui cite un assez grand nombre d'exemples, notamment dans les monuments religieux, de figures dont le caractère symbolique est incontestable ; il parle en particulier des deux colonnes de la cathédrale de Wurtzbourg, « qui prouvent, dit-il, que les Maçons constructeurs du XIVe siècle pratiquaient un symbolisme philosophique », ce qui est exact, à la condition, cela va de soi, de l'entendre au sens de « philosophie hermétique », et non pas dans l'acception courante où il ne s'agirait que de la philosophie profane, laquelle, du reste, n'a jamais fait le moindre usage d'un symbolisme quelconque. On pourrait multiplier les exemples indéfiniment ; le plan même

[1535] Fac-similé de l'article de R. G. paru dans le « *Voile d'Isis* », numéro 119 de novembre 1929.

des cathédrales est éminemment symbolique, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions ; et il faut ajouter aussi que, parmi les symboles usités au moyen âge, outre ceux dont les Maçons modernes ont conservé le souvenir tout en n'en comprenant plus guère la signification, il y en a bien d'autres dont ils n'ont pas la moindre idée[1536].

Il faut à notre avis, prendre en quelque sorte le contre-pied de l'opinion courante, et considérer la « Maçonnerie spéculative » comme n'étant, à bien des points de vue, qu'une dégénérescence de la « Maçonnerie opérative ». Cette dernière, en effet, était vraiment complète dans son ordre, possédant à la fois la théorie et la pratique correspondante, et sa désignation peut, sous ce rapport, être entendue comme une allusion aux « opérations » de l'« art sacré », dont la construction selon les règles traditionnelles était une des applications. Quant à la « Maçonnerie spéculative » qui a d'ailleurs pris naissance à un moment où les corporations constructives étaient en pleine décadence, son nom indique assez clairement qu'elle est confinée dans la « spéculation » pure et simple, c'est-à-dire dans une théorie sans réalisation ; assurément, ce serait se méprendre de la plus étrange façon que de regarder cela comme un « progrès ». Si encore il n'y avait eu là qu'un amoindrissement, le mal ne serait pas si grand qu'il l'est en réalité ; mais, comme nous l'avons dit déjà à diverses reprises, il y a eu en outre une véritable déviation au début du XVIIIe siècle, lors de la constitution de la Grande Loge d'Angleterre, qui fut le point de départ de toute la Maçonnerie moderne. Nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, mais nous tenons à faire remarquer que, si l'on veut comprendre vraiment l'esprit des constructeurs du moyen âge, ces observations sont tout à fait

[1536] Nous avons eu dernièrement l'occasion de relever, à la cathédrale de Strasbourg et sur d'autres édifices d'Alsace, un assez grand nombre de marques de tailleurs de pierres, datant d'époques diverses, depuis le XIIe siècle jusqu'au début du XVIIe ; parmi ces marques, il en est de fort curieuses, et nous avons notamment trouvé le *swastika*, auquel M. Bédarride fait allusion, dans une des tourelles de la flèche de Strasbourg.

essentielles ; autrement, on ne s'en ferait qu'une idée fausse ou tout au moins fort incomplète.

Une autre idée qu'il n'importe pas moins de rectifier, c'est celle d'après laquelle l'emploi de formes symboliques aurait été simplement imposé par des raisons de prudence. Que ces raisons aient existé parfois, nous ne le contestons pas, mais ce n'est là que le côté le plus extérieur et le moins intéressant de la question ; nous l'avons dit à propos de Dante et des « Fidèles d'Amour »[1537], et nous pouvons le redire en ce qui concerne les corporations de constructeurs, d'autant plus qu'il a dû y avoir des liens assez étroits entre toutes ces organisations, de caractère en apparence si différent, mais qui toutes participaient aux mêmes connaissances traditionnelles[1538]. Or le symbolisme est précisément le mode d'expression normal des connaissances de cet ordre ; c'est là sa véritable raison d'être, et cela dans tous les temps et dans tous les pays, même dans les cas où il n'y avait nullement lieu de dissimuler quoi que ce soit, et tout simplement parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer autrement que sous cette forme.

La méprise qu'on commet trop souvent à cet égard, et dont nous trouvons jusqu'à un certain point l'écho dans l'article de M. Bédarride, nous paraît avoir deux motifs principaux, dont le premier est que, généralement, on conçoit assez mal ce qu'était le catholicisme au moyen âge. Il ne faudrait pas oublier que, comme il y a un ésotérisme musulman, il y avait aussi à cette époque un ésotérisme catholique, nous voulons dire un ésotérisme prenant sa base et son point d'appui dans les symboles et les rites de la religion catholique, et se superposant à celle-ci sans s'y opposer en aucune façon ; et il n'est pas douteux que certains Ordres religieux furent fort loin d'être étrangers à cet ésotérisme. Si la tendance de la plupart des catholiques actuels est de nier l'existence de ces choses, cela prouve seulement qu'ils ne

[1537] Voir le *Voile d'Isis* de février 1929. [Note de l'Éditeur : Cet article forme maintenant le chapitre IV de Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien.]

[1538] Les Compagnons du « Rite de Salomon » ont conservé jusqu'à nos jours le souvenir de leur connexion avec l'Ordre du Temple.

sont pas mieux informés à cet égard que le reste de nos contemporains.

Le second motif de l'erreur que nous signalons, c'est qu'on s'imagine que ce qui se cache sous les symboles, ce sont presque uniquement des conceptions sociales ou politiques[1539] ; il s'agit de bien autre chose que cela en réalité. Les conceptions de cet ordre ne pouvaient avoir, aux yeux de ceux qui possédaient certaines connaissances, qu'une importance somme toute très secondaire, celle d'une application possible parmi beaucoup d'autres ; nous ajouterons même que, partout où elles en sont arrivées à prendre une trop grande place et à devenir prédominantes, elles ont été invariablement une cause de dégénérescence et de déviation[1540]. N'est-ce pas là, précisément, ce qui a fait perdre à la Maçonnerie moderne la compréhension de ce qu'elle conserve encore de l'ancien symbolisme et des traditions dont, malgré toutes ses insuffisances, elle semble être, il faut bien le dire, l'unique héritière dans le monde occidental actuel ? Si l'on nous objecte, comme preuve des préoccupations sociales des constructeurs, les figures satiriques et plus ou moins licencieuses qu'on rencontre parfois dans leurs œuvres, la réponse est bien simple : ces figures sont surtout destinées à dérouter les profanes, qui s'arrêtent à l'apparence extérieure et ne voient pas ce qu'elles dissimulent de plus profond. Il y a là quelque chose qui est d'ailleurs loin d'être particulier aux constructeurs ; certains écrivains, comme Boccace, Rabelais surtout et bien d'autres encore, ont pris le même masque et usé du même procédé. Il faut croire que ce stratagème a bien réussi, puisque, de nos jours encore, et sans doute plus que jamais, les profanes s'y laissent prendre.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faut voir dans le symbolisme des constructeurs l'expression de certaines sciences tradi-

[1539] Cette façon de voir est en grande partie celle d'Aroux et de Rossetti, en ce qui concerne l'interprétation de Dante, et on la rencontre aussi en bien des passages de l'*Histoire de la Magie* d'Éliphas Lévi.

tionnelles, se rattachant à ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d'« hermétisme ». Seulement, il ne faudrait pas croire, parce que nous parlons ici de « sciences », qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la science profane, seule connue de presque tous les modernes ; il semble qu'une assimilation de ce genre se soit faite dans l'esprit de M. Bédarride, qui parle de « la forme changeante des connaissances positives de la science », ce qui s'applique proprement et exclusivement à la science profane, et qui, prenant à la lettre des images purement symboliques, croit y découvrir des idées « évolutionnistes » et même « transformistes », idées qui sont en contradiction absolue avec toute donnée traditionnelle. Nous avons développé longuement, dans plusieurs de nos ouvrages, la distinction essentielle de la science sacrée ou traditionnelle et de la science profane ; nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes ces considérations, mais du moins avons-nous jugé bon d'attirer l'attention une fois de plus sur ce point capital.

Nous n'ajouterons que quelques mots pour conclure : ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du moyen âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus, devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ; et, quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté ésotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une adaptation requise par les circonstances et par les « lois cycliques », c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement ?

[1540] L'exemple de certaines organisations musulmanes, dans lesquelles des préoccupations politiques ont en quelque sorte étouffé la spiritualité originelle, est très net à cet égard.

F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques

Avant de prendre part aux débuts du mouvement que l'on peut appeler proprement occultiste, F.-Ch. Barlet avait été l'un des fondateurs de la première branche française de la Société Théosophique. Peu de temps après, il entra en relations avec l'organisation désignée par les initiales *H. B. of L.*, c'est-à-dire *Hermetic Brotherhood of Luxor*[1541], qui se proposait pour but principal « l'établissement de centres extérieurs dans l'Occident pour la résurrection des rites des initiations anciennes ». Cette organisation faisait remonter son origine à 4320 ans avant l'année 1881 de l'ère chrétienne ; c'est là une date évidemment symbolique, qui fait allusion à certaines périodes cycliques[1542]. Elle prétendait se rattacher à une tradition proprement occidentale, car, d'après ses enseignements, « les Initiés Hermétiques n'ont rien emprunté à l'Inde ; la similitude qui apparaît entre une quantité de noms, de doctrines, de rites des Hindous et des Égyptiens, loin de montrer que l'Égypte ait tiré ses doctrines de l'Inde, fait seulement voir clairement que les traits principaux de leurs enseignements respectifs étaient dérivés d'une même souche, et cette source originelle n'était ni l'Inde ni l'Égypte, mais *l'île Perdue de l'Occident* ». Quant à la forme prise récemment par l'association, voici ce qui en était dit : « En 1870, un adepte de l'ancien Ordre, toujours existant, de la *H. B. of L.* originelle, avec la permission de ses frères initiés, résolut de choisir en Grande-Bretagne un

[1541] Il y eut aussi une *Hermetic Brotherhood of Light*, ou *Fraternité Hermétique de Lumière*, qui semble avoir été une branche dissidente et rivale. D'ailleurs, on peut remarquer que le nom de *Luxor* signifie également « Lumière », et même doublement, car il se décompose en deux mots (*Lux-Or*) qui ont ce même sens en latin et en hébreu respectivement.

[1542] Ces périodes sont celles dont il est question dans le *Traité des Causes secondes* de Trithème, dont l'explication faisait partie des enseignements de la *H. B. of L.*

néophyte qui pût répondre à ses vues. Après avoir accompli sur le continent européen une importante mission privée, il aborda en Grande-Bretagne en 1873 et réussit à trouver un néophyte qu'il instruisit graduellement, après avoir suffisamment prouvé et fait vérifier l'authenticité de ses lettres de créance. Le néophyte obtint ensuite la permission d'établir un cercle extérieur de la *H. B. of L.*, pour faire parvenir tous ceux qui s'en montreraient dignes à la forme d'initiation pour laquelle ils seraient qualifiés ».

Au moment d'adhérer à la *H. B. of L.*, Barlet eut une hésitation : cette adhésion était-elle compatible avec le fait d'appartenir à la Société Théosophique ? Il posa cette question à son initiateur, un clergyman anglais, qui s'empressa de le rassurer en lui déclarant que « lui-même et son Maître (Peter Davidson) étaient membres du Conseil de la Société Théosophique ». Pourtant, une hostilité à peine déguisée existait bien réellement entre les deux organisations, et cela depuis 1878, époque où Mme Blavatsky et le colonel Olcott avaient été exclus de la *H. B. of L.*, à laquelle ils avaient été affiliés en 1875 par l'entremise de l'égyptologue George H. Felt. Sans doute est-ce pour dissimuler cette aventure peu flatteuse pour les deux fondateurs que l'on prétendit, dans le *Theosophist*, que la création du cercle extérieur de la *H. B. of L.* ne remontait qu'à 1884 ; mais, chose singulière, le même *Theosophist* avait publié en 1885 la reproduction d'une annonce de l'*Occult Magazine* de Glasgow, organe de la *H. B. of L.*, dans laquelle il était fait appel aux personnes qui désiraient « être admises comme membres d'une Fraternité Occulte, qui ne se vante pas de son savoir, mais qui instruit librement et sans réserve tous ceux qu'elle trouve dignes de recevoir ses enseignements » : allusion indirecte, mais fort claire, aux procédés tout contraires que l'on reprochait à la Société Théosophique. L'hostilité de celle-ci devait se manifester nettement, un peu plus tard, à propos d'un projet de fondation d'une sorte de colonie agricole en Amérique par des membres de la *H. B. of L.* ; Mme Blavatsky trouva là une occasion favorable pour se venger de l'exclusion dont elle avait été l'objet, et elle manœuvra de telle sorte qu'elle parvînt à faire interdire

au secrétaire général de l'Ordre, T. H. Burgoyne, l'accès du territoire des États-Unis. Seul, Peter Davidson, qui portait le titre de « Grand-Maître provincial du Nord », alla s'établir avec sa famille à Loudsville, en Géorgie, où il est mort il y a quelques années[1543].

En juillet 1887, Peter Davidson écrivait à Barlet une lettre dans laquelle, après avoir qualifié le « Bouddhisme ésotérique » de « tentative faite pour pervertir l'esprit occidental », il disait : « Les véritables et réels Adeptes n'enseignent pas ces doctrines de *karma* et de *réincarnation* mises en avant par les auteurs du *Bouddhisme Ésotérique* et autres ouvrages théosophiques… Ni dans les susdits ouvrages, ni dans les pages du *Theosophist*, on ne trouve, que je sache, une vue juste et de sens ésotérique sur ces importantes questions. L'un des principaux objets de la *H. B. of L.* est de révéler à ceux des frères qui s'en sont montrés dignes le mystère complet de ces graves sujets… Il faut aussi observer que la Société Théosophique n'est pas et n'a jamais été, depuis que Mme Blavatsky et le colonel Olcott sont arrivés dans l'Inde, sous la direction ou l'inspiration de la Fraternité *authentique et réelle* de l'Himâlaya, mais sous celle d'un Ordre très inférieur, appartenant au culte bouddhique[1544]. Je vous parle là d'une chose que *je sais* et que je tiens d'une autorité indiscutable ; mais, si vous avez quelque doute sur mes assertions, M. Alexander de Corfou a plusieurs lettres de Mme Blavatsky, dans quelques-unes desquelles elle *confesse* clairement ce que je vous dis ». Un an plus tard, Peter Davidson écrivait, dans une autre lettre, cette phrase quelque peu énigmatique : « Les vrais Adeptes et les Mahâtmâs véritables sont comme les deux pôles d'un aimant, bien que plusieurs Mahâtmâs soient assurément membres de notre Ordre ; mais ils n'apparaissent comme Mahâtmâs que pour des motifs très importants ». À ce moment même, c'est-à-dire vers le milieu de l'an-

[1543] Alors que la *H. B. of L.* était déjà rentrée en sommeil, Peter Davidson fonda une nouvelle organisation appelée *Ordre de la Croix et du Serpent*. Un autre des chefs extérieurs de la *H. B. of L.*, de son côté, se mit à la tête d'un mouvement d'un caractère tout différent, auquel Barlet fut également mêlé, mais dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

[1544] Il s'agit de l'organisation qui avait pour chef le Rév. H. Sumangala, principal du *Vidyodaya Pirivena* de Colombo.

née 1888, Barlet quittait la Société Théosophique, à la suite de dissensions qui étaient survenues au sein de la branche parisienne *Isis*, et dont on peut retrouver les échos dans le *Lotus* de l'époque.

C'est aussi à peu près à cette date que Papus commença à organiser le Martinisme ; Barlet fut un des premiers auxquels il fit appel pour constituer son Suprême Conseil. Il était entendu tout d'abord que le Martinisme ne devait avoir pour but que de préparer ses membres à entrer dans un Ordre pouvant conférer une initiation véritable à ceux qui se montreraient aptes à la recevoir ; et l'Ordre que l'on avait en vue à cet effet n'était autre que la *H. B. of L.*, dont Barlet était devenu le représentant officiel pour la France. C'est pourquoi, en 1891, Papus écrivait : « Des sociétés vraiment occultes existent pourtant qui possèdent encore la tradition intégrale ; j'en appelle à l'un des plus savants parmi les adeptes occidentaux, à mon maître en pratique, Peter Davidson »[1545]. Cependant, ce projet n'aboutit pas, et l'on dut se contenter, comme centre supérieur au Martinisme, de l'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix, qui avait été fondé par Stanislas de Guaita. Barlet était également membre du Suprême Conseil de cet Ordre, et, quand Guaita mourut en 1896, il fut désigné pour lui succéder comme Grand-Maître ; mais, s'il en eut le titre, il n'en exerça jamais les fonctions d'une façon effective. En effet, l'Ordre n'eut plus de réunions régulières après la disparition de son fondateur, et plus tard, quand Papus songea un moment à le faire revivre, Barlet, qui ne fréquentait plus alors aucun groupement occultiste, déclara qu'il s'en désintéressait entièrement ; il pensait, et sans doute avec raison, que de telles tentatives, ne reposant sur aucune base solide, ne pouvaient aboutir qu'à de nouveaux échecs.

Nous ne parlerons pas de quelques organisations plus ou moins éphémères, auxquelles Barlet adhéra peut-être un peu trop facilement ; sa grande sincérité, son caractère essentiellement honnête et confiant l'empêchèrent, en ces circonstances, de

[1545] *Traité méthodique de Science occulte*, p. 1039.

voir que certaines gens ne cherchaient qu'à se servir de son nom comme d'une garantie de « respectabilité ». À la fin, ces expériences malencontreuses l'avaient tout de même rendu plus circonspect et l'avaient amené à mettre fortement en doute l'utilité de toutes les associations qui, sous des prétentions initiatiques, ne cachent à peu près aucun savoir réel, et qui ne sont guère qu'un prétexte à se parer de titres plus on moins pompeux ; il avait compris la vanité de toutes ces formes extérieures dont les organisations véritablement initiatiques sont entièrement dégagées. Quelques mois avant sa mort, nous parlant d'une nouvelle société soi-disant rosicrucienne, importée d'Amérique, et dans laquelle on le sollicitait d'entrer, il nous disait qu'il n'en ferait rien, parce qu'il était absolument convaincu, comme nous l'étions nous-même, que les vrais Rose-Croix n'ont jamais fondé de sociétés. Nous nous arrêterons sur cette conclusion, à laquelle il était arrivé au terme de tant de recherches, et qui devrait bien faire réfléchir très sérieusement un bon nombre de nos contemporains, s'ils veulent, comme le disaient les enseignements de la H. B. of L., « apprendre à connaître l'énorme différence qui existe entre la vérité intacte et la vérité apparente », entre l'initiation réelle et ses innombrables contrefaçons.

Quelques précisions à propos de la H. B. of L.

L'*Occult Review*, dans son numéro de mai 1925, rendant compte de l'article que nous avons consacré ici aux relations de F.-Ch. Barlet avec diverses sociétés initiatiques et plus particulièrement avec la *H. B. of L.* (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), a ajouté au sujet de celle-ci quelques informations qui, malheureusement, sont en grande partie inexactes, et que nous pensons devoir rectifier en précisant ce que nous avions dit précédemment.

Tout d'abord, lorsque Barlet fut affilié à la *H. B. of L.*, le siège de celle-ci n'était pas encore transporté en Amérique ; cette affiliation dut même être un peu antérieure à la publication de l'*Occult Magazine*, qui parut à Glasgow pendant les deux années 1885 et 1886, et dont nous avons sous les yeux la collection complète. Cette revue était bien l'organe officiel de la *H. B. of L.*, dont elle portait en épigraphe la devise *Omnia vincit Veritas* ; nous n'avons commis aucune méprise sur ce point, contrairement à ce que semble croire notre confrère anglais. À cette époque, Peter Davidson résidait à Banchory, Kincardineshire, dans le Nouveau-Brunswick, et ce doit être seulement vers la fin de l'année 1886 qu'il alla se fixer à Loudsville, en Géorgie, où il devait passer le reste de sa vie. C'est bien plus tard qu'il édita une nouvelle revue intitulée *The Morning Star*, qui fut l'organe de l'*Ordre de la Croix et du Serpent*, fondé par lui après la rentrée en sommeil de la *H. B. of L.*

D'autre part, c'est dans l'*Occult Magazine* d'octobre 1885 que fut insérée une note exposant pour la première fois le projet d'organisation d'une colonie agricole de la *H. B. of L.* en Californie ; cette note était signée des initiales de T. H. Burgoyne, secrétaire de l'Ordre (et non pas Grand-Maître provincial du Nord, titre qui appartenait à Davidson), Il fut souvent question de ce projet dans les numéros suivants, mais l'idée d'établir la colonie

en Californie fut assez vite abandonnée, et on se tourna vers la Géorgie ; on annonça même que Burgoyne serait à Loudsville à partir du 15 avril 1886, mais il n'y fut pas, à cause de l'intervention de Mme Blavatsky à laquelle nous avons fait allusion. Burgoyne avait subi autrefois une condamnation pour escroquerie ; Mme Blavatsky, qui connaissait ce fait, parvint à se procurer des documents qui en contenaient la preuve et qu'elle envoya en Amérique, afin de faire interdire à Burgoyne le séjour aux États-Unis ; elle se vengeait ainsi de l'exclusion de la *H. B. of L.* prononcée contre elle et le colonel Olcott huit ans plus tôt, en 1878. Quant à Davidson, dont l'honnêteté ne donna jamais prise au moindre soupçon, il n'avait pas à « s'enfuir en Amérique », suivant l'expression de l'*Occult Review* ; mais il n'y avait non plus aucun moyen de l'empêcher de s'établir en Géorgie avec sa famille, pour y constituer le premier noyau de la future colonie, laquelle ne parvint d'ailleurs jamais à prendre le développement espéré.

Le rédacteur de l'*Occult Review* dit que derrière Davidson était Burgoyne, ce qui n'est pas exact, car leurs fonctions respectives n'impliquaient aucune subordination du premier au second ; et, chose plus étonnante, il prétend ensuite que derrière Burgoyne lui-même était un « ex-Brâhmane » nommé Hurychund Christaman : il y a là une singulière méprise, et qui demande quelques explications. Mme Blavatsky et le colonel Olcott avaient été affiliés à la branche américaine de la *H. B. of L.* vers le mois d'avril 1875, par l'entremise de George H. Felt, qui se disait professeur de mathématiques et égyptologue, et avec qui ils avaient été mis en rapport par un journaliste nommé Stevens. Une des conséquences de cette affiliation fut que, dans les séances spirites que donnait alors Mme Blavatsky, les manifestations du fameux *John King* furent bientôt remplacées par celles d'un soi-disant *Sérapis* ; cela se passait exactement le 7 septembre 1875, et c'est le 17 novembre de la même année que fut fondée la *Société Théosophique*. Environ deux ans plus tard, *Sérapis* fut à son tour remplacé par un certain *Kashmiri brother* ; c'est que, à ce moment, Olcott et Mme Blavatsky avaient fait la connaissance de Hurry-

chund Chintamon (et non Christaman), qui n'était point le chef plus ou moins caché de la *H. B. of L.*, mais bien le représentant en Amérique de l'*Arya Samâj*, association fondée dans l'Inde, en 1870, par le Swâmî Dayânanda Saraswatî. En septembre ou octobre 1877, il fut conclu, suivant l'expression même de Mme Blavatsky, « une alliance offensive et défensive » entre l'*Arya Samâj* et la *Société Théosophique* ; cette alliance devait d'ailleurs être rompue en 1882 par Dayânanda Saraswatî lui-même, qui s'exprima alors fort sévèrement sur le compte de Mme Blavatsky. Celle-ci, pour des motifs que nous n'avons pu éclaircir, manifestait plus tard une véritable terreur à l'égard de Hurrychund Chintamon ; mais ce qui est à retenir, c'est que ses relations avec ce dernier coïncident précisément avec le moment où elle commença à se détacher de la *H. B. of L.* ; cette remarque suffit à réfuter l'assertion de l'*Occult Review*.

Maintenant, il reste à chercher une explication de cette erreur : n'y aurait-il pas eu tout simplement confusion, à cause de la similitude partielle des deux noms, entre Chintamon et Metamon ? Ce dernier nom est celui du premier maître de Mme Blavatsky, le magicien Paulos Metamon, d'origine copte ou chaldéenne (on n'a jamais pu être fixé exactement là-dessus), qu'elle avait rencontré en Asie Mineure dès 1848, puis retrouvé au Caire en 1870 ; mais, dira-t-on, quel rapport y a-t-il entre ce personnage et la *H. B. of L.* ? Pour répondre à cette question, il nous faut faire connaître à notre confrère de l'*Occult Review*, qui semble l'ignorer, l'identité du véritable chef, ou, pour parler plus exactement, du Grand-Maître du « cercle extérieur » de la *H. B. of L.* : ce Grand-Maître était le Dr Max Théon, qui devait par la suite créer et diriger le mouvement dit « cosmique » ; et c'est d'ailleurs ce qui explique la part que Barlet, ancien représentant de la *H. B. of L.* en France, prit à ce mouvement dès son début (c'est-à-dire, si nous ne nous trompons, à partir de 1899 ou 1900). Sur l'origine du Dr Max Théon, demeurée toujours fort mystérieuse, nous n'avons eu qu'un seul témoignage, mais qui mérite d'être pris en sérieuse considération : Barlet lui-même, qui devait savoir à quoi

s'en tenir, nous a assuré qu'il était le propre fils de Paulos Metamon ; si la chose est vraie, tout s'explique par là même.

Nous n'avions pas voulu, dans notre précédent article, mettre en cause des personnes vivant encore actuellement, et c'est pourquoi nous nous étions abstenu de nommer M. Théon, à qui nous avions fait seulement une allusion en note ; mais, à la suite de l'intervention de l'*Occult Review*, une mise au point était nécessaire dans l'intérêt de la vérité historique. Il est même à souhaiter que ces éclaircissements en provoquent d'autres, car nous ne prétendons pas dissiper toutes les obscurités d'un seul coup ; il doit bien y avoir encore quelques témoins des faits dont il s'agit, et, puisque certaines questions se trouvent posées, ne pourraient-ils faire connaître ce qu'ils en savent ? Le temps déjà long qui s'est écoulé depuis lors et la cessation de l'activité de la *H. B. of L.* leur donnent assurément toute liberté à cet égard.

Extraits de la correspondance de René Guénon[1546]

[Texte français non disponible.]

[1546] Les *Études Traditionnelles*, n° 491 (janvier-mars 1986), n° 492 (avril-juin 1986) et n° 493 (juillet-septembre 1986) ; extraits publiés par Régor Amadeus.

Le Soufisme

Sous le titre *Islamic Sufism*, Sirdar Ikbal Ali Shah a fait paraître récemment un volume[1547] qui n'est pas, comme on pourrait le croire, un traité plus ou moins complet et méthodique sur le sujet, mais plutôt un recueil d'études dont certaines se rapportent à des questions d'ordre général, tandis que d'autres traitent de points beaucoup plus particuliers, notamment en ce qui concerne les *turuq* les plus répandues actuellement dans l'Inde, comme les *Naqshabendiyah* et les *Chishtiyah*. Bien que ces dernières études ne soient pas ce qu'il y a de moins intéressant dans cet ouvrage, il n'est pas dans notre intention d'y insister ici, et nous pensons préférable d'examiner plutôt ce qui touche plus directement aux principes, ce qui nous sera en même temps une occasion de rappeler et de préciser des indications que nous avons déjà données en diverses autres circonstances[1548].

Tout d'abord, le titre même appelle une observation : pourquoi *Islamic Sufism*, et n'y a-t-il pas là une sorte de pléonasme ? Assurément, en arabe, on doit dire *Taçawwuf islâmi*, car le terme *Taçawwuf* désigne généralement toute doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle se rattache ; mais le mot « Soufisme », dans les langues occidentales, n'est pas véritablement une traduction de *Taçawwuf*, il est simplement une sorte de terme conventionnel forgé pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique. Il est vrai que l'auteur explique son intention : il a voulu, en ajoutant l'adjectif « islamique

[1547] Rider and Cº. éditeurs, Londres.

[1548] Nous ferons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, une critique de détail, mais qui a cependant son importance : la transcription des mots arabes, dans ce livre, est très défectueuse, et surtout, dans les citations, ils sont presque toujours séparés d'une façon fautive qui les rend bien difficilement intelligibles ; il est à souhaiter que ce défaut soit soigneusement corrigé dans une édition ultérieure.

», éviter toute confusion avec d'autres choses qui sont parfois qualifiées aussi de « Soufisme » par ignorance ; mais doit-on tenir compte à ce point de l'abus qui est fait des mots, particulièrement à une époque désordonnée comme celle où nous vivons ? Il est certes nécessaire de mettre en garde contre les théories et contre les organisations qui se parent indûment de titres qui ne leur appartiennent point ; mais, cette précaution prise, rien n'empêche d'employer les mots en leur gardant leur sens normal et légitime ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, il en est sans doute bien peu dont on pourrait encore se servir.

D'autre part, quand l'auteur déclare qu'« il n'y a pas de forme de Soufisme autre qu'islamique », il nous semble qu'il y a là une équivoque : s'il entend parler proprement de « Soufisme », la chose va de soi ; mais, s'il veut dire *Taçawwuf* au sens arabe du mot, il faut y comprendre les formes initiatiques qui existent dans toutes les doctrines traditionnelles, et non pas seulement dans la doctrine islamique, Pourtant, cette affirmation, même avec une telle généralité, est vraie en un sens : toute forme initiatique régulière, en effet, implique essentiellement, en premier lieu, la conscience de l'Unité principielle, et, en second lieu, la reconnaissance de l'identité foncière de toutes les traditions, dérivées d'une source unique, et, par conséquent, de l'inspiration de tous les Livres sacrés ; or c'est là, au fond, le strict équivalent des deux articles de la *shahâdah*. On peut donc dire que tout *mutaçawwuf* à quelque forme qu'il se rattache, est réellement *moslem*, au moins de façon implicite ; il suffit pour cela d'entendre le mot *Islâm* dans toute l'universalité qu'il comporte ; et nul ne peut dire que ce soit là une extension illégitime de sa signification, car alors il deviendrait incompréhensible que le *Qorân* même applique ce mot aux formes traditionnelles antérieures à celle qu'on appelle plus spécialement islamique : en somme, c'est, dans son sens premier, un des noms de la Tradition orthodoxe sous toutes ses formes, celles-ci procédant toutes pareillement de l'inspiration prophétique, et les différences n'étant dues qu'à l'adaptation nécessaire aux circonstances de temps et de lieu. Cette adaptation, d'ailleurs, n'affecte réellement que le côté exté-

rieur, ce que nous pouvons appeler la *shariyah* (ou ce qui en constitue l'équivalent) ; mais le côté intérieur, ou la *ḥaqīqah*, est indépendant des contingences historiques et ne peut être soumis à de tels changements ; aussi est-ce par là que, sous la multiplicité des formes, l'unité essentielle subsiste effectivement. Malheureusement, dans l'ouvrage dont il s'agit, nous ne trouvons nulle part une notion suffisamment nette des rapports de la *shariyah* et de la *ḥaqīqah*, ou, si l'on veut, de l'exotérisme et de l'ésotérisme ; et, quand nous voyons, dans certains chapitres, des points de doctrine et de pratique appartenant à l'Islamisme le plus exotérique présentés comme s'ils relevaient proprement du « Soufisme », nous ne pouvons nous empêcher de craindre qu'il n'y ait, dans la pensée de l'auteur, quelque confusion entre deux domaines qui doivent toujours demeurer parfaitement distincts, ainsi que nous l'avons souvent expliqué. L'exotérisme d'une certaine forme traditionnelle est bien, pour les adhérents de celle-ci, le support indispensable de l'ésotérisme, et la négation d'un tel lien entre l'un et l'autre n'est que le fait de quelques écoles plus ou moins hétérodoxes ; mais l'existence de ce rapport n'empêche point les deux domaines d'être radicalement différents : religion et législation d'une part, initiation de l'autre, ne procèdent pas par les mêmes moyens et ne visent pas au même but.

Quant à l'origine du « Soufisme », au sens habituel de ce mot, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur pour penser qu'elle est proprement islamique et procède directement de l'enseignement même du Prophète, à qui remonte en définitive toute *silsilah* authentique. C'est dire que quiconque adhère réellement à la tradition ne saurait accepter les vues des historiens profanes qui prétendent rapporter cette origine à une influence étrangère, soit néoplatonicienne, soit persane et indienne ; c'est là encore un point que nous avons suffisamment traité à diverses reprises pour n'avoir pas à y insister davantage maintenant[1549]. Même si certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait

[1549] L'auteur fait remarquer justement, à ce propos, que quelques-uns des Soufis les plus éminents, comme Mohyiddin ibn Arabi, Omar ibn El-Fârid, et sans doute aussi Dhûn-Nûn El-Miçri, n'eurent jamais le moindre contact avec la Perse ni avec l'Inde.

dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire ; le Soufisme même est arabe avant tout, et sa forme d'expression, dans tout ce qu'elle a de vraiment essentiel, est étroitement liée à la constitution de la langue arabe, comme celle de la *Qabbalah* juive l'est à la constitution de la langue hébraïque ; il est arabe comme le *Qorân* lui-même, dans lequel il a ses principes directs, comme la *Qabbalah* a les siens dans la *Thorah* ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le *Qorân* soit compris et interprété suivant les *haqâïq*, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâher* (littéralement « savants de l'extérieur », ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique).

Peu importe d'ailleurs, à cet égard, que le mot *Sufi* lui-même et ses dérivés (*Taçawwuf*, *mutaçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est encore un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une[1550]. Pour ce qui est de la provenance de ce mot, la question est peut-être insoluble, du moins au point de vue où l'on se place le plus habituellement : nous dirions volontiers qu'il a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; l'auteur en énumère un certain nombre, et il y en a encore d'autres plus ou moins connues. Pour notre part, nous y voyons plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; on

[1550] En tout cas, quoi que certains en aient dit, il ne saurait y avoir équivalence entre *zuhd* ou « ascétisme » et *Taçawwuf*, le premier ne pouvant jamais être rien de plus qu'un simple moyen, et qui d'ailleurs n'est pas toujours employé pour des fins d'ordre initiatique.

trouverait d'ailleurs dans d'autres traditions, des cas comparables (dans la mesure, bien entendu, où le permet la constitution des langues dont elles se servent), et, sans chercher plus loin, le terme de « Rose-Croix » en est un exemple assez caractéristique ; c'est là ce que certaines initiations appellent des « mots couverts ». Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont en réalité que des similitudes linguistiques, qui correspondent du reste à des relations entre certaines idées venant ainsi se grouper plus on moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; ceux qui ont connaissance de ce que nous avons dit ailleurs de l'existence très générale d'un certain symbolisme phonétique ne sauraient s'en étonner. Mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être basé sur les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que le mot *Sufi* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine »[1551]. Le *Sufi* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârif bi'Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ; et quiconque n'a pas atteint ce degré suprême ne peut pas être dit réellement *Sufi*, mais seulement *mutaçawwuf*[1552].

Ces dernières considérations donnent la meilleure définition possible d'*et-taçawwuf* pour autant qu'il soit permis de parler ici de définition (car il ne peut y en avoir proprement que pour ce qui est limité par sa nature même, ce qui n'est pas le cas) ; pour la compléter, il faudrait répéter tout ce que nous avons dit précédemment sur l'initiation et ses conditions, et nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer nos lecteurs. Les formules que l'on trouve dans les traités les plus connus, et dont quelques-unes

[1551] Le nombre total donné par l'addition des valeurs numériques des lettres est, pour l'un et pour l'autre, 186.

[1552] L'extension abusive donnée couramment au mot *Sûfi* est tout à fait comparable au cas du terme *Yogî*, qui, lui aussi, ne désigne proprement que celui qui est parvenu à l'« Union », mais qu'on a coutume d'appliquer également à ceux qui n'en sont encore qu'à un stade préliminaire quelconque.

sont citées dans l'ouvrage auquel nous nous référons, ne peuvent être vraiment regardées comme des définitions, même avec la réserve que nous venons d'exprimer, car elles n'atteignent pas directement l'essentiel ; elles sont seulement des « approximations », si l'on peut dire, destinées avant tout à fournir un point de départ à la réflexion et à la méditation, soit en indiquant les moyens et en ne laissant entrevoir le but que d'une façon plus ou moins voilée, soit en décrivant les signes extérieurs des états intérieurs atteints à tel ou tel degré de la réalisation initiatique. On rencontre en outre un grand nombre d'énumérations ou de classifications de ces degrés et de ces états, mais qui toutes doivent être prises comme n'ayant en somme qu'une valeur relative, car, en fait, il peut y en avoir une multitude indéfinie ; on ne considère forcément que les stades principaux, « typiques » en quelque sorte, et qui peuvent d'ailleurs différer suivant les points de vue où l'on se place. Au surplus, il ne faut pas oublier qu'il y a, pour les phases initiales surtout, une diversité qui résulte de celle même des natures individuelles, si bien qu'il ne saurait y avoir deux cas qui soient rigoureusement semblables[1553] ; et c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila'Llahi ka-nufûsi beni Adam*)[1554]. Ces différences s'effacent seulement avec l'« individualité » (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs, et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd* ou de la créature (qui ne sont proprement que des limitations) disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*). Pour développer ceci plus complètement, il conviendrait d'insister tout particulièrement sur la distinction fondamentale

[1553] Dans l'Islamisme exotérique lui-même, l'impossibilité de l'existence de deux êtres ou de deux choses semblables sous tous les rapports est fréquemment invoquée comme une preuve de la toute-puissance divine ; celle-ci, effectivement, est l'expression en termes théologiques de l'infinité de la Possibilité universelle.

[1554] Ces voies particulières se totalisent dans l'universalité « adamique », de même que les âmes humaines étaient, en virtualité, toutes présentes en Adam dès l'origine de ce monde.

de l'« âme » (*en-nefs*) et de l'« esprit » (*er-rûh*), que, chose étrange, l'auteur du livre en question semble ignorer à peu près entièrement, ce qui apporte beaucoup de vague à certains de ses exposés ; sans cette distinction, il est impossible de comprendre réellement la constitution de l'être humain, et, par suite, les différents ordres de possibilités qu'il porte en lui.

Sous ce dernier rapport, nous devons noter aussi que l'auteur semble s'illusionner sur ce qu'on peut attendre de la « psychologie » ; il est vrai qu'il envisage celle-ci autrement que ne le font les psychologues occidentaux actuels, et comme susceptible de s'étendre beaucoup plus loin qu'ils ne sauraient le supposer, en quoi il a pleinement raison ; mais, malgré cela, la psychologie, suivant l'étymologie de son nom, ne sera jamais que *ilm en-nefs*, et, par définition même, tout ce qui est du domaine d'*er-rûh* lui échappera toujours. Cette illusion, au fond, procède d'une tendance trop répandue, et dont nous retrouvons malheureusement dans ce livre d'autres marques encore : la tendance, contre laquelle nous nous sommes élevé bien souvent, à vouloir établir une sorte de rattachement ou de concordance entre les doctrines traditionnelles et les conceptions modernes. Nous ne voyons pas à quoi sert de citer des philosophes qui, alors même qu'ils emploient quelques expressions apparemment similaires, ne parlent pas des mêmes choses en réalité ; le témoignage des « profanes » ne saurait valoir dans le domaine initiatique, et la vraie « Connaissance » n'a rien à gagner à ces assimilations erronées ou superficielles[1555]. Il n'en reste pas moins que, en tenant compte des quelques observations que nous avons formulées, on aura certainement intérêt et profit à lire ce livre, et surtout les chapitres consacrés aux questions plus spéciales dont nous ne pouvons songer à donner même le moindre aperçu. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, qu'on ne doit pas demander aux livres,

[1555] Ce qui est assez curieux, c'est que l'auteur semble mettre la « psychologie » au-dessus de la « métaphysique » ; il ne paraît pas se douter que tout ce que les philosophes désignent par ce dernier nom n'a rien de commun avec la vraie métaphysique, au sens étymologique du mot, et que celle-ci n'est pas autre chose qu'*et-taçawwuf* même.

quels qu'ils soient, plus qu'ils ne peuvent donner ; même ceux des plus grands Maîtres ne feront jamais, par eux-mêmes, que quelqu'un qui n'est pas *mutaçawwuf* le devienne ; ils ne sauraient suppléer ni aux « qualifications » naturelles ni au rattachement à une *silsilah* régulière ; et, s'ils peuvent assurément provoquer un développement de certaines possibilités chez celui qui y est préparé, ce n'est pour ainsi dire qu'à titre d'« occasion », car la vraie cause est toujours ailleurs, dans le « monde de l'esprit » ; et il ne faut pas oublier que, en définitive, tout dépend entièrement du Principe, devant lequel toutes choses sont comme si elles n'étaient pas :

Lâ ilaha ill' Allahu wahdahu, lâ sharîka lahu, lahu el-mulku wa lahu el-hamdu, wa huwa ala kulli shayin qadîr ![1556]

[1556] La Rédaction du *Voile d'Isis* a donné dans son numéro de décembre 1934 une traduction de cette phrase : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est la seule Divinité ; Elle n'a pas d'associé ; à Elle est la royauté et à Elle la louange, et Elle est puissante sur toute chose ». [Note de l'Éditeur].

Initiation et contre-initiation

Nous avons dit, en terminant notre précédent article[1557], qu'il existe quelque chose qu'on peut appeler la « contre-initiation », c'est-à-dire quelque chose qui se présente comme une initiation et qui peut en donner l'illusion, mais qui va au rebours de l'initiation véritable. Pourtant, ajoutions-nous, cette désignation appelle quelques réserves ; en effet, si on la prenait au sens strict, elle pourrait faire croire à une sorte de symétrie, ou d'équivalence pour ainsi dire (quoiqu'en sens inverse), qui, sans doute, est bien dans les prétentions de ceux qui se rattachent à ce dont il s'agit, mais qui n'existe pas et ne peut pas exister en réalité. C'est sur ce point qu'il convient d'insister spécialement, car beaucoup, se laissant tromper par les apparences, s'imaginent qu'il y a dans le monde deux organisations opposées se disputant la suprématie, conception erronée qui correspond à celle qui, en langage théologique, met Satan au même niveau que Dieu, et que, à tort ou à raison, on attribue communément aux Manichéens. Cette conception, remarquons-le tout de suite, revient à affirmer une dualité radicalement irréductible, ou en d'autres termes, à nier l'Unité suprême qui est au-delà de toutes les oppositions et de tous les antagonismes ; qu'une telle négation soit le fait des adhérents mêmes de la « contre-initiation », il n'y a pas lieu de s'en étonner ; mais cela montre en même temps que la vérité métaphysique, même dans ses principes les plus élémentaires, leur est totalement étrangère, et par là leur prétention se détruit d'elle-même.

Il importe de remarquer, avant toutes choses, que, dans ses origines mêmes, la « contre-initiation » ne peut pas se présenter

comme quelque chose d'indépendant et d'autonome : si elle s'était constituée spontanément, elle ne serait rien qu'une invention humaine, et ainsi ne se distinguerait pas de la « pseudo-initiation » pure et simple. Pour être plus que cela, comme elle l'est en effet, il faut nécessairement que, d'une certaine façon, elle procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation, et, plus généralement, tout ce qui manifeste dans notre monde un élément « non-humain » ; et elle en procède par une dégénérescence allant jusqu'à ce « renversement » qui constitue ce à quoi l'on peut donner proprement le nom de « satanisme ». Il apparaît donc qu'il s'agit là, en fait, d'une initiation déviée et dénaturée, et qui, par là même, n'a plus droit à être qualifiée véritablement d'initiation, puisqu'elle ne conduit plus au but essentiel de celle-ci, et que même elle en éloigne l'être au lieu de l'en rapprocher. Ce n'est donc pas assez de parler ici d'une initiation tronquée et réduite à sa partie inférieure, comme il peut arriver aussi dans certains cas ; l'altération est beaucoup plus profonde ; mais il y a là, d'ailleurs, comme deux stades différents dans un même processus de dégénérescence. Le point de départ est toujours une révolte contre l'autorité légitime, et la prétention à une indépendance qui ne saurait exister, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs[1558] ; de là résulte immédiatement la perte de tout contact effectif avec un centre spirituel véritable, donc l'impossibilité d'atteindre aux états supra-humains ; et, dans ce qui subsiste encore, la déviation ne peut ensuite qu'aller en s'aggravant, passant par des degrés divers, pour arriver, dans les cas extrêmes, jusqu'à ce « renversement » dont nous venons de parler.

Une première conséquence de ceci, c'est que la « contre-initiation », quelles que puissent être ses prétentions, n'est véritablement qu'une impasse, puisqu'elle est incapable de conduire l'être au-delà de l'état humain ; et, dans cet état même, du fait du « ren-

---

[1557] *Des Centres initiatiques*, *Le Voile d'Isis*, janvier 1933. Cet article qui n'a pas fait l'objet lors de son réemploi d'une refonte trop importante répond au chapitre X des *Aperçus sur l'Initiation*. [Note de l'Éditeur].

[1558] Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

versement » qui la caractérise, les modalités qu'elle développe sont celles de l'ordre le plus inférieur. Dans l'ésotérisme islamique, il est dit que celui qui se présente à une certaine « porte », sans y être parvenu par une voie normale et légitime, voit cette porte se fermer devant lui et est obligé de retourner en arrière, non pas cependant comme un simple profane, ce qui est désormais impossible, mais comme *sâher* (sorcier ou magicien) ; nous ne saurions donner une expression plus nette de ce dont il s'agit.

Une autre conséquence connexe de celle-là, c'est que, le lien avec le centre étant rompu, l'« influence spirituelle » est perdue ; et ceci suffirait pour qu'on ne puisse plus parler réellement d'initiation, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué précédemment, est essentiellement constituée par la transmission de cette influence. Il y a pourtant encore quelque chose qui se transmet, sans quoi on se trouverait ramené au cas de la « pseudo-initiation », dépourvue de toute efficacité ; mais ce n'est plus qu'une influence d'ordre inférieur, « psychique » et non plus « spirituelle », et qui, abandonnée ainsi à elle-même, sans contrôle d'un élément transcendant, prend en quelque sorte inévitablement un caractère « diabolique »[1559]. Il est d'ailleurs facile de comprendre que cette influence psychique peut imiter l'influence spirituelle dans ses manifestations extérieures, au point que ceux qui s'arrêtent aux apparences s'y méprendront, puisqu'elle appartient à l'ordre de réalité dans lequel se produisent ces manifestations (et ne dit-on pas proverbialement, dans un sens comparable à celui-là, que « Satan est le singe de Dieu » ?) ; mais elle l'imite, pourrait-on dire, comme les éléments du même ordre évoqués par le nécromancien imitent l'être conscient auquel ils ont appartenu[1560]. Ce fait, disons-le en passant, est de ceux qui montrent que des phénomènes identiques en eux-mêmes peuvent différer en-

[1559] Suivant la doctrine islamique, c'est par la *nefs* (l'âme) que le *Shaytân* a prise sur l'homme, tandis que la *rûh* (l'esprit), dont l'essence est pure lumière, est au-delà de ses atteintes ; c'est d'ailleurs pourquoi la « contre-initiation » ne saurait en aucun cas toucher au domaine métaphysique, qui lui est interdit par son caractère purement spirituel.

[1560] Voir à ce propos notre ouvrage sur *L'Erreur spirite*.

tièrement quant à leurs causes profondes ; et c'est là une des raisons pour lesquelles il convient, au point de vue initiatique, de n'accorder aucune importance aux phénomènes comme tels, car, quels qu'ils soient, ils ne sauraient rien prouver par rapport à la pure spiritualité.

Cela dit, nous pouvons préciser les limites dans lesquelles la « contre-initiation » est susceptible de s'opposer à l'initiation véritable : il est évident que ces limites sont celles de l'état humain avec ses multiples modalités ; autrement dit, l'opposition ne peut exister que dans le domaine des « petits mystères », tandis que celui des « grands mystères », qui se rapporte aux états supra-humains, est, par sa nature même, au-delà d'une telle opposition, donc entièrement fermé à tout ce qui n'est pas la vraie initiation selon l'orthodoxie traditionnelle[1561]. Quant aux « petits mystères » eux-mêmes, il y aura, entre l'initiation et la « contre-initiation », cette différence fondamentale : dans l'une, ils ne seront qu'une préparation aux « grands mystères » ; dans l'autre, ils seront forcément pris pour une fin en eux-mêmes, l'accès aux « grands mystères » étant interdit. Il va de soi qu'il pourra y avoir bien d'autres différences d'un caractère plus spécial ; mais nous n'entrerons pas ici dans ces considérations, d'importance très secondaire au point de vue où nous nous plaçons, et qui exigeraient un examen détaillé de toute la variété des formes que peut revêtir la « contre-initiation ».

Naturellement, il peut se constituer des centres auxquels se rattacheront les organisations qui relèvent de la « contre-initiation » ; mais il s'agira alors de centres uniquement « psychiques », et non point de centres spirituels, bien qu'ils puissent, en raison de ce que nous indiquions plus haut quant à l'action des influences correspondantes, en prendre plus ou moins complètement les apparences extérieures. Il n'y aura d'ailleurs pas lieu de

[1561] On nous a reproché de n'avoir pas tenu compte de la distinction des « petits mystères » et des « grands mystères » lorsque nous avons parlé des conditions de l'initiation ; c'est que cette distinction n'avait pas à intervenir alors, puisque nous envisagions l'initiation en général, et que d'ailleurs il n'y a là que différents stades ou degrés d'une seule et même initiation.

s'étonner si ces centres eux-mêmes, et non pas seulement certaines des organisations qui leur sont subordonnées, peuvent se trouver, dans bien des cas, en lutte les uns avec les autres, car le domaine où ils se situent est celui où toutes les oppositions se donnent libre cours, lorsqu'elles ne sont pas harmonisées et ramenées à l'unité par l'action directe d'un principe d'ordre supérieur. De là résulte souvent, en ce qui concerne les manifestations de ces centres ou de ce qui en émane, une impression de confusion et d'incohérence qui n'est pas illusoire ; ils ne s'accordent que négativement, pourrait-on dire, pour la lutte contre les véritables centres spirituels, dans la mesure où ceux-ci se tiennent à un niveau qui permet à une telle lutte de s'engager, c'est-à-dire, suivant ce que nous venons d'expliquer, pour ce qui est du domaine des « petits mystères » exclusivement. Tout ce qui se rapporte aux « grands mystères » est exempt d'une telle opposition, et à plus forte raison le centre spirituel suprême, source et principe de toute initiation, ne saurait-il être atteint ou affecté à aucun degré par une lutte quelconque (et c'est pourquoi il est dit « insaisissable » ou « inaccessible à la violence ») ; ceci nous amène à préciser encore un autre point qui est d'une importance toute particulière.

Les représentants de la « contre-initiation » ont l'illusion de s'opposer à l'autorité spirituelle suprême, à laquelle rien ne peut s'opposer en réalité, car il est bien évident qu'alors elle ne serait pas suprême : la suprématie n'admet aucune dualité, et une telle supposition est contradictoire en elle-même ; mais leur illusion vient de ce qu'ils ne peuvent en connaître la véritable nature. Nous pouvons aller plus loin : malgré eux et à leur insu, ils sont en réalité subordonnés à cette autorité, de la même façon que, comme nous le disions précédemment, tout est, fût-ce inconsciemment et involontairement, soumis à la Volonté divine, à laquelle rien ne saurait se soustraire. Ils sont donc utilisés, quoique contre leur gré, à la réalisation du plan divin dans le monde humain ; ils y jouent, comme tous les autres êtres, le rôle qui convient à leur propre nature, mais, au lieu d'être conscients de ce rôle comme le sont les véritables initiés, ils en sont dupes eux-

mêmes, et d'une façon qui est pire pour eux que la simple ignorance des profanes, puisque, au lieu de les laisser en quelque sorte au même point, elle a pour résultat de les rejeter plus loin du centre principiel. Mais, si l'on envisage les choses, non plus par rapport à ces êtres eux-mêmes, mais par rapport à l'ensemble du monde, on doit dire que, aussi bien que tous les autres, ils sont nécessaires à la place qu'ils occupent, en tant qu'éléments de cet ensemble, et comme instruments « providentiels », dirait-on en langage théologique, de la marche du monde dans son cycle de manifestation ; ils sont donc, en dernier ressort, dominés par l'autorité qui manifeste la Volonté divine en donnant à ce monde sa Loi, et qui les fait servir malgré eux à ses fins, tous les désordres partiels devant nécessairement concourir à l'ordre total[1562].

[1562] Pour écarter toute équivoque sur ce que nous avons dit précédemment en ce qui concerne l'état des organisations initiatiques et pseudo-initiatiques dans l'Occident actuel, nous tenons à bien préciser que nous n'avons fait en cela qu'énoncer la constatation de faits où nous ne sommes pour rien, sans aucune autre intention ou préoccupation que celle de dire la vérité à cet égard, d'une façon aussi entièrement désintéressée que possible. Chacun est libre d'en tirer telles conséquences qu'il lui conviendra ; quant à nous, nous ne sommes nullement chargé d'amener ou d'enlever des adhérents à quelque organisation que ce soit, nous n'engageons personne à demander l'initiation ici ou là, ni à s'en abstenir, et nous estimons même que cela ne saurait nous regarder en aucune façon.

À propos de quelques symboles hermético-religieux

Nous avons pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de donner quelques explications complémentaires sur certains symboles dont il a déjà été question précédemment dans cette Revue. Ces explications, il est vrai, ne se rapportent pas directement au Sacré-Cœur ; mais, puisqu'il est des lecteurs qui ont demandé des études sur le symbolisme en général (voir juillet 1925, p. 169), nous voulons croire qu'elles ne seront pas tout à fait hors de propos ici.

L'un des symboles auxquels nous faisons allusion est le *Janus bifrons* qui a été reproduit par M. Charbonneau-Lassay à la suite de son article sur les cadrans solaires (mai 1925, p. 484). L'interprétation la plus habituelle est celle qui considère les deux visages de Janus comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation est d'ailleurs parfaitement exacte, mais elle ne correspond qu'à un des aspects du symbolisme fort complexe de Janus. À ce point de vue, d'ailleurs, il y a déjà une remarque très importante à faire : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable[1563] ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe

[1563] C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

corporel, et dont nous avons eu l'occasion de parler à propos du Saint Graal (août-septembre 1925, p. 187), comme figurant le « sens de l'éternité ». Selon la tradition hindoue, un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ». Il est facile de comprendre par ces considérations pourquoi Janus peut légitimement être pris pour une figure de Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva*), mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». D'ailleurs, le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est le Verbe Éternel que l'Écriture Sainte désigne comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre du latin *seculum*) ; et la tradition hindoue lui donne aussi le titre équivalent de *Purâna-Purusha*.

Dans les deux visages du Janus dont il parlait dans son article, M. Charbonneau avait vu « celui d'un homme âgé, tourné vers les temps écoulés, et l'autre, plus jeune, fixé sur l'avenir » ; et cela, d'après ce que nous venons de dire, était effectivement fort plausible. Cependant, il nous a semblé que, dans le cas actuel, il s'agissait plutôt d'un Janus androgyne, dont on trouve aussi de fréquents exemples ; nous avons fait part de cette remarque à M. Charbonneau, qui, après avoir examiné de nouveau la figure en question, a pensé comme nous que le visage tourné à droite devait bien être un visage féminin. Sous cet aspect, Janus est comparable au *Rebis* des hermétistes du moyen âge (de *res bina*, chose double, conjonction de deux natures en un être unique), qui est représenté aussi sous la forme d'un personnage à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme ; la seule différence est que ce *Rebis* est *Sol-Luna*, comme l'indiquent les emblèmes accessoires qui l'accompagnent d'ordinaire, tandis que *Janus-Jana* est

plutôt *Lunus-Luna*. À ce titre, sa tête est souvent surmontée du croissant, au lieu de la couronne qu'il porte dans la figuration reproduite dans *Regnabit* (il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur les relations de cette couronne et de ce croissant) ; et il y a lieu de noter encore que le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de Janus. Nous ne faisons que signaler ce côté du symbolisme de l'antique dieu latin, sans nous y étendre davantage, car il en est d'autres encore sur lesquels nous croyons plus utile d'insister ici quelque peu. Janus est le *Janitor* qui ouvre et ferme le cycle annuel, et les deux clefs qu'il porte le plus fréquemment sont celles des deux portes solsticiales. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères (*initiatio* dérive de *in-ire*, et, suivant Cicéron, le nom même de Janus a la même racine que le verbe *ire*) ; sous ce nouveau rapport, les deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; n'est-il pas naturel qu'on y ait vu une préfiguration des clefs qui ouvrent et ferment le Royaume des Cieux ? Du reste, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a des liens fort étroits entre les deux sens que nous venons d'indiquer ; ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y[1564], et que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » et la « voie des ancêtres » (*dêva-yâna* et *pitri-yâna* ; le mot sanscrit *yâna* a la même racine

[1564] C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice. Nous avons retrouvé l'antique symbole pythagoricien, non sans quelque surprise, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin.

encore que le latin *ire*, et sa forme le rapproche singulièrement du nom de *Janus*). Ces deux voies sont aussi, en un sens, celle des Cieux et celle des Enfers ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises.

D'un autre côté, à la droite et à la gauche correspondent respectivement, suivant la kabbale hébraïque, deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*) ; ces deux attributs conviennent manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin. Si nous nous reportons à la figuration qui est l'occasion de cette note, nous voyons que, du côté du visage masculin, Janus porte précisément un sceptre, insigne de majesté, tandis que, du côté du visage féminin, il tient une clef ; cette clef, et ce sceptre se substituent donc ici à l'ensemble de deux clef qui est un emblème plus habituel du même Janus, et ils rendent peut-être plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal. C'est là, en effet, une autre encore des significations multiples, et d'ailleurs concordantes, qui se trouvent impliquées dans le symbolisme de Janus, et celle-là aussi le rend bien propre à être regardé comme une figure du Christ ; ce n'est pas aux lecteurs de *Regnabit* qu'il est nécessaire d'expliquer qu'au Christ appartiennent éminemment et par excellence le Sacerdoce et la Royauté suprêmes.

*

* *

La Kabbale hébraïque synthétise le symbolisme dont nous venons de parler dans la figure de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, et où la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » ont le sens que nous indiquions tout à l'heure ; cet arbre est aussi désigné comme l'« Arbre de Vie » (*Ets ha-Hayim*). Il est bien remarquable qu'une figuration strictement équivalente se retrouve dans le symbole médiéval de l'« Arbre des Vifs et des Morts », décrit par M. Charbonneau-Lassay dans son récent article sur les *Arbres emblématiques* (août-septembre 1925, p. 178), et qui évoque en outre l'idée de « postérité spirituelle », fort importante dans diverses doctrines traditionnelles.

Selon l'Écriture, l'« Arbre de Vie » était placé au milieu de l'Éden (*Genèse*, II, 9), et, comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur la légende du Saint Graal, l'Éden était lui-même le Centre spirituel du Monde. Cet arbre représentait donc l'axe invariable autour duquel s'accomplit la révolution de toutes choses (révolution à laquelle se rapporte également le cycle zodiacal) ; et c'est pourquoi l'« Arbre de Vie », dans d'autres traditions, est encore désigné comme l'« Arbre du Monde ». Nous énumérerons seulement quelques-uns des arbres qui, chez les différents peuples, ont été pris pour symboliser cet « Arbre du Monde » : le figuier dans l'Inde, le chêne chez les Celtes et à Dodone, le frêne chez les Scandinaves, le tilleul chez les Germains. Nous pensons qu'il faut voir aussi une figure de l'« Arbre du Monde » ou de l'« Arbre de Vie » dans l'ex-libris hermétique du XVIIIe siècle que M. Charbonneau a reproduit dans le même article (p. 179) : ici, il est représenté par l'acacia, symbole hébraïque d'immortalité et d'incorruptibilité, donc de résurrection. C'est précisément, suivant la tradition hébraïque encore, de l'« Arbre de Vie » qu'émane cette « rosée céleste » dont nous avons eu l'occasion de parler déjà à diverses reprises, et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts.

Malgré la présence de l'acacia, l'ex-libris en question n'a aucun caractère spécifiquement maçonnique ; les deux colonnes de droite et de gauche de l'arbre séphirothique n'y sont pas repré-

sentées, comme elles le seraient en pareil cas, par les deux colonnes du Temple de Salomon. La place de celle-ci est tenue par deux prismes triangulaires à terminaison pyramidale, placés en sens inverse l'un de l'autre, et surmontés respectivement du soleil et de la lune. Ces deux astres ainsi rapprochés, constituant le sigle Sol et Luna qui accompagne les anciennes crucifixions[1565], évoquent en même temps l'idée du *Rebis* hermétique ; et ceci est encore une confirmation du rapport très étroit qui existe entre tous les symboles que nous envisageons ici. Quant aux deux prismes eux-mêmes, ils offrent l'image des deux ternaires opposés formant le « sceau de Salomon », dont nous avons parlé dans notre article sur les marques corporatives (novembre 1925) ; et ces deux mêmes ternaires se retrouvent aussi dans la disposition, évidemment voulue, des branches et des racines de l'arbre lui-même, disposition qui rappelle assez nettement celle de la fleur de Lys et des autres figures héraldiques ayant pour schéma général le Chrisme.

Tout cela est assurément fort curieux et propre à susciter bien des réflexions ; nous espérons que nous aurons du moins, en signalant tous ces rapprochements, réussi à faire sentir dans une certaine mesure l'identité foncière de toutes les traditions, preuve manifeste de leur unité originelle, et la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale dont on retrouve ainsi partout les vestiges épars.

*
* *

Pour terminer, nous tenons à dire quelques mots d'une objection qui nous a été adressée à propos des rapports que nous avons envisagés entre le Saint Graal et le Sacré-Cœur, bien que, à vrai dire, la réponse qui y a été faite en même temps nous pa-

[1565] La croix est placée, dans ces représentations, entre le soleil et la lune, exactement comme l'« Arbre de Vie » l'est ici ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la croix est aussi *Lignum Vitæ*.

raisse pleinement satisfaisante (voir *Regnabit*, octobre 1925, pp. 358-359).

Peu importe, en effet, que Chrestien de Troyes et Robert de Boron n'aient pas vu, dans l'antique légende dont ils n'ont été que les adaptateurs, toute la signification qui y était contenue ; cette signification ne s'y trouvait pas moins réellement, et nous prétendons n'avoir rien fait autre chose que de la rendre explicite, sans introduire quoi que ce soit de « moderne » dans notre interprétation. Du reste, il est bien difficile de dire au juste ce que les écrivains du XIIe siècle voyaient ou ne voyaient pas dans la légende ; et, étant donné qu'ils ne jouaient en somme qu'un simple rôle de « transmetteurs », nous accordons très volontiers qu'ils ne devaient sans doute pas y voir tout ce qu'y voyaient leurs inspirateurs, nous voulons dire les véritables détenteurs de la doctrine traditionnelle.

D'autre part, pour ce qui est des Celtes, nous avons eu soin de rappeler quelles précautions s'imposent lorsqu'on veut en parler, en l'absence de tout document écrit ; mais pourquoi voudrait-on supposer, en dépit des indices contraires que nous avons malgré tout qu'ils aient été moins favorisés que les autres peuples anciens ? Or nous voyons partout, et non pas seulement en Égypte, l'assimilation symbolique établie entre le cœur et la coupe ou le vase ; partout, le cœur est envisagé comme le centre de l'être, centre à la fois divin et humain dans les applications multiples auxquelles il donne lieu ; partout aussi, la coupe sacrificielle représente le Centre ou le Cœur du Monde, le « séjour d'immortalité »[1566] ; que faut-il de plus ? Nous savons bien que la coupe et la lance, ou leurs équivalents, ont eu encore d'autres significations

[1566] Nous aurions pu rappeler aussi l'*athanor* hermétique, le vase où s'accomplit le « Grand Œuvre », et dont le nom, suivant certains, serait dérivé du grec *athanatos* « immortel » ; le feu invisible qui y est entretenu perpétuellement correspond à la chaleur vitale qui réside dans le cœur. Nous aurions pu également faire des rapprochements avec un autre symbole fort répandu, celui de l'*œuf*, qui signifie résurrection et immortalité, et sur lequel nous aurons peut-être quelque occasion de revenir. Signalons d'autre part, au moins à titre de curiosité, que la *coupe* du Tarot (dont l'origine est du reste bien mystérieuse) a été remplacée par le *cœur* dans les cartes à jouer ordinaires, ce qui est encore un indice de l'équivalence des deux symboles.

que celles que nous avons indiquées ; mais, sans nous y attarder, nous pouvons dire que toutes ces significations, si étranges que certaines puissent paraître aux yeux des modernes, sont parfaitement concordantes entre elles, et qu'elles expriment en réalité les applications d'un même principe à des ordres divers, suivant une loi de correspondance sur laquelle se fonde l'harmonieuse multiplicité des sens qui sont inclus en tout symbolisme.

Maintenant, que non seulement le Centre du Monde s'identifie effectivement au Cœur du Christ, mais que cette identité ait été nettement indiquée dans les doctrines antiques, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans d'autres études. Évidemment, l'expression de « Cœur du Christ », en ce cas, doit être prise en un sens qui n'est pas précisément celui que nous pourrions appeler le sens « historique » ; mais encore faut-il dire que les faits historiques eux-mêmes, comme tout le reste, traduisent selon leur mode propre les réalités supérieures et se conforment à cette loi de correspondance à laquelle nous venons de faire allusion, loi qui seule permet de s'expliquer certaines « préfigurations ». Il s'agit, si l'on veut, du Christ-principe, c'est-à-dire du Verbe manifesté au point central de l'Univers ; mais qui oserait prétendre que le Verbe Éternel et sa manifestation historique, terrestre et humaine, ne sont pas réellement et substantiellement un seul et même Christ sous deux aspects différents ? Nous touchons encore ici aux rapports du temporel et de l'intemporel ; peut-être ne convient-il pas d'y insister davantage, car ces choses sont justement de celles que le symbolisme seul permet d'exprimer dans la mesure où elles sont exprimables. En tout cas, il suffit de savoir lire les symboles pour y trouver tout ce que nous y trouvons nous-même ; mais malheureusement, à notre époque surtout, tout monde ne sait pas les lire.

Le Christ Prêtre et Roi

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaires l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent

leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme »[1567]. Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute autorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut être que le Verbe divin.

Donc, le Christ, manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais, chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal emblème de cette tribu, plus spécialement de la famille de David qui est la sienne, devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi, avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchissedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu,

[1567] *Tractacus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchissedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Écriture le déclare par ces mots : Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec »[1568].

Ainsi le Christ est prêtre, mais par droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchissedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et cela est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchissedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec* »[1569].

Rappelons le texte du passage biblique où est relatée la rencontre de Melchissedec avec Abraham : « Et Melchissedec, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin ; et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram[1570], disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris »[1571]. Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchissedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abra-

---

[1568] *Épître aux Hébreux*, VII, 11-17.

[1569] *Psaume* CIX, 4.

[1570] C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

[1571] *Genèse*, XIV, 18-20.

ham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice[1572], ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissedec demeure prêtre à perpétuité »[1573].

Or Melchissedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »[1574] ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchissedec vint au-devant de ce patriarche »[1575]. Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment, car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première »[1576].

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont

---

[1572] C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

[1573] *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.

[1574] *Ibid.*, VII, 7.

[1575] *Ibid.*, VII, 8-10.

[1576] *Ibid.*, VII, 20-22.

contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre »[1577]. Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse ce domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchissedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Écriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et à l'autre des ordres où s'exercent respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchissedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de Dieu »[1578]. Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ce principe des deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité transcendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Éternel « par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Évangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

À ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchissedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé no-

---

[1577] *Ibid.*, V, 11.

[1578] L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divin et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

tamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens très différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie[1579].

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est pas moins importante, est celle-ci : Melchissedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion* ; *El Elion* est l'équivalent d'*Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre[1580]. Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion* ; quant à sa manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchissedec est le sacerdoce d'*El Elion* ; le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoces aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissedec ».

Enfin Melchissedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages,

---

[1579] Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (*Saint Jean*, XIV, 27).

[1580] En hébreu, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité[1581] et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement *au principe commun des deux pouvoirs, sacerdotal et royal*. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchissedec » ?

[1581] Les arbres à gommes ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblèmes du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.